المملكة العربية السعودية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية الشريعة - الدراسات العليا
قسم أصول الفقه

تلخيص المحصول لتهذيب الأصول

تأليف

الفاضل نجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد
النخجواني الشهير بـ «النقشواني»

توفي في حدود سنة ٦٥١هـ - ١٢٥٣م

تحقيق ودراسة

صالح بن عبد الله الغنّام

رسالة مقدمة لنيل شهادة «الدكتوراة»

إشراف

فضيلة الدكتور/ عمر بن عبد العزيز محمد

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

صلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله ،وأصحابه ،وأتباعه ،إلى يوم الدين.

أما بعد:

فان أصول الفقه من العلوم الشرعية النافعة، ذات القدر الجليل ،والمسلك الدقيق، والمدرك الصعيب ،والأثر البعيد في تكوين الملكة الفقهية؛ إذ يبين المناهج التي سلكها الأئمة المجتهدون في معرفة الأحكام الشرعية، واستنباط العلل التي بنيت عليها.

فدراسة أصول الفقه ،والإطلاع على كتبه ،أمر مهم بالنسبة لطالب العلم، حيث إنّ التحصيل فيه يؤتي آثاراً جلية في شتى العلوم لقوة صلته بها، ومن لم يدرس الأصول كانت معاييره في الاستنباط والخلاف والترجيح عند دراسة الفروع ضعيفة.

ولهذا أضحت دراسته ضرورية لدارس الفقه، والتفسير، والحديث وغيرها من العلوم الشرعية.

وهو من أهم العلوم الموصلة إلى معرفة أحكام الله - تعالى - في كتابه وسنة رسوله - ﷺ -.

كما أنه من أكبر الوسائل لحفظ الدين وصون أدلته من شبه الملحدين، وهو العلم الجامع بين المعقول والمنقول - يقول الإمام الغزالي - رحمه الله -: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم أصول الفقه من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا

هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد" (١).

ولقد هيأ الله سبحانه وتعالى لهذا العلم الجليل في كل عصر وزمان طائفة من العلماء الأعيان، وجماعة من الأئمة الفضلاء أولي النهى والأحلام، فشيدوا بجميل المذاكرة والتصنيف، وحسن المدارسة والتأليف، كتبا معتبرة، وصحائف مطولة ومختصرة. فجزاهم الله عنا خير الجزاء.

وكان كتاب "تلخيص المحصول لتهذيب الأصول" للفاضل نجم الدين النَّقْشُوَانِي من بين تلك الكتب المختصرة.

وقد وقع عليه إختياري موضوعاً للرسالة العلمية التي أقدمها لنيل درجة الدكتوراه - بمشيئة الله تعالى - من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وكنت قد ترددت في بادىء الأمر في الإقدام على تحقيق هذا الكتاب **لأسباب أهمها:-**

١ - أن هذا الكتاب كان مجهول المؤلف، حيث لا يعرف عنه أي شيء سوى لقبه الذي هو "النقشواني"

٢ - ما نسب إلى مؤلف الكتاب من الانحراف والزندقة، فقد ذكر بعض الفضلاء من المعاصرين للنقشواني أنه كان شديد الميل الى مذهب التناسخ.

٣ - أن هذا الكتاب ليس له الا نسخة واحدة - حسب علمي - وهي موجودة بالمكتبة الأزهرية في القاهرة.

ولكن دفعني للإقدام على تحقيق هذا الكتاب أهميته وقيمته العلمية، حيث يعتبر كتاب "التلخيص" للفاضل النقشواني من الكتب المهمة في أصول الفقه.

١- المستصفى ٣/١.

وتتجلى أهميته فيما يلي:

أولا -

أنه تلخيص لكتاب "المحصول" للإمام فخر الدين الرازي الذي يعدّ من أشهر ما صنف في أصول الفقه، اذ حوى معظم مباحث ومسائل أصول الفقه؛ معتمدا في ذلك على أربعة كتب تعتبر قواعد هذا العلم وأركانه وهي:

البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للإمام الغزالي، والعمد للقاضي عبدالجبار بن أحمد، والمعتمد لأبي الحسين البصري(١).

وقد سلك صاحب التلخيص مسلك النقد والتصحيح، والمناقشة والاعتراض على أقوال الإمام الرازي، وردّ على الرازي في كثير من المسائل التي أوردها في كتابه المحصول.

ثانيا:

إعتمد على هذا الكتاب كثير من العلماء الذين كتبوا في علم الأصول، ونقلوا منه نقولا كثيرة، وأخذوا آراء النقشواني مأخذ الإهتمام والتقدير.

ومن أشهر من إعتمد على كتاب التلخيص الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه "نفائس الأصول" المخطوط، والاصفهاني في كتابه "الكاشف عن المحصول".

وممن إهتم بآراء النقشواني ونقل عنه الاسنوي في نهاية السول، وابن السبكي في الإبهاج، مما يدل على مكانة الكتاب العلمية لدى علماء أصول الفقه.

ثالثا:

إشتماله على معظم مباحث علم أصول الفقه مع توسط في الحجم، فلا هو من كتب المطولات المملة، ولا هو من المختصرات المخلة، بل هو عوان بين ذلك؛ إذ يقع في مائة وثمان وثلاثين (١٣٨) ورقة.

ومما دفعني - أيضا - لاختيار هذا الموضوع-بالإضافة إلى ما سبق -

---

١- انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٥

الرغبة في المشاركة باخراج كتاب من تراثنا الإسلامي الضخم، سيما وأن مخطوطة الكتاب تعتبر من المخطوطات النادرة التي لم يسبق نشرها فيما أعلم.

وأخيرا دفعني لاختيار هذا الموضوع، نظام الدراسات العليا، حيث يشترط على الطالب إعداد رسالة علمية ـ سواء، كانت تحقيقا لمخطوطة، أو بحثا في موضوع ـ وحيث سبق لي الكتابة في موضوع في مرحلة الماجستير، فقد أحببت أن أدخل في ميدان التحقيق لاكتسب الدراية والحنكة في الميدانين، وأضيف إلى المكتبة الإسلامية كتاباً جديداً يستفيد منه إخواني طلاب العلم عامة وأصول الفقه خاصة.

هذه هي أهم الأسباب التي دفعتني لإختيار هذا الموضوع مع قلة بضاعتي ووهن جلدي، وما كان ـ أيضا ـ يختلج في صدري ويدور في خلدي من تردد، وبتوفيق الله ـ تعالى ـ صمم العزم في الإقدام على أن أوجه الفكر، وأصرف الزمن، وأطلق عنان القلم نحو تحقيق هذا الكتاب، وإخراجه من سجن دام ثمانية قرون الى عالم المطبوعات والمنشورات، وإني لأرجو الله ـ تعالى ـ التوفيق والتسديد والإعانة والتيسير في عملي هذا وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد قسمت الرسالة إلى قسمين : قسم للدراسة، وقسم للتحقيق.

أما قسم الدراسة فقد تضمن ثلاثة فصول:ـ

الفصل الأول : في ترجمة مؤلف الأصل "المحصول" الإمام فخر الدين الرازي.

ويشتمل على ستة مباحث:ـ

المبحث الأول : في اسمه، ونسبه ولقبه، وكنيته.

المبحث الثاني : في ولادته، ونشأته.

المبحث الثالث : في رحلاته

المبحث الرابع : في شيوخه، وتلاميذه.

المبحث الخامس : في مؤلفاته الأصولية.

المبحث السادس : في وفاته، وثناء الناس عليه.

الفصل الثاني: في ترجمة مؤلف "التلخيص" الفاضل نجم الدين النقشواني.

ويشتمل على تمهيد وسبعة مباحث

التمهيد : في كشف اللثام عن هويته .

المبحث الأول : في اسمه، ولقبه، وكنيته، ونسبته، وشهرته.

المبحث الثاني : في ولادته، ونشأته.

المبحث الثالث : في رحلاته، وطلبه للعلم.

المبحث الرابع : في شيوخه، وتلاميذه.

المبحث الخامس : في مذهبه، وعقيدته.

المبحث السادس : في أوصافه، وآثاره العلمية.

المبحث السابع : في وفاته.

الفصل الثالث: في دراسة كتاب " التلخيص" للفاضل النقشواني.

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول : في إسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المبحث الثاني : في سبب تأليف الكتاب،ومنهج المؤلف فيه.

المبحث الثالث : في المآخذ على الكتاب.

المبحث الرابع : في نماذج من آرائه الأصولية.

المبحث الخامس : في مصادر الكتاب، والكتب التي نقلت عنه.

المبحث السادس : في وصف المخطوطة.

وأما قسم التحقيق:

فقد تضمن تحقيق نص الكتاب بكامله، وخدمته والتعليق عليه، والعمل على إخراجه في صورة قريبة من الصورة التي أرادها مؤلف الكتاب - بإذن الله تعالى -. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.

وقد سلكت في تحقيق هذا الكتاب المنهج التالي :

أولا :

كتبت النص على وفق القواعد الإملائية الحديثة ولم أشر الى الخطأ إلا نادراً .

ثانيا :

أضفت في الأصل الجمل الدعائيه نحو : رحمه الله ، ورضي الله عنه ، و ﷺ .

ثالثا:

أثبت علامات الترقيم كالفواصل والنقط.

رابعا:

لما كانت النسخة وحيدة إعتمدت في إكمال النقص وتصويب الخطأ وتوضيح الغامض على الكتب التي نقلت عن هذا الكتاب خاصة إذا كان النقل حرفياً.

خامسا:

أكملت متن المحصول في الحاشية حسب ما يقتضيه المقام وتدعو إليه الحاجة.

سادسا:

أجبت على الإعتراضات التي أوردها النقشواني على كلام الإمام الرازي بقدر الإمكان .

سابعا:

وثقت النصوص المنقولة من الكتب الأخرى بالإشارة في نهاية النص إلى مكانه من المصدر الذي نقل منه.

ثامنا:

تكلمت على المسائل الاصولية الواردة في الكتاب بإيجاز مع الإشارة إلى المراجع والمصادر التي تناولتها بالتفصيل.

تاسعا:

عرفت بالمسائل الفقهية اجمالاً، وأشرت إلى كتب المذاهب للإطلاع على تفاصيل المسألة هناك.

عاشرا:

أشرت في الحاشية إلى بداية كل لوحة من المخطوطة.

حادي عشر:

عزوت الآيات القرآنية الواردة في الكتاب بذكر اسم السورة ورقم الآية.

ثاني عشر:

خرجت الأحاديث النبوية والآثار في الكتاب من مصادرها الأصلية، مع التنبيه على الحديث الضعيف ، معتمداً في ذلك على الكتب المعنية بالتخريج.

ثالث عشر:

ترجمت للاعلام الواردة في الكتاب ـ عدا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

رابع عشر:

شرحت الكلمات اللغوية الغريبة من كتب اللغة.

خامس عشر:

عرفت المصطلحات المنطقية والاصولية والفقهية من كتب التعريفات والمنطق والاصول والفقه.

سادس عشر:

عرفت بالفرق والطوائف والاماكن والكتب المذكورة في ثنايا هذا الكتاب.

سابع عشر:

ولأجل أن يسهل رجوع القارئ الكريم إلى كتاب المحصول للإمام الفخر الرازي ، استعملت أرقاماً مستقلة لكل مجلد من مجلداته الستة، يبدأ من (١) وينتهي عند (٦).

ثامن عشر:

ذيلت الرسالة بفهارس علمية ، وهي على النحو التالي:

أ - فهرس الآيات القرآنية.

ب - فهرس الاحاديث النبوية والآثار.

جـ - فهرس الاعلام .

د - فهرس الكلمات الغريبة.

هـ - فهرس المصطلحات الاصولية والمنطقية.

و - فهرس المصطلحات الفقهية.

ز - فهرس الأماكن .

ح - فهرس الفرق والطوائف.

ط - فهرس مصادر ومراجع التحقيق والدراسة.

ي ـ فهرس الموضوعات.

وفي الختام : أحمد الله ـ تعالى ـ الذي وفقني إلى سلوك طريق العلم، ويسر لي أسبابه.

ثم أتقدم بالشكر والتقدير إلى أستاذنا الفاضل الدكتور عمر بن عبدالعزيز ـ المشرف على هذه الرسالة ـ على ماقدمه لي من توجيه وإرشاد ، وما جاد به علي من علمه وفضله ، بكل رحابة صدر وطيب خاطر ، مما كان له أعمق الأثر في تذليل كثير من العقبات التي صادفتني أثناء مسيرتي في هذه الرسالة ، راجياً من الله العلي القدير أن يجزل له الثواب ، ويبارك له في علمه وعمره .

ثم أشكر جميع اساتذتي وزملائي وكل من مدّ لي يد العون والمساعدة، سائلاً المولى أن يجزيهم أحسن الجزاء وأوفاه، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماكثيراً.

****

****

****

***

*

قســـــم الدراســـــة

قسم الدّراسة

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول : في ترجمة مؤلف الأصل «المحصول» الإمام الفخر الرازي

الفصل الثاني : في ترجمة مؤلف «التلخيص» الفاضل نجم الدين النقشواني

الفصل الثالث : في دراسة كتاب «تلخيص المحصول لتهذيب الأصول» للنقشواني

الفصل الأول

في

ترجمة مؤلف الأصل «المحصول» الإمام فخر الدين الرازي

ويتضمن ستة مباحث:

المبحث الأول : في إسمه، ونسبه، ولقبه، وكنيته.

المبحث الثاني : في ولادته، ونشأته.

المبحث الثالث : في رحلاته.

المبحث الرابع : في شيوخه، وتلاميذه.

المبحث الخامس : في مؤلفاته الأصولية.

المبحث السادس : في وفاته، وثناء الناس عليه.

المبحث الأول

«إسمه، ونسبه، ولقبه، وكنيته»

اسمه ونسبه(١):

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي(٢) البكري(٣) الرازي(٤).

لقبه وكنيته:

يلقب "بفخر الدين"(٥).

ويكنى "بأبي عبدالله"(٦).

وكان يعرف بـ"ابن الخطيب"، أو بـ "ابن خطيب الري"(٧).

١- انظر ترجمته في : طبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨، طبقات الشافعية للأسنوي ٣٦٠/٢، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٨١/٢، طبقات المفسرين للداودي ١٢٧/٢، طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٠، طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة ٣٣/٢، البداية والنهاية ٥٥/١٣، تاريخ ابن الوردي ١٢٧/٢، تاريخ الحكماء ص ٢٩٢، الكامل في التاريخ لابن الأثير ١٢٠/١٢، الذيل على الروضتين ص ٦٨، المختصر من أخبار البشر ١١٢/٣، ميزان الإعتدال ٣٤٠/٣، العبر ١٤٢/٣، لسان الميزان ٤٢٦/٤، وفيات الأعيان ٣٨١/٣، الوافي بالوفيات ٢٤٨/٤، مرآة الجنان ٧/٤، شذرات الذهب ٢١/٥، عيون الانباء ٣٤/٣، النجوم الزاهرة ١٩٧/٦، الفوائد البهية ص ١٩١، الفتح المبين ٢٤٧/٢، روضات الجنات ص ١٩٠، سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١، الاعلام ٣١٣/٦، هدية العارفين ١٠٧/٢، مفتاح السعادة ١١٦/٢

وانظر كذلك : القسم الدراسي المستقل للمحصول للدكتور طه جابر العلواني ص ٩ وما بعدها، الإمام فخرالدين الرازي حياته وآثاره العلمية للدكتور علي محمد حسن العماري.

٢- نسبة إلى تيم قريش وهي قبيلة أمير المؤمنين أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ انظر نهاية الأرب ص ١٩٠، اللباب في تهذيب الأنساب ٢٣٣/١.

٣- نسبة إلى سيدنا أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ انظر طبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨، اللباب ١٧٠/١

٤- نسبة إلى مدينة "الري" على غير أصلها، والري مدينة مشهورة جنوب غرب طهران ـ عاصمة ايران ـ اليوم انظر: اللباب ٤٥٠/١، مراصد الاطلاع ٦٥١/٢، معجم البلدان ٣٥٥/٤.

٥- كما لقب ـ أيضا ـ "بالإمام" و "شيخ الإسلام" انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨ وفيات الاعيان ٣٨١/٣.

٦- كما يكنى ـ أيضا ـ "بأبي المعالي"، أو"بأبي الفضل" انظر طبقات الشافعية للأسنوي ٣٦٠/٢، البداية والنهاية ٥٥/١٣، الكامل لابن الأثير ٢٨٨/١٢.

المبحث الثاني

«ولادته ونشأته»

ولادته :

ولد الإمام فخر الدين الرازي في مدينة "الري" سنة (٥٤٤ هـ)(١).

نشأته:

نشأ الإمام الرازي في حجر أبيه، وتتلمذ عليه، وأخذ عنه الكثير من العلوم سيما علم أصول الفقه(٢).

٧- انظر طبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨، وفيات الأعيان ٣٨١/٣، لسان الميزان ٤٢٦/٤.

١- انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨، شذرات الذهب ٢١/٥، وقيل : كانت ولادته سنة ٥٤٣ هـ انظر : تاريخ ابن الوردي ١٢٧/٢.

٢- انظر البداية والنهاية ٥٥/١٣، وفيات الأعيان ٣٨١/٣ ، ولسان الميزان ٤٢٦/٤.

المبحث الثالث:

((رحلاته))

بعد أن توفي والده رحل إلى مدينة "سمنان"(١) وهناك التقى بالشيخ كمال الدين السمناني(٢) وأخذ عنه الفقه، ثم عاد إلى "الري" ودرس على الشيخ مجدالدين الجيلي(٣) الحكمة وعلم الكلام، وعندما إنتقل الشيخ الجيلي إلى "مراغة"(٤) انتقل معه تلميذه الفخر الرازي ولازمه، ثم عاد إلى الري مرة أخرى، ثم رحل إلى "خوارزم" (٥) وهناك حصلت له ظروف ومشاكل اضطرته الى العودة الى بلدته الري، ثم رحل الى ما وراء النهر لقصد بني مارة "ببخارى"(٦) وكان فقيراً يومئذٍ، فلم يلق منهم خيراً، فخرج وقصد "خراسان"(٧) وفي طريقه اليها احتاز "سمرقند"(٨) ثم "خجند "(٩) ثم "بناكت"(١٠) ثم "غرنة" (١١) ثم "طوس"(١٢) وأخيراً وصل إلى "خراسان" وهناك اجتمع بالسلطان علاء الدين تكش المعروف "بخوارزمشاه" فطلب منه القيام بتربية وتعليم ابنه "محمد" الذي كان ولياً للعهد، وعند ما تولى السلطنة بعد أبيه قرب

١- سمنان بكسر السين وسكون الميم : بلدة بين الري ودامغان انظر : معجم البلدان ٢٥٢/٣.

٢- هو: كمال الدين أحمد بن زيد توفي بنيسابور سنة ٥٧٥هـ من مؤلفاته : التعليقة في الخلاف والجدل له ترجمة في طبقات الشافعية للأسنوي ٥٧/٢.

٣- لم أقف على ترجمته.

٤- مراغة : مدينة مشهورة ببلاد أذربيجان . انظر اللباب في تهذيب الأنساب ١٩٠/٣، مراصد الإطلاع ١٢٥٠/٣.

٥- خوارزم بضم أوله: منطقه عظيمة قريبة من جيحون انظر معجم البلدان ٣٩٥/٢.

٦- بخارى: من أشهر بلاد ما وراء النهر انظر: معجم البلدان ٣٥٣/١ مراصد الإطلاع ١٦٩/١

٧- خراسان: بلاد واسعة بداية حدودها من جهة العراق "أزاذوار" و "بيهق"، ونهاية حدودها مما يلي الهند "طخارستان"،و"سجستان" . انظر معجم البلدان ٣٥٠/٢.

٨- سمرقند: مدينة مشهورة ببلاد ما وراء النهر . انظر معجم البلدان ٢٤٦/٣.

٩- خجند : بضم أوله وفتح ثانية: بلدة مشهورة بما وراء النهر انظر : مراصد الإطلاع ٤٥٣/١.

١٠- بناكت: مدينة ببلاد ما وراء النهر انظر : معجم البلدان ٤٩٦/١ و مراصد الإطلاع ٢٣٣/١.

١١- هكذا تعرف بين العامة والصحيح "غزنين" وهي مدينة كبيرة في طرف خراسان انظر : معجم البلدان ٢٠١/٤ مراصد الإطلاع ٢ / ٩٩٣.

١٢- طوس بضم أوله: مدينة بينها وبين نيسابور عشرة أيام انظر: معجم البلدان ٤٩/٤.

الإمام منه ورفع مكانه، واستوطن مدينة "هراة"(١)، وتملك بها ملكاً، وأنجب أولاداً، وأقام بها حتى مات(٢).

١- هراة بالفتح: مدينة مشهورة من أمهات مدن خراسان انظر: معجم البلدان ٣٩٦/٥.

٢- انظر تفاصيل هذه الرحلات في : طبقات ابن السبكي ٣٥/٥ وفيات الأعيان ٢٤٩/٤، عيون الأنباء ٣٨/٣، مرآة الجنان ٩/٤، طبقات ابن قاضي شهبة ٨٢/٢، وطبقات الأسنوي ٢٦٠/٢، طبقات ابن هداية الله ص ٢١٧، تاريخ مختصر الدول ص ٢٤٠، المناظرات للإمام الرازي ص ٧، القسم الدراسي للمحصول ص ٦٤ ـ ٦٩.

المبحث الرابع

شيوخه وتلاميذه

شيوخه

أشهر اساتذة الإمام الرازي ثلاثة هم:

١ ـ والده ضياء الدين عمر(١) الذي تلقى عنه الكثير من العلوم والمعارف.

٢ ـ كمال الدين أحمد بن زيد السمناني الذي درس عليه الفقه.

٣ ـ مجد الدين الجيلي الذي تعلم منه الحكمة وعلم الكلام(٢).

تلاميذه:

تتلمذ على الإمام فخر الدين الرازي جم غفير من طلبة العلم، ومن أشهرهم :

١ـ ابراهيم بن علي بن محمد السلمي، المغربي، الحكيم، القطب المصري، امام العقليات، من مؤلفاته : شرح كليات القانون، قتل على يد التتار سنة ٦١٨(٣).

٢ ـ محمد بن الحسين بن عبدالله، تاج الدين، أبو الفضائل، الأرموي ، من مؤلفاته: الحاصل من المحصول توفي سنة ٦٥٦ هـ(٤).

٣ ـ عبدالحميد بن عيسى بن عمويه بن يونس بن خليل، شمس الدين، الخسرو(٥) شاهي، التبريزي(٦)، الشافعي، حكيم، فقيه، محدث، ولد سنة ٥٨٠

١ـ هو: عمر بن الحسين بن الحسن، ضياء الدين، أبو القاسم، الرازي، الشافعي، خطيب الري، كان متكلما، أصوليا، فقهياً، محدثاً، صوفياً، خطيباً، أديباً من مؤلفاته : غاية المرام في علم الكلام توفي سنة ٥٥٩ هـ له ترجمة في : طبقات ابن السبكي ٢٨٥/٤، معجم المؤلفين ٣٨٢/٧ .

٢ـ هؤلاء الثلاثة اتفقت موارد ترجمته على تلمذته عليهم فانظر مثلاً : طبقات الأسنوي ٣٦٠/٢،وابن هداية ص ٢١٧، والقسم الدراسي للمحصول ص ١٠٧.

٣ـ انظر ترجمته في الطبقات الكبرى ١٣٢/٨، حسن المحاضرة ٥٤٠/١.

٤ـ انظر ترجمته في : طبقات ابن السبكي ١٣٢/٨، هدية العارفين ١١/١، معجم الأطباء ص ٥٨.

٥ـ نسبة إلى قرية بينها وبين مرو يومان انظر معجم البلدان ٣٧١/٢.

٦ـ نسبة إلى تبريز : مدينة من أشهر مدن أذربيجان .انظر معجم البلدان ١٣/٢.

هـ من مؤلفاته : مختصر كتاب الشفاء لابن سينا توفي سنة ٦٥٢ هـ (١).

٤ ـ أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر، شمس الدين، أبو العباس، الخويي(٢)، الشافعي، الحكيم، الطبيب، المتكلم كانت ولادته سنة ٥٨٣ هـ ووفاته سنة ٦٣٧ هـ(٣).

٥ ـ محمد بن نصر الدين بن الحسين بن علي الانصاري، شرف الدين، أبو المحاسن، المعروف بابن عنين الشاعر، ولد سنة ٥٤٩ هـ وتوفي سنة ٦٣٠ هـ من مؤلفاته : مختصر الجمهرة، ومقراض الأعراض(٤).

١- انظر ترجمته في : البداية والنهاية ١٨٥/١٣، تاريخ مختصر الدول ص ٢٥٤، العبر ٢٢١/٥، طبقات السبكي ٦٠/٥.

٢- نسبة إلى خُوَيّْ: بلدة مشهورة بأذربيجان انظر : معجم البلدان ٤٠٩/٢، مراصد الإطلاع ٤٩٣/١.

٣- انظر ترجمته في : الطبقات الكبرى ١٦/٨، شذرات الذهب ١٣٨/٥.

٤- انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢١٤/٥ شذرات الذهب ٢٥٥/٥.

المبحث الخامس

«مؤلفاته الأصولية»

الحديث عن مصنفات الإمام فخر الدين الرازي طويل، ولقد سارت مصنفاته في الأقطار واشتغل بها الفقهاء، وحظيت باهتمام بالغ منقطع النظير.

يساعده على ذلك جلد عجيب على التتبع، وصبر لا يجارى فيه على البحث، فقد كان - رحمه الله - مثالاً للباحث المدقق، والعالم المحقق، يغوص وراء دقائق المسائل، ومعضلات الأمور، يستجلي الغامض، ويستكشف المجهول، ولم يكن مجرد هاوٍ يتصفح الكتب، أو يأخذ من العلم ما يناسب هواه ورغبته.

وقد جمع الله له خمسة أشياء: سعة العبارة، مع القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والإطلاع الذي لا مزيد عليه، والحافظة المستوعبة التي تعينه على ما يريد من تقرير الأدلة والبراهين(١).

ولذلك اتسعت معارفه، وتنوعت علومه، فكان أصولياً من كبار الأصوليين، وفقيهاً من الفقهاء، ومتكلماً من فحول المتكلمين و مفسراً من أئمة المفسرين، وفيلسوفاً، ولغوياً، ونحوياً، وشاعراً، وخطيباً، ومربياً، وطبيباً، وحكيماً.

ولذلك لقبه أصحابه الشافعية والأشاعرة "بالإمام" في سائر كتبهم الأصولية والفقهية والكلامية(٢).

وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصنفاته تزيد على مائتي مصنف في شتى العلوم(٣).

ولقد أشار إلى هذه الكتب الدكتور طه جابر العلواني وعرف بها جزاه الله خيراً (٤).

والذي يهمنا في هذه العجالة هو الإشارة إلى بعض مصنفات الإمام الرازي الأصولية سيما "المحصول في علم أصول الفقه" الذي هو الأصل الأول للكتاب الذي بين أيدينا.

١- انظر وفيات الأعيان ٢٤٨/٤.

٢- انظر : المحصول ٣٨/١ - ٤١.

٣- انظر : البداية والنهاية ٥٥/١٣.

٤- انظر القسم الدراسي للمحصول ص ١١٦ - ٢٦٦.

ومن هذه المصنفات ما يلي:ـ

١ ـ ابطال القياس

٢ ـ إحكام الأحكام.

٣ ـ الجدل.

٤ ـ رد الجدل.

٥ ـ الطريقة في الجدل.

٦ ـ الطريقة العلائية في الخلاف.

٧ ـ المحصل في أصول الفقه.

٨ ـ المعالم في أصول الفقه.

٩ ـ المنتخب أو منتخب المحصول.

١٠ ـ النهاية البهائية في المباحث القياسية.

١١ ـ المحصول في علم أصول الفقه(١).

وكتاب المحصول يعتبر من أهم كتب أصول الفقه، لأن الإمام جمع فيه حصيلة أهم كتب الأصول التي كتبت قبله، وهي البرهان لإمام الحرمين(٢)، والمستصفى للإمام الغزالي (٣)، والعمد للقاضي عبدالجبار بن أحمد(٤). والمعتمد لأبي الحسين البصري(٥).

فهذه الكتب الأربعة احتوت مسائل ومباحث هذا العلم على طريقة المتكلمين،

١ـ ذكرت هذه الكتب أكثر مصادر ترجمة الفخر الرازي فانظر مثلاً: الوافي ٢٥٥/٤، عيون الأنباء ٤٤/٣، هدية العارفين ١٠٧/٢ و طبقات ابن السبكي ٣٥/٥، مفتاح السعادة ١١٨/٢، طبقات ابن قاضي شهبة ٨٤/٢، تاريخ الحكماء ص ٢٩٢، مرآة الجنان ٧/٤، شذرات الذهب ٢١/٥.

٢ـ انظر ترجمته ص ١٣٣ .

٣ـ انظر ترجمته ص ٤١٤.

٤ـ انظر ترجمته ص ٦٥٥ .

٥ـ انظر ترجمته ص ٥٧

وبذلك أصبحت قواعد هذا العلم وأركانه(١).

وقد كان الإمام الرازي يحفظ منها كتابين هما: المستصفى، والمعتمد اضافة إلى اطلاعه على كتب الأصول الاخرى(٢).

لذلك إتجه لوضع كتاب شامل في هذا الفن، يهذب فيه مسائله، ويمهد قواعده، ويتناول ما تناولته الكتب الاربعة من مباحثه، فكان المحصول من اصول الفقه، مع مزايا يندر توفرها في غير كتب الفخر الرازي: من جودة الترتيب و وفصاحة العبارة، وعمق التدقيق، والاستقصاء في البحث(٣)وكان للإمام منهج متميز في التأليف من حيث التقسيم والتبويب(٤).

كل ذلك أكسب المحصول شهرة واسعة، فأقبل عليه الاصوليون ما بين دارسٍ له، وشارح، ومعلق، ومختصر.

وممن شرحه:

١ - الإمام شهاب الدين القرافي (٥) وسماه "نفائس الأصول في شرح المحصول(٦)".

٢ - الإمام شمس الدين الأصفهاني (٧) في كتابه العظيم "الكاشف عن المحصول (٨)".

وممن اختصره:

١- انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٥، القسم الدراسي للمحصول ص ٢٥٦.

٢- انظر نهاية السول ٤/١.

٣- انظر المحصول ٥٣/١، ٥٨.

٤- انظر الوافي بالوفيات ٢٤٩/٤.

٥- هو : أحمد بن ادريس بن عبدالرحمن بن عبدالله الصنهاجي، شهاب الدين، أبو العباس، القرافي المالكي ولد بمصر سنة ٦٢٦ هـ وتوفي بها سنة ٦٨٤ من مؤلفاته : الذخيرة في الفقه، ونفائس الاصول، والتنقيح وشرحه في أصول الفقه له ترجمة في الديباج المذهب ص ٩٢ روضات الجنات ص ٩١، معجم المؤلفين ١٥٨/١ و الشجرة الزكية ١٨٨/١ .

٦- هذا الكتاب يحقق في جامعة الإمام محمد بن سعود وقد تم تحقيق بعض أجزائه.

٧- هو: محمد بن محمود بن عباد العجلي، أبو عبدالله، شمس الدين الاصفهاني، الشافعي، كانت ولادته سنة ٦١٦ هـ ووفاته سنة ٦٨٨هـ من أشهر مؤلفاته، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، وغاية المطلب في علم المنطق له ترجمة في : طبقات الشافعية الكبرى ٣٤/٥، البداية ٣١٥/١٣، الفتح المبين ٩١/٢.

٨- قام بتحقيق هذا الكتاب عدد من طلاب الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

١ ـ تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي (١)، وسماه "الحاصل من المحصول (٢).

٢ ـ سراج الدين محمود بن ابي بكر الأرموي(٣)، وسماه "التحصيل من المحصول(٤)".

٣ ـ أمين الدين مظفر بن محمد التبريزي(٥) في كتابه الموسوم بـ "تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه(٦)".

٤ ـ شهاب الدين القرافي(٧) في كتابه المسمى "تنقيح الفصول في اختصار المحصول(٨)".

٥ ـ تلخيص المحصول لتهذيب الأصول للفاضل نجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد النَّخْجُوَاني "النقشواني" وهو المختصر الذي أحققه وسيرد الكلام عنه وعن مؤلفه قريبا إن شاء الله تعالى.

١- سبقت ترجمته .

٢- وقد حقق هذا الكتاب أحد طلاب جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراة.

٣- هو : محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد، سراج الدين، الأرموي ، الشافعي ، ولد سنة ٥٩٤هـ وتوفي سنة ٦٨٢ هـ من مؤلفاته : التحصيل من المحصول، وتلخيص الاربعين في أصول الدين له ترجمة في: طبقات ابن السبكي ١٥٥/٥، هدية العارفين ٤٠٦/٦.

٤- حققه الدكتور عبدالحميد أبو زنيد ونال به درجة الدكتوراة من جامعة الأزهر.

٥- هو: مظفر بن محمد بن اسماعيل بن علي، أبو الخير، أمين الدين، التبريزي كانت ولادته سنة ٥٥٨هـ ووفاته سنة ٦٢١ هـ من مؤلفاته: مختصر الوجيز في الفقه، وتنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه له ترجمة: في الطبقات الكبرى ١٥٦/٥، طبقات الاسنوي ٣١٤/١، طبقات ابن قاضي شهبة ص ٧٣، حسن المحاضرة ٤١٠/١.

٦- وقد حققه الدكتور حمزة زهير حافظ ونال به درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى.

٧- القرافي سبقت ترجمته لتو.

٨- هذا الكتاب ألفه شهاب الدين القرافي كمقدمة لكتابه "الذخيرة" في الفقه، ثم فصله عنه وشرحه والمختصر مع شرحه مطبوع في مجلد واحد عدة طبعات.

المبحث السادس

«وفاته وثناء الناس عليه»

وفاته:

وبعد حياة حافلة بالجد والنشاط والمثابرة والإنجازات العلمية الهائلة، أسلم الإمام فخر الدين الرازي روحه لبارئها في يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦هـ بمدينة هراة، وهكذا أفل نجم عالم قضى عمره في خدمة الدين والعلم فرحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته(١).

ثناء الناس عليه:

قال ابن السبكي عنه(٢): إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم(٣)".

وقال الأسنوي عنه(٤): "إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، صاحب المصنفات المشهورة(٥)".

وجاء في وفيات الأعيان: "فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل(٦)".

١- انظر النجوم الزاهرة ١٩٨/٦، العبر ١٨/٥، وفيات الأعيان ٢٥٢/٤، تاريخ مختصر الدول ص ٢٤٠

٢- هو: عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن تمام بن يوسف الانصاري، أبو نصر، تاج الدين السبكي، الشافعي، ولد سنة ٧٢٧ هـ بالقاهرة وتوفي بها سنة ٧٧١ هـ من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى، والإبهاج في شرح المنهاج، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له ترجمه في "البدر الطالع" ٤١٠/١، الدرر الكامنة ٤٢٥/٢، معجم المؤلفين ٢٢٥/٦.

٣- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٣/٥.

٤- هو: عبدالرحيم بن الحسن بن علي بن عمر، أبو محمد، جمال الدين الأسنوي، الشافعي، كانت ولادته سنة ٧٠٤ هـ ووفاته سنة ٧٧٢ هـ من مؤلفاته: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول له ترجمة في : معجم المؤلفين ٢٠٣/٥، الضوء اللامع ١٧١/٤، البدر الطالع ٣٥٢/١.

٥- طبقات الشافعية للأسنوي ٢٦٠/٢.

٦- وفيات الأعيان ٣٨١/٣.

الفصل الثاني

في

ترجمة مؤلف «التلخيص» الفاضل نجم الدين النقشواني

ويشتمل على تمهيد وسبعة مباحث:ـ

التمهيد	: في كشف اللثام عن هويته
المبحث الأول	: في اسمه ولقبه،وكنيته،ونسبته،وشهرته
المبحث الثاني	: في ولادته ونشأته
المبحث الثالث	: في رحلاته وطلبه للعلم
المبحث الرابع	: في شيوخه،وتلاميذه
المبحث الخامس	: في مذهبه،وعقيدته
المبحث السادس	: في أوصافه،وآثاره العلمية
المبحث السابع	: في وفاته

«تمهيد»

المؤلف كما هو مكتوب على أول ورقة من كتابه "التلخيص" النقشواني،وهو من علماء القرن السابع الهجري،كما يدل على ذلك قوله - عند كلامه على التراجيح الحاصلة في الإسناد -: "مثل من ينقل في زماننا بعد ستمائة وخمسين هجرية...."

وقد ذكره شهاب الدين القرافي في مطلع كتابه نفائس الأصول أثناء تعداد مصادره،حيث قال: "...وشرح النقشواني للمحصول" ونقل عنه كثيراً.

وذكره شمس الدين الأصفهاني في بداية كتابه الكاشف عن المحصول،ونقل عنه نقولاً كثيرة،الا أنه كان يلقبه بالفاضل نجم الدين النخجواني حيث يقول:"وقد تكلم على هذا الكتاب - أي المحصول - الفاضل نجم الدين النقشواني،في مؤلف له يسمى بالتلخيص ... فاذا قلت - في كتابي هذا - قال صاحب التلخيص فافهم منه الفاضل نجم الدين" مما يرجح أن مؤلف التلخيص هذا لقب بعدة ألقاب منها: الفاضل،ونجم الدين،والنخجواني،والنقشواني.

وذكره - أيضاً - ابن العبري في تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٢ - ٢٧٣ عند حديثه عن احداث سنة ٦٥٦ هـ.

كما ذكره عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين ٧٨/١ حيث ذكر أربعة أشخاص عرفوا بالنخجواني،أحدهم توفي سنة ١٣٣٤ هـ،والثاني توفي سنة ٩٢٠ هـ،والثالث توفي سنة ٧٣٠ هـ تقريباً،والرابع - وهو الذي ترجح عندي أنه صاحبنا - توفي في حدود سنة ٦٥١ هـ.

ولقد بحثت بعد ذلك على ترجمة مستفيضة تميط النقاب عن شخصيته،فلم أعثر على شيء في كتب السير والتاريخ والتراجم،سوى ما كتبه صاحبا تاريخ مختصر الدول ومعجم المؤلفين.

وأخيراً سطرت ما وقفت عليه من ترجمة لهذا الفاضل،وهي نتف يسيرة لا تشفي طالب العلم،كما ستجدها - إن شاء الله تعالى - عند قراءتك لهذه الرسالة،ولكن حسبي أنني إجتهدت ولكل مجتهد نصيب.

المبحث الأول

«اسمه،ولقبه،وكنيته،ونسبته،وشهرته»

اسمه: ـ

أحمد بن أبي بكر بن محمد (١).

لقبه:ـ

لقب بالفضل،والفيلسوف،والطبيب ، لما قام به من تصنيفات علمية في شتى الفنون.

ولقب بنجم الدين،وهو من الألقاب العلمية التي كانت تطلق على العلماء المبرزين(٢).

كنيته:ـ

لم تذكرها الكتب التي ترجمت لحياته.

نسبته:ـ

النخجواني وهي نسبة إلى نَخْجُوان"بالفتح ثم السكون وجيم مضمومة وأخره نون. وبعضهم يقول: نَقْجُوان: بلد بأقصى أذربيجان،وتسمى - أيضاً - نشوى(٣) وقد شاركه في هذه النسبة جماعة من العلماء من أشهرهم: محمد بن علي بن خداد النخجواني،الفقيه، المتوفى سنة ١٣٣٤ هـ(٤).

ومنهم: نعمه الله بن محمود النخجواني،المعروف بعلوان،توفي سنة ٩٢٠هـ(٥).

---

١ هكذا في معجم المؤلفين ١٧٨/١.

٢- انظر: صبح الأعشى ٤٨٩/٥،الألقاب الإسلامية للدكتور حسن باشا ص ٣٦٠.

٣- انظر معجم البلدان ٢٧٦/٥،مراصد الإطلاع ١٣١٣/٣

٤- انظر ترجمته في: الإعلام ١٩٥/٧،معجم المؤلفين ٦/١١.

٥- انظر ترجمته في هدية العارفين ٤٩٧/٢،الشقائق النعمانية ص ٢١٤،الأعلام ١٢/٩،كشف الظنون ص١٨٩.

ومنهم: هندوشاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبي النخجواني توفي في حدود ٧٣٠ هـ(١).

شهرته:ـ

النقشواني،ولا أدري نسبته الى أي شيء اللهم الا أن تكون نسبة الى نقجوان على غير قياس،وقد قلبت الجيم شيناً من باب التخفيف.

١ـ انظر: ترجمته في معجم المؤلفين ١٥٥/١٣،ايضاح المكنون ٥٩٨/٢.

المبحث الثاني

ولادته ونشأته

ولادته:

لم أقف على تاريخ ولادته ولا المكان الذي ولد فيه،غير أن الذي ظهر لي من نسبته الى "نخجوان" أنه ولد فيها ونشأ وترعرع بها.

نشأته:

لم يحدثنا أحد من المترجمين والمؤرخين لحياته عن سيرته الأولى التعليمية أو الإجتماعية،فلا ندري كيف كان تعليمه الإبتدائي؟

ولا كيف كانت حياته الإجتماعية ؟ ولا أي علم عن عائلته وأفراد أسرته،والسبب في ذلك ـ والله أعلم ـ ما حدث في القرن السابع الهجري من حروب مدمرة ضاع بسببها الكثير من المصادر والمراجع التي يمكن أن تحدثنا عن أهل ذلك العصر بالتفصيل(١).

١ـ لمعرفة الأوضاع السياسية في القرن السابع الهجري انظر: الكامل لابن الاثير ٣٢٩/٩، تاريخ التمدن الإسلامي ١٠٤/٤، البداية والنهاية ١٧٩/١٣، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ص ٥٣٩، دول الإسلام ١٢٠/٢، المختصر من أخبار البشر ١٩٣/٣،تاريخ الإسلام ٣٠٩/٤.

المبحث الثالث

«رحلاته وطلبه للعلم»

بعد أن تعلم الفاضل نجم الدين النقشواني الكثير من العلوم العقلية والنقلية ببلدته: "نخجوان" على ايدي علمائها، سار في الآفاق وطوف في المدن وحواضر العالم الإسلامي،ودخل الروم(١).

وولي المناصب الكبار،ثم كره كدر الولاية ونصبها،فارتحل الى الشام (٢). وفي حلب(٣). حط عن عاتقه عصى الترحال وطاب له المقام(٤).

ولابد أن يكون صاحبنا قد قابل في رحلاته هذه الكثير من العلماء والمشايخ وتلقى على ايديهم العلوم والمعارف،حتى صار حكيماً، منطقياً،متكلماً، طبيباً، مشاركاً في العلوم الشرعية.

ولم يكن النقشواني أول راحل في طلب العلم،بل كان ذلك ديدن علمائنا الأوائل،لعلمهم أن الرحلة في طلب العلم لابد منها لاكتساب المعرفة وإكتمال العلم.

وقد حث القرآن الكريم على الرحلة في طلب العلم يقول الله - تعالى -: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

١- الروم: جيل معروف،في بلاد واسعة تضاف اليهم فيقال بلاد الروم،ويحد بلادهم من مشارقهم وشمالهم الترك والروس والخزر،ومن جنوبهم الشام والإسكندرية. ومن مغاربهم البحر والاندلس،وكانت انطاكية معقل ملكهم الى أن نفاهم المسلمون الى أقصى بلادهم.
انظر: معجم البلدان ٩٧/٣، ومراصد الإطلاع ٦٤٢/٢.

٢- الشام: البلد المعروف وكان اسمها الأول "سورية" وحدها من الفرات إلى العريش طولاً،ومن جبلي طيء الى بحر الروم عرضاً، ومن أشهر مدنها منبج وحلب وحماة وحمص ودمشق وبيت المقدس وعكا وصور وعسقلان.
انظر معجم البلدان ٣١١/٣، مراصد الإطلاع ٧٧٥/٢و معجم ما استعجم ٧٧/٣.

٣- حلب: بالتحريك مدينة مشهورة بالشام،واسعة كثيرة الخيرات،طيبة الهواء،وهي قصبة جند قنسرين، وبها مقام لإبراهيم الخليل - عليه السلام - ومن حلب الى قنسرين يوم،والى منبج يومان. انظر: معجم البلدان ٢٨٢/٢،مراصد الإطلاع٤١٧/١.

٤- انظر: تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٢.

وليذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"(١).

كما رغبت السنة المطهرة في ذلك يقول - ﷺ -:- من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهل الله له به طريقاً الى الجنة..." رواه مسلم(٢).

ولقد بين علماؤنا وسلفنا الصالح فوائد الرحلة العلمية.

يقول الإمام الشافعي(٣). - رحمه الله -:

تغرب عن الأوطان في طلب العلا وسافر ففي الأسفار خمس فوائد
تفريج همٍّ، واكتساب معيشة وعلم، وآداب، وصحبة ماجد(٤)

ويقول حاجي خليفة(٥) - في مقدمة كتابه كشف الظنون -: "إن الرحلة في طلب العلم مفيدة،وسبب ذلك: أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه من المذاهب،تارة علماً وتعليماً والقاء،وتارة محاكاة تلقيناً بالمباشرة،إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين اشد إستحكاماً وأقوى رسوخاً، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكة ورسوخها.."(٦).

١- الآية ١٢٢ من سورة التوبة.

٢- انظر صحيحه ٢٠٧٤/٤.

٣- انظر ترجمته ص ٢٣٠.

٤- انظر: ديوان الإمام الشافعي للزعبي ص ٤١.

٥- هو: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني،الرومي،الحنفي،الحلبي،المعروف بحاجي خليفة،كانت ولادته سنة ١٠١٧هـ ووفاته سنة ١٠٦٧ هـ- من أشهر مؤلفاته: كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون،وتحفة الكبار في أسفار البحار.

له ترجمة في: الاعلام ٢٣٧/٧، دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٥/٧.

٦- مقدمة كشف الظنون ص ٤٢ - ٤٣".

المبحث الرابع

«شيوخه وتلاميذه»

من البدهي أن يكون لمصنفنا شيوخ أخذ عنهم الفقه والاصول والحكمة والمنطق والكلام والطب وغير ذلك من العلوم التي اشتهر بها كما أنه لابد وأن يكون قد تتلمذ على الشيخ خلق كثير من طلاب العلم.

الا أن المترجمين لحياته لم يشيروا إلى أحد اساتذته ولا الى أحد تلاميذه.

بل اغفلوا هذا الجانب كما اغفلوا جوانب كثيرة من حياة هذا العالم الفاضل.

المبحث الخامس

«مذهبه وعقيدته»

مذهبه:

لم تذكر مصادر ترجمته مذهب النقشواني الفقهي،ولكن.الذي ظهر لي أنه شافعي المذهب،وذلك لأنه قد جرت عادة الناس في ذلك العصر أن يختار الواحد منهم اذا أراد شرح أو تلخيص كتاب أحد كتب المذهب،وكان من النادر أن يشرح حنفي مثلاً كتاب شافعي،أو يلخص حنبلي مثلاً كتاب مالكي،وكتاب المحصول كما هو معلوم صاحبه شافعي المذهب.

بالإضافة الى ذلك انه كان كثيراً ما يدافع عن الإمام الشافعي ويرجح أقواله لاسيما في باب الناسخ والمنسوخ فقد دافع عنه دفاعاً عجيباً.

عقيدته:

المطلع على كتابه "التلخيص" يدرك أنه أشعري العقيدة،ويدل على أشعريته قوله (١):" قد علمت أن حكم الله قديم وأزلي، و كلامه المعنوي قديم أزلي ذاتي"،وذلك إشارة إلى ما عند الاشاعرة من الكلام النفسي.

وقوله (٢): - أيضاً - "الشرع أطلق لفظ اليد على القدرة ......" وذلك هو مذهب الأشعرية في تأويل الصفات.

النقشواني ومذهب التناسخ:-

قال ابن العبري (٣) في تاريخه ص ٢٧٢ "كان شديد الميل الى مذهب

١- انظر ص ٤٨٥

٢- انظر ص ٢٥١.

٣- هو: غريغوريوس بن هارون الملطي السرياني، المعروف بابن العبري،جمال الدين، أبو الفرج ، طبيب ، مؤرخ، حكيم ، ولد في ملطية من أعمال ديار بكر سنة ٦٢٣ هـ وتوفي في مراغة سنة ٦٨٥ هـ من مؤلفاته : تاريخ مختصر الدول، وشرح قانون الطب لابن سينا له ترجمة في: الاعلام ٣٠٨/٥، معجم المؤلفين ٣٩/٨، كشف الظنون ١٦٣٦/١، ايضاح المكنون ١٥٣/١.

التناسخ(١)..."

ونسب هذا المذهب الى النقشواني - أيضاً- شمس الدين الاصفهاني،وذلك أثناء رده على بعض اعتراضات النقشواني وقد نبهت على ذلك أثناء التحقيق،ولكن لاجل معرفة حقيقة الأمر أذكر بعض كلام النقشواني ثم أردفه بتعليقات الاصفهاني عليه.

قال النقشواني - عند كلامه عن الحقيقة الشرعية:- "نظر الراسخين في الألفاظ الشرعية،واستعمال تلك الالفاظ في معانيها الغامضة من وجه آخر - وهو أنهم قالوا: إن الواضع للغات هو الله - تعالى - وهو العالم بمسميات هذه الألفاظ وحقائقها،ثم إنه يفهم تلك المعاني عباده من البشر على قدر قوتهم واستعدادهم لفهم تلك المعاني،بحسب اختلاف أشخاصهم،وانقلاب كل شخص في الأطوار،ففي بدو الأمر لا يستعد كل أحد الى فهم تلك المعاني الغامضة التي هي مسميات أكثر الألفاظ.... ثم قال: ولما كانت النفس مختلفة بالجبلة في استعداداتها،وكذا في أزمنة كمال الإستعداد: لاجرم نجد طبقات الناس مختلفين في فهم معاني خطاب الشرع. وكمال النفس وقوتها لا يبعد أن يبلغ الى البطن السابع من بطون معاني القرآن،لكن ذوق هذا الكلام لا يليق بكل فقيه ولا بكل أصولي،بل هذا يدرك بنوع آخر من الفقه والأصول. انتهى كلام صاحب التلخيص.

وقال الأصفهاني معقباً عليه: إعلم أن هذا الكلام رمز من قائله الى مذهب التناسخية وحاصله: أن الأرواح البشرية انما تكمل بعد انتقالات كثيرة من بدن إلى بدن،ففي بدء الأمر لضعفه لا يستعد لفهم معنى كلام الله - تعالى -.... إلى أن قال: "والى هذا المعنى أشار بقوله: "إن هذا المعنى انما يدرك بذوق

١- أي: أن الارواح تنتقل بعد مفارقتها الاجساد الى أجساد أخر،وإن لم تكن من نوع الاجساد التي فارقتها،ويكون ذلك على سبيل الثواب والعقاب، ومن القائلين بذلك أبو مسلم الخراساني ،ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب. وهو قول القرامطة والدهرية انظر: التعريفات ص ٦٨ الفرق بين الفرق ص ٢٧٠، الملل والنحل ٩١/٢ والفصل لابن حزم ٩٠/١.

آخر، وأصول أخر وفقه أخر... ثم قال: ولقد يتعجب الناظر في هذا الكتاب في أنه كيف يدل هذا اللفظ على مذهب التناسخية، فلا يتعجبن؛ فان صاحب الاشكالات حصل به احتماعات كشفت عن مذهبه،وتحققنا منه: أنه يعتقد ذلك،وله مصنف في تصحيح هذا المذهب الفاسد انتهى كلام الأصفهاني(١).

وقال النقشواني عند الكلام عن التكليف بالمحال: "والجواب عن هذا يتوقف على أسرار غامضة يتعسر شرحها بالتفصيل - هاهنا- لكنا نشير اشارة خفية إلى ذلك فالمحقق لا يخفى عليه الرمز،وذلك: لأن ما يكون إمتناعه لا لذاته بل للغير لا يبقى الإمتناع أبد الآباد،لإمكان انفكاك ذلك الغير واجتماع سبب الوقوع في بعض الأطوار والأزمان وإن لم يقع في زمان معين،ثم قد علمت أن المخاطب بالإيمان هو الروح والنفس الباقية...إلخ.

وعقب الأصفهاني على هذا بقوله: اعلم أنه يشير بهذا الرمز وهذه الأسرار الى التناسخ،وافشاء سره أن نقول: إن المخاطب هو الروح والنفس وهما بمعنى واحد في هذا الموضع،وأن النفس التي لم يقدر ايمانها مدة تعلقها بهذا البدن المخصوص ؛ فانه وإن لم يحصل لها الإيمان في هذه المدة وفي هذا الطور،إلاّ أن استحالة إيمان هذه الروح لما لم يكن استحالة بالذات،بل بالغير،فتلك الإستحالة لابد وأن تزول بانتقال هذه الروح من جسد إلى جسد،ولابد من الإنتهاء من الإنتقالات الى الإنتقال الى جسد يحصل لها الإيمان حال تعلقها بهذا البدن.... ثم قال: هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السر،ونحن انما فهمنا هذا السر لكون هذا المعترض كان معاصرها،وإختياره مذهب التناسخية(٢)".

هذا ما ذكره الأصفهاني عن النقشواني من القول بالتناسخ،ومن قبله ابن العبري، وكلاهما - أي العبري والأصفهاني - من علماء القرن السابع

١- الكاشف عن المحصول ص ٥٥١ - ٥٥٣ تحقيق سعد محمد ابراهيم.

٢- الكاشف عن المحصول ص ١٠١٦ تحقيق ابراهيم نورين ابراهيم.

الهجري،وقد قيل قديماً: إن علماء عصر واحد لا ينبغي سماع كلام بعضهم في بعض،وان كان كل واحد حجة وثقة(١).

ولايبعد أن يكون ما ذكراه عن النقشواني من حسد الأقران وتنافس الأنداد،خاصة الأصفهاني الذي كانت بينه وبين النقشواني محاورات ومناظرات(٢).

والكتاب الذي ذكر أن النقشواني ألفه في تصحيح هذا المذهب الفاسد لم استطع الإهتداء اليه، حتى يمكن أن أقطع بصحة هذه الدعوى،وكتاب التلخيص ليس فيه ما يدل على مذهب التناسخية صراحة كما اعترف بذلك الأصفهاني بقوله: "لقد يتعجب الناظر في هذا الكتاب أنه كيف يدل هذا اللفظ على مذهب التناسخية...".

وعلى فرض صحة ما نسب من الإنحراف والزندقة الى النقشواني،فقد تحامل الأصفهاني على النقشواني كثيراً وشدد في الرد عليه،مع أنه كان يستطيع أن يبين الخطأ الذي وقع فيه النقشواني بدون تشنيع عليه.

ثم اعلم: أن النقشواني ليس هو أول عالم يتهم في عقيدته،بل هناك جم غفير من العلماء إتهم بالأنحلال وفي مقدمتهم صاحبه الإمام الفخر الرازي(٣).

١- انظر معيد النعم ص ٦٢.

٢- انظر: الكاشف ص ٩٥٩ تحقيق سعد محمد ابراهيم وفيه يقول الأصفهاني: "ان الله جمعنا واياه في زمان واحد في بلاد مختلفة،واجتمعنا في مباحثات ومناظرات ومحاضرات ومحاورات...".

٣- انظر ميزان الإعتدال ٢٤٠/٣،سير أعلام النبلاء ٥٠١/٢٠،تاريخ مختصر الدول ص ٢٤٠.

المبحث السادس

«أوصافه،وآثاره العلمية»

أوصافه:

لا يعرف أي شيء عن أوصاف النقشواني الخَلْقية،أما أوصافه الخُلُقية العلمية،فقد كان - يرحمه الله - متدينا،فاضلاً،عالماً،حكيماً،طبيباً فيلسوفاً،متكلماً نظاراً،أصولياً، فقيهاً.

يقول ابن العبري: "ومن حكماء هذا الزمان - يعني القرن السابع الهجري - نجم الدين النخجواني،كان ذا يد قوية في الفضائل،وعارضة عريفة في علوم الأوائل تفلسف في بلاده..."(١).

ويقول عمر رضا كحاله:"أحمد النخجواني عالم بالطب"(٢).

آثاره العلمية:

وهي عبارة عن مناظرات ومحاضرات،ومصنفات في علوم شتى،ففي الطب ألف كتاب "حل شكول القانون" الذي رد فيه على ابن سينا(٣) واستدرك عليه في كتابه القانون في الطب،وهو من الكتب المعتبرة،وقد اشتمل على قوانين الطب الكلية والجزئية وقد شرح كلياته السامري،جمع فيه ما قاله الإمام الرازي في شرحه للكليات،وماقاله القطب المصري في شرحه لها أيضاً(٤).

وله في المنطق كتاب شرح منطق الإشارات،وهو عبارة عن مؤاخذات على كتاب الإشارات في المنطق لابن سينا الذي شرحه الرازي بقال

١- تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٢.

٢- معجم المؤلفين ١٧٨/١

٣- هو: أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا،يلقب بالشيخ الرئيس،طبيب،شاعر،فيلسوف،كانت ولادته سنة ٣٩٠ هـ،ووفاته سنة ٤٢٨ هـ من مؤلفاته: القانون في الطب،والإشارات في المنطق . له ترجمة في: شذرات الذهب ٢٣٤/٢، وفيات الأعيان ٢١٤/١،معجم المؤلفين ٢٠/٤،كشف الظنون في ص ١٩٢٩.

٤- انظر معجم المؤلفين ١٧٨/١،كشف الظنون ١٣١١/٢-١٣١٢،ايضاح المكنون ٢١٩/٣

وأقول،وطعن فيه بنقص أو معارضة،وبالغ في الرد على صاحبه،ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه "جرحاً"(١).

وله - أيضاً- مؤاخذات على كتاب كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في المنطق،للأفضل الخونجي(٢)،وقد تناول الخونجي بالاستنقاص وزيف أقواله(٣).

وله في أصول الفقه هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

١- انظر: تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٢ و كشف الظنون ١/٩٤.

٢- هو: أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبدالملك،أبو عبدالله،الخونجي،الشافعي ،حكيم،منطقي،طبيب،ولد سنة ٥٩٠ هـ وتوفي سنة ٦٤٩ هـ له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى ٥/٤٣،حسن المحاضرة ١/٥٤١،الذيل على الروضتين ص ١٨٢، شذرات الذهب ٥/٢٣٦،الوافي بالوفيات ٥/١٠٨.

٣- انظر: تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٣.

المبحث السابع

«وفاته»

لقد إستوطن الفاضل نجم الدين النقشواني مدينة حلب وأقام بها في دار اتخذها لسكناه منقطعاً لا يمشي الى مخلوق،ولكن يُمْشَى إليه،حتى لقى وجه ربه في حدود سنة ٦٥١ هـ،فرحمه الله رحمة واسعة،وأجزل له الأجر والثواب (١).

١- انظر تاريخ مختصر الدول ص ٢٧٣،معجم المؤلفين ١٧٨/١.

الفصل الثالث

في

دراسة كتاب «التلخيص» للفاضل نجم الدين النقشواني

ويتضمن سته مباحث:ـ

المبحث الأول : في اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المبحث الثاني : في سبب تأليف الكتاب، ومنهج المؤلف فيه.

المبحث الثالث : في المآخذ على الكتاب.

المبحث الرابع : في نماذج من آرائه الأصولية.

المبحث الخامس : في مصادر الكتاب والكتب التي نقلت عنه

المبحث السادس : في وصف المخطوطة

المبحث الأول

«اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف»

أ- اسم الكتاب : -

اسمه «تلخيص المحصول لتهذيب الأصول» كما أفصح عن ذلك المؤلف نفسه في مقدمته - حيث قال : «.... فلا جرم سميت كتابي هذا بتلخيص المحصول لتهذيب الأصول»

وقد إختصر بعض الكاتبين في أصول الفقه هذا الإسم فسماه «التلخيص» كما فعل الأصفهاني في كتابه الكاشف عن المحصول.

ومما يجدر ملاحظته أنه يوجد كتاب باسم «التلخيص» لإمام الحرمين، ينقل عنه كثيراً الزركشي(١) في البحر المحيط وإبن السبكي في الإبهاج.

ب - توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف:-

هذا الكتاب لم يصرح مؤلفه باسمه لا في بدايته بأن يقول : قال العبد الفقير فلان بن فلان، ولا في نهايته بأن يقول : تم الكتاب بيد مؤلفه فلان بن فلان، ولا في ثناياه كما هي عادة أكثر المؤلفين.

وإنما كتب على الورقة الأولى : «تلخيص المحصول لتهذيب الأصول الحنيفية للنقشواني»، وهذا لا يخلو من شبهة لاحتمال أن يكون ذلك من وضع النساخ. كما أن موارد ترجمته لم تذكر له كتاباً إسمه «تلخيص المحصول في أصول الفقه»، ولهذا وغيره قال مفهرس المكتبة الأزهرية : تلخيص المحصول مجهول المؤلف.

وبتوفيق الله تعالى إستطعت أن أصل الى معرفة مؤلف «تلخيص المحصول عن طريق النصوص الكثيرة المنقولة من هذا الكتاب في كتب

١- هو : بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، أبو عبدالله، محدث، فقيه أصولي، فاضل توفي سنة ٧٩٤ هـ من مؤلفاته الاصولية : البحر المحيط له ترجمة في : شذرات الذهب ٦ /٣٣٥ الدرر الكامنة ٣/٣٩٧، طبقات ابن قاضي شهبه ٣/١٢٧.

الأصول الأخرى المتأخرة عنه، فقد نقل الأصفهاني كثيراً عن صاحب التلخيص في كتابه الكاشف عن المحصول، وذكر في مطلع كتابه هذا : أن مقصوده بصاحب التلخيص هو الفاضل نجم الدين النخجواني، ونقل عن النقشواني نقولاً كثيرة ـ أيضاًـ القرافي في كتابه نفائس الأصول، وقد جمعت هذه النقول الكثيرة وقارنت بينها وبين ما جاء في كتاب التلخيص فوجدتها مطابقة لما في كتاب التلخيص،عند ذلك قطعت بنسبة كتاب «تلخيص المحصول لتهذيب الأصول» الى مؤلفه الفاضل نجم الدين النخجواني «النقشواني» وقد أشرت إلى أماكن النصوص المنقولة أثناء التحقيق.

المبحث الثاني
«سبب تأليف الكتاب ومنهج المؤلف فيه»

أولاً : سبب تأليف التلخيص:

بين المؤلف في فاتحته أن السبب في تأليف الكتاب : هو أن الكتب المؤلفة في هذا الفن غير خالية عن الإنحراف عن الحق، وأن كتاب المحصول هو المتداول في زمانه، وأنه أكثر الكتب انحرافاً، فلخصه وأظهر ما فيه من الإنحراف.

ثانيا منهج المؤلف في التلخيص:-

التلخيص معناه : التقريب والإختصار، يقال : لخصت القول أي : اقتصرت فيه واختصرت منه مايحتاج اليه.
والتلخيص معناه - أيضاً- : التبيين والشرح، ويقال لخصت الشيء : إذا استقصيت في بيانه وشرحه وتحبيره(١).
والتهذيب معناه : التنقية، يقال : هذب الشيء - يهذبه هَذْباً أي : نقاه وأخلصه ،وقيل : أصلحه(٢).
هذا وقد بين الفاضل نجم الدين النقشواني - رحمه الله - منهجه الذي سار عليه في كتابه "تلخيص المحصول لتهذيب الأصول" في مقدمته حيث قال : "ثم إني وجدت الكتب المؤلفة في هذا الفن المشهور غير خالية عن الإنحراف عن الحق والعدول عن الصواب وخاصة فيما يتعلق بالمقدمات المذكورة في أوائل الكتب كالاساس، وأمثل هذه الكتب : كتاب المعتمد لابي الحسين البصري لخلوه عن التطويل في

١- انظر مختار الصحاح ص ٢٤٨، لسان العرب ٨٦/٧- ٨٧.
٢- انظر مختار الصحاح ص ٢٨٩، لسان العرب ٧٨٢/١.

هذه المقدمات، لكن المتداول في زماننا هذا كتاب المحصول للشيخ الإمام فخر الدين ابن الخطيب ـ رحمه الله ـ وهو إن نقل أكثر ما في كتابه عن المعتمد وغيره من المستصفى وكتاب البرهان، لكن الإنحراف في تصرفاته أكثر. فأحببت أن انظر في هذا الفن وأظهر ما فيه من الإنحراف لمن له فطنة سليمة وفكرة مستقيمة، وخصصت كتاب المحصول فيه لكثرة تداوله بين أهل العصر، فحيث وجدت الإنحراف نقلت عبارته، وتكلمت عليها، وبينت وجه الإشكال، ثم لخصت ما هو الحق في مثله: فلا جرم سميت كتابي هذا بتلخيص المحصول لتهذيب الأصول. ثم إن أخر الله في الأجل ووفق، جمعت ما صح بالنظر في كتاب على سبيل الإختصار، يحتوي على اللباب المختار، وبالله المستعان في تيسير ما طلبت وتتميم ما قصدت، وعليه التكلان، به التوفيق.

اعلم : أن مؤلف كتاب المحصول قسم البحث فيه الى فنون وعبر عن كل فن في أوله بالكلام في ذلك الفن فقال : الكلام في المقدمات ثم أردفه بالكلام في اللغات، وهكذا إلى أن استوفى أقسام الفنون، ونحن ننظر على الترتيب الذي رتبه.

لكنا نقول : الإضطراب في القسم الأول ـ وهو الكلام في المقدمات ـ كبير، ويحوج ذلك الى تفتيش و تلخيص أكثر، فالضرورة تدعو إلى مناقشته ومحاققته في أكثر ما ذكره، حتى يحصل ما هو المقصود: فلا جرم تجب مناقشته ومعارضته في مفهومات ألفاظه وتقسيماته وما ذكره حدوداً وحججاً بالتفصيل، ولكنا سائر الأمور لا نشدد إلى هذا الحد في البحث عن عبارته وبيان عثرته وغلطه، بل نقتصر على مقصود المسألة والقاعدة، وأما في هذه المقدمات، فلا بد من التشديد في كل فصل وتتبع كلامه وعبارته» اهـ

ومن خلال هذا النقل واستقراء وتتبع مباحث ومسائل هذا الكتاب يمكن أن نوجز أهم ملامح منهجه وطريقته في النقاط التالية:ـ

١ ـ الإستقصاء في البحث والتفتيش عن عبارة الإمام الرازي ـ خاصة فيما يتعلق بالمقدمات ـ وبيان عثرته وزلته.

٢ ـ اذا وقف على ضعف في دليل الرازي أو تعريفه شرحه وبين وجه ضعفه ثم يشير إلى ما هو الصواب عنده، وربما ينفرد برأي لم يسبقه إليه أحد.

٣ ـ تنقيح المباحث والمسائل الاصولية الواردة في كتب أصول الفقه عامة، وفي كتاب المحصول خاصة ،وحذف مالا يحتاج اليه والإقتصار على ما يحتاج إليه.

٤ ـ لم يقتصر على مناقشة آراء الإمام بل ناقش آراءه وآراء غيره من العلماء كالغزالي وامام الحرمين وأبي الحسين البصري.

٥ ـ أحياناً يقدم مقدمة قبل الشروع في معارضاته ومناقشاته.

٦ ـ اذا نقل عن أحد العلماء أشار الى الكتاب الذي نقل عنه غالباً.

٧ ـ رتب الكتاب على ترتيب المحصول من حيث الأبواب والفصول والمسائل.

٨ ـ من طريقته النقل الحرفي ولكنه أحياناً ينقل بالمعنى.

٩ ـ من منهجه أنه لا يذكر المتن بكامله، بل يذكر طرفاً منه ويكتفي بقوله:

إلى آخره، ويشير إلى الأصل "المحصول" بـ "قال" والى التلخيص بـ "أقول".

١٠ ـ أحياناً يذكر بعض فقرات المتن أثناء المناقشة.

المبحث الثالث

«المآخذ على الكتاب»

من الصعب جداً أن ينقد باحث مبتدي، مثلي عمل عالم منتهٍ مثل النقشواني، وبعد تردد رأيت ابداء ما خطر ببالي من ملاحظات على هذا الكتاب أثناء التحقيق وهي على النحو التالي:ـ

أولاً: أن المؤلف أغرق الكتاب بالمباحث الكلامية، وذلك لغلبة العلوم العقلية عليه: كعلم الكلام والمنطق و الجدل.

ثانياً: أن المؤلف شدد في الرد على الإمام الرازي ،واستعمل بعض الألفاظ اللاذعة نحو: هذا خبط، وهذا اضطراب و هذا فحش ونحو ذلك.

ثالثاً: أن المؤلف لا يذكر من المتن الا كلمة أو كلمتين غالباً وفي بعض المواضع لا يذكر الا عنوان المسألة فقط، ثم يسترسل في ايراد الاعتراضات وربما لا يتضح موضوع الكلام الا بالرجوع الى المحصول، مما اضطرني الى اثبات النص الكامل في الهامش في غالب الأحوال.

رابعاً: أن المؤلف أدرج ضمن مباحث هذا الكتاب بعض الأمور المخالفة لمذهب علماء السنة ومن ذلك:

١ ـ أنه فسر الفائدة بغير معناها المتبادر المشهور في قوله ـ عند الكلام على مسألة شكر المنعم ـ : "الشكر لفائدة ترجع إلى المشكور،ولفائدة تعود ـ أيضاً ـ إلى العبد الشاكر، أما إلى الشاكر فذلك ظاهر ؛ لان الشكر على المعنى الذي فسرناه يتضمن السعادة الدائمة والحياة الباقية والإبتهاج بلقاء الرب والتمتع بنعيم الجنه، وأما الفائدة العائدة إلى المشكور، لان الشكر على هذا التفسيريفضي إلى حصول المقصود المطلوب من ايجاد الخليقة، وحصول هذا المطلوب فائدة عظيمة وقد رددت على ذلك في موضعه.

٢ ـ أنه ذكر : أن الحكمة من الإيجاد هو الوصول إلى كمالات الروح وفوائد نفسانية ولذات عقلية وسعادات أخروية، ومطلوب الخالق من الإيجاد معرفة أسراره وغموض حكمته في الخلق وكمال علمه وقدرته. وقد كرر ذلك غير مرة

ونبهت عليه أثناء التحقيق.

٣ ـ أنه يرى أن الذات مع الصفات شيء واحد، وهذا تصريح بنفي الصفات كما هو مذهب المعتزلة والفلاسفة، كما في قوله ـ عند الكلام على الحقيقة الشرعية : «إن البراهين العقلية دلت على أن الله ـ تعالى ـ حي عالم قادر مريد، وأن هذه المفهومات المتعددة المتخالفة في الذهن لابد وأن تكون متحدة في الخارج، والمرجع إلى الذات، ولا امتناع في ذلك.».

خامساً: أن المؤلف وقع في بعض الأخطاء اللغوية ومن ذلك :

أ ـ كثيراً ما يقول : «لابد وأن» بإضافة الواو، مع أن حذفها في نحو هذه العبارة واجب لغة، وإن كان سائغاً في تعابير المناطقة، وقد نبهت على ذلك أثناء التحقيق.

ب ـ درج المؤلف في هذا الكتاب على عدم الإتيان بالفاء في جواب «أما» و «لما» و «إذا» و «إن» مع أن الأفصح الإتيان بها وقد تكرر ذلك في مواضع كثيرة جداً، وقمت أثناء التحقيق بالتنبيه على بعض تلك المواضع.

المبحث الرابع
«نماذج من آرائه الأصولية»

تقدم أن طريقة الفاضل نجم الدين النقشواني - رحمه الله في كتابه التلخيص أنه إذا رأى الإنحراف عن الحق أو العدول عن الصواب في كتاب المحصول نقل عبارته وتكلم عليها وبين وجه الإشكال ثم يلخص ما هو الحق في مثله، مستعملاً عبارة : والحق أن يقال، أو الأولى أن نقول ونحوذلك وكان كثيرا ما يختار رأياً آخر غير الذي تصدى الإمام لإفساده يبتدعه، وربما ينسب الرأي الذي إنفرد بإختياره إلى من تقدمه من الخصوم، ومن تلك الآراء ما يلي:ـ

أولاً: يرى أن الفقه المستعمل في عرف العلماء هو: "العلم بالحكم الشرعي، المتعلق بأفعال المكلفين، المفهوم من خطاب الشارع المتضمن للإقتضاء أو التخيير حقيقة أو تقديراً، في خصوص وقائعهم، لإصلاح معاشهم المتوجه إلى المعاد بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة".

ثانيا: عرف النظر بأنه : "ترتيب أمور خاصة في الذهن متصورة أو مصدق بها تصديقا علمياً أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً ترتيباً خاصاً له هيئة خاصة ليتوصل بها إلى أمر آخر".

ثالثا: اختار في تعريف العلم بأنه : "كون الشيء واضحألشيء كما هو وضوحاً مع ثقة تامة إما لذاته وإما فائضاً عليه لوجود سببه الخاص فيه".

رابعا: يرى أن الواجب هو : "ما يستحق العقاب على تركه من جهة الشارع عاجلاً أو آجلاً".

خامساً: عرف الكلمة والكلام بقوله: "كل لفظ مفيد معنى بالوضع فان حسن السكوت عليه بالإستقلال كان كلاماً والا كان كلمة"

سادساً: عرف المشترك بأنه : "اللفظ الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الإستعمال" أو كانت أحدهما مستفادة من الوضع الأول والأخرى من كثرة الإستعمال.

سابعا: يرى أن المشترك هو : "اللفظ الموضوع للمعنى المشترك من غير إشعار بما به الإختلاف".

ثامنا: اختار في تعريف الامر أنه : "القول المقتضى تحقيقه وجوب ما تناول القول على المخاطب به اقتضاء أوليأ".

تاسعاً: عرف العام بأنه : اللفظ المستغرف لجميع آحاده بالدلالة التي لا تنحصر في عدد معين وقد صارت آحاداً له بوضع واحد".

عاشراً: يرى أنه يكفي في صدق المشتق حصول نسبة مخصوصة في المسمى.

حادي عشر : قال في مسألة بقاء وجه الإشتقاق هل هو شرط لصحة المشتق:" الحق التفصيل في هذا : فإنه إذا وجد معنى في محل وإشتق له منه اسم، فبعد ذلك ان لم يطرأ على المحل معنى آخر يضاد المعنى الأول، ولا إشتق للمحل اسم يضاد المشتق الأول : بقى صدق المشتق الأول، وهذا : كالقاتل والسارق والزاني. وأما إذا طرأ على المحل معنى يضاد المعنى الأول، واشتق للمحل منه اسم يضاد المشتق الأول، فحينئذ لايصدق المشتق الأول وهذا : كالثوب الذي قام به البياض فسمى باعتباره أبيض، ثم سود الثوب حتى إسود، لايصدق عند ذلك أنه أبيض".

ثاني عشر : يرى أن العام الذي تناول الرسول ﷺ مع الأمه يصير مخصوصاً اذا فعل الرسول على خلافه بمجرد فعله، ولاحاجة إلى دليل آخر في حق وقوع مطلق التخصيص.

وأما العام الذي لا يتناول الرسول - ﷺ - فالفعل ليس بمخصص لأنه ليس ذلك فعلاً على خلاف حكم عليه وذلك عند الكلام على تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول - ﷺ -.

ثالث عشر: اختار أن الذي يتقدم الحكم فيه على العلة أقوى في الإشعار بالعلية من الذي تتقدم العلة فيه على الحكم وذلك عند الكلام على النوع الأول من أنواع الإيماء.

رابع عشر: قال في مسألة الأمر بالشي، أمر بما لا يتم الشي، الا به - : "ما

كان مقدمة للمأمور به وشرطاً، قد يكون مقدوراً للمكلف، وقد لا يكون، فما لا يكون مقدوراً، فالأمر بالمشروط انما يتوجه حال حصول ذلك الشيء، وأما الذي يكون مقدوراً، فإن كان ملازماً للمشروط فالذهن بحيث أن المكلف حال سماع الأمر ينتقل ذهنه إلى ذلك الشيء ويعلم أن الإتيان بالمأمور به يمتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة - فها هنا - الأمر بالمشروط أمر بتلك المقدمة، وإن لم يكن ملازماً له كذلك، فقد يعلم كون المأمور به متوقفاً على تلك المقدمة بالعقل...»

خامس عشر : يرى أن النهي من حيث هو نهي يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات جميعاً، وحيث يتخلف فإنما يتخلف لدليل منفصل.

سادس عشر : ذهب في مسألة التمسك بالعام المخصوص إلى أن العام إن خص بدليل متصل فهو حجة، وإن كان التخصيص بدليل منفصل، فإن عين صورة التخصيص أمكن الإحتجاج به في غير تلك الصورة.

ثامن عشر : اختار أن الأمر بالشيء لا ينسخ قبل الإمتثال، فحكمه باقٍ وهو العقاب على الترك واستحقاق العقاب، لا أنه نسخ.

تاسع عشر: اختار في مسألة القياس في اللغات التفصيل حيث قال : إن الأحكام الثابتة في اللغات منها : ما هي ثابتة لذوات الكلمات، ومنها ماهي ثابتة لتوابع هذه الكلمات، فما كان من القسم الأول لا يجري فيه القياس.

عشرون: ذهب إلى أنه قد يقع الخطأ للأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لكن لا يقرون عليه، بل الله لشدة عنايته ينبه عليه ويتدارك خطأهم، والحكمة فيه : الإبتلاء ليميز الكافر من المؤمن.

المبحث الخامس

«مصادر الكتاب، والكتب التي نقلت عنه»

أ ـ مصادر كتاب التلخيص:ـ

إعتمد المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ على كتاب المحصول للإمام فخر الدين الرازي الذي هو الأصل الاول لهذا الكتاب، كما نقل عن أصل الأصل كالمستصفى للغزالي والبرهان لإمام الحرمين و المعتمد لأبي الحسين البصري نقولاً يسيرة، ونقل ـ أيضاً ـ عن كتاب الملخص في الحكمة والمنطق في موضع واحد.

والدارس لهذا الكتاب يجد أن هناك إضافة علمية انفرد بها كتاب التلخيص عن مصادره السابقة، لكنه لم يصرح المؤلف بمصدر تلك الإضافة، وهي إما أن تكون من وضعه وهو ليس بالأمر المستغرب، وإما أن يكون استفادها من كتب المتقدمين الجدلية والكلامية والمنطقية والأصولية، كما هي عادة السواد الأعظم من العلماء الأقدمين، في الإستفادة من بعضهم دون إشارة إلى ذلك، لإدراكهم بأن العلم ليس هو وقفاً على أحد من البشر، بل هو لله ـ تعالى ـ يؤتيه من يشاء من عباده.

ب ـ الكتب التي نقلت عن التلخيص:ـ

أولاً: الكاشف عن المحصول:

يعتبر شمس الدين الأصفهاني أكثر الناقلين من كتاب «التلخيص»، حيث نقل عنه نقولاً كثيرة جداً بعضها بعزو وبعضها بدون عزو.

ففي قسم «المقدمات» تحقيق سعيد غالب كامل المجيدي نقل منه بدون عزو في أربعة عشر موضعاً هي : ص ٥١، ٨٥، ١٤٤، ١٨١، ١٩٠، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٣٤، ٣١٤، ٣١٧، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٦٧، ٣٧٨.

وفي قسم «اللغات» تحقيق سعد محمد محمد ابراهيم نقل منه بدون عزو

في إثنين وعشرين موضعا هي ص ١٥، ٢٠، ٤٠، ٤٣، ٤٨، ٥٥، ٨٥، ١٧٩، ٤٥٧، ٤٦٨، ٤٨٩، ٥٢٣، ٥٤٣، ٦١٥، ٦٦٤، ٦٩٢، ٧٣٩، ٧٥٥، ٨١٣، ٩٠٥، ٩٣٧، ١٠٠٤، ونقل منه بعزو خمس مرات هي: ص ٣٢٧، ٣٨٤، ٤٣٨، ٨٨٢، ١٠٣٧.

وفي كتاب الأوامر والنواهي تحقيق ابراهيم نورين ابراهيم نقل منه بدون إحالة ثلاث مرات هي : ص ٥٠٤، ٩٦١، ١٠٥٧.

ونقل منه مع الإحالة في أربعين موضعا هي ص ١٣٨، ١٥٨، ١٧٧، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٢٠، ٢٤٥، ٢٨٦، ٣٢٥، ٣٥٨، ٣٧٣، ٤٢٥، ٤٣٨، ٤٤٨، ٤٦١، ٤٧٢، ٤٧٩، ٥٠٠، ٥٢٥، ٦٠٤، ٦٠٧، ٦٩٠، ٦٩٧، ٧٢٣، ٧٣٣، ٧٦١، ٩٧١، ١٠٠٧، ١٠٣٦، ١٠٤١، ١٠٤٩، ١١١٠، ١١٣٦، ١١٥٤، ١١٧٦، ١٢١٢، ١٢٢٩، ١٢٣٦، ١٣٩٦، ١٣٣١.

وفي كتاب العموم والخصوص تحقيق محمد صالح عبيدالنامي الحازمي نقل منه بدون نسبة مرتين هما: ص ١٥٢، ٥٦١، ونقل منه مع النسبة في ثمانية عشر موضعاً هي: ص ١٥٤، ١٥٩، ١٧٢، ١٨٣، ٤٢٣، ٤٣٣، ٤٧٦، ٤٨٥، ٥٠٦، ٥٧٠، ٥٩٨، ٦٠٧، ٦١٠، ٦١٤، ٦٤٦، ٦٨٢، ٨٠٦، ٨١٨.

وفي كتاب "الأفعال" والنسخ والإجماع، والأخبار"تحقيق مصطفى كامل خليل شاور نقل منه مع العزو عشر مرات هي ص ١٦٠، ١٨٢، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٥٣، ٣٩٣، ٤٣١، ٤٦١، ٤٦٢.

وفي كتاب القياس تحقيق عبدالقيوم محمد شفيع نقل عنه مع النسبة في سبعة عشر موضعاً هي : ص ٢٠، ٢٢، ٣٢، ٥٣، ٥٤، ٨١، ٩٥، ١٢٦، ٢٤٣، ٣٠٨، ٣٣٣، ٣٧٤، ٥٢٨، ٥٣٧، ٥٤٨، ٥٩٥، ٦٠٠.

ثانيا: الإبهاج في شرح المنهاج:

وممن نقل من كتاب التلخيص تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، فقد نقل منه في سبعة عشر موضعاً هي : جـ ١ ص ١٢٤، ٣١٢، ٣١٤، جـ ٢ ص ٢٩، ٣٣، ٣٦، جـ٣ ص ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٣، ٣٥، ٤٥، ٧٤، ١١٩، ١٢٠، ٢٣٣.

ثالثا: نهاية السول في شرح منهاج الوصول:

وقد نقل من كتاب التلخيص جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي في مواضع يسيرة هي جـ ١ : ٥٩، ٣٤٨، جـ ٣ ص ٢٧٣.

رابعا: نفائس الأصول في شرح المحصول «المخطوط»

كما نقل شهاب الدين القرافي من كتاب "التلخيص" كثيرا، واهتم بآراء النقشواني.

ففي الجزء الأول ورد اسم النقشواني ثلاثين مرة هي : لوحة ٣ـأ، ١٤ ـ أ، ٢٢ ـ أ، ٢٩ ـ ب، ٤٢ ـ ب، ٤٣ ـ ب، ٤٦ ـ ب، ٥٣ ـ ب، ٥٦ ـ أ، ٧٤ ـ أ و ٩١ ـ ب، ١٢٤ ـ ب، ١٢٧ ـ ب، ١٣١ ـ أ، ١٥٨ ـ أ، ١٦٥ ـ ب، ١٦٧ ـ ب، ١٧٠ ـ أ، ٢٤١ ـ ب، ٤٤ ـ ب، ٢٧١ ـ ب، ٢٨٧ ـ ب.

وفي الجزء الثاني ورد اسم النقشواني في اثنتين وعشرين موضعاً هي : لوحة ٣١ ـ ب، ٣٦ ـ ب، ٤٤ ـ ب، ٤٥ ـ أ، ٧٧ ـ ب، ٩٣ ـ أ، ١٠٣ ـ ب، ١١٦ ـ ب، ١١٧ ـ أ، ١٣١ ـ ب، ١٦٧ ـ ب، ١٦٩ ـ ب، ١٧٧ ـ أ، ١٨١ ـ ب، ٢٠٤ ـ أ، ٢١٠ ـ أ، ٢٢٤ ـ أ، ٢٤٠ ـ ب، ٢٦٢ ـ ب، ٢٦٤ ـ ب، ٢٦٥ ـ أ. ٢٧٨ ـ أ.

وفي الجزء الثالث ورد اسم النقشواني خمساً وثلاثين مرة هي لوحة : ١٣ ـ ب، ٣٢ ـ أ، ٣٧ ـ أ، ٥٢ ـ ب، ٥٣ ـ أ، ٥٩ ـ ب، ٧١ ـ ب، ٧٥ ـ ب، ٧٦ ـ أ، ٧٩ ـ أ، ٨٠ ـ ب، ٨٨ ـ ب، ٩١ ـ ب، ٩٣ ـ أ، ٩٨ ـ ب، ١٠٦ ـ ب، ١٠٨ ـ أ، ١١٣ ـ ب، ١١٥ ـ أ، ١١٨ ـ أ، ١٢٢ ـ ب، ١٢٥ ـ ب، ١٢٦ ـ ب، ١٢٧ ـ أ، ١٣٥ ـ أ، ١٣٥ ـ ب، ١٣٦ ـ ب، ١٤٠ ـ ب، ١٤١ ـ أ، ١٤٢ ـ أ، ١٤٧ ـ ب، ١٥٠ ـ ب، ١٥١ ـ أ، ١٧٦ ـ ب، ١٩٣ ـ ب.

خامساً العقد المنظوم في الخصوص والعموم «المخطوط»:

ورد اسم النقشواني في سبعة مواضع هي : لوحة ١ ـ أ، ٩٣ ـ ب، ٩٥ ـ

ب، ١٤٣ ـ أ، ١٦٢ ـ أ، ١٨٦ ـ أ، ١٩٥ ـ ب.

سادساً: الإستغناء في أحكام الإستثناء:

ورد اسم النقشواني ثلاث مرات هي : ص ٩٧، ٩٩، ٦٧١.

سابعاً: شرح تنقيح الفصول:

ذكر اسم النقشواني في موضعين هما : ص ١١٦، ١١٧.

ثامناً : نشر البنود على مراقي السعود:

وقد نقل من كتاب التلخيص ـ أيضا ـ الشيخ عبدالله بن ابراهيم الشنقيطي في موضع واحد هو : جـ ٢ ص ٢٢٣.

****

****

****

***

*

المبحث السادس

وصف المخطوطة.

قمت بتحقيق وإخراج هذا الكتاب على نسخة وحيدة - حسب علمي - وهي نسخة كاملة، عدد أوراقها (١٣٨) ورقة أي (٢٧٦) صفحة من الحجم المتوسط مقاس (١٨x٢٥)، في كل صفحة (٢٥) سطراً، وفي كل سطر ما بين (١٨ - ٢٠) كلمة، ولم يذكر اسم الناسخ وتاريخ نسخها سنة (٨٧٥ هـ)، كتب على أول ورقة من جهة اليسار : "وقف مولانا السلطان المالك الملك الأشرف أبو النصر قايتباي عز نصره، هذا الكتاب الشريف ، وجعل مقره بحرية كبيرية رشت ، التي بقرب سيدي عبدالله المنوفي بن لاكع من المدرسة المذكورة له النظر من ذلك لمن له النظر على المدرسة المذكورة، تاريخ ثامن عشرين من جمادي الآخرة،تسع وسبعين وحسبنا الله - شهد ملكه : محمد بن محمد موصل

ملك : إبراهيم بن محمد الأميوطي .

ملك : أبو بكر بن محمد ... تلخيص المحصول لتهذيب الأصول الحنيفية للنقشواني" وقد جاءت أول ورقة وآخر ورقة تحمل صفحة واحدة. وتقع هذه النسخة في جزأين في مجلد واحد.

الجزء الاول : من أول الكتاب إلى نهاية الكلام على الإجماع ، وأوله أما بعد: حمداً لله رب العالمين... ونهايته وهذا آخر المختصر من المجلدة الأولى من تلخيص المحصول لتنقيح الأصول والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

الجزء الثاني : يبدأ من الكلام في الأخبار إلى نهاية الكتاب، وكتب في نهاية هذا الجزء : تم بحمد لله ومنه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وفرغ منه في خامس رمضان المبارك سنه خمس وسبعين وثمانمائة.

وهي مكتوبة بخط معتاد قديم مقروء غالباً لا تشكل حروفه الا نادراً، تنقط بعض حروفه تارة، وتارة لا تنقط، و النسخة مصححة بدليل وجود بعض

الاستدراكات والاضافات في هوامشها وبجوارها كلمة (صح)، ويوجد فيها أخطاء لغوية ونحوية كما أصاب بعض كلماتها طمس بسبب الرطوبة، وقد أشرت إلى ذلك أثناء التحقيق.

وتوجد هذه النسخة بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة تحت رقم (١١٥ ـ ٤٤٩٣).

وجاء في الفهرس الخاص بالمكتبة المذكورة ما يلي : تلخيص المحصول في أصول الفقه، وهو مختصر المحصول لفخر الدين الرازي لم يعلم مختصره.

وقد صورت هذه النسخة على ميكروفيلم، وعنه أخذت الصورة التي بين يدي.

وهذاالفيلم موجود في قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم (٤٤٨)

هذا ما تيسر لي كتابته في قسم الدراسة، راجيا الله العلي القدير أن يتقبل عملي هذا بقبول حسن، وأن يجعله خالصا لوجه الكريم، إنه نعم المولى ونعم النصير،وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين .

****

****

****

***

*

نماذج من المخطوطة

٢

ثم لا يحصل في ذلك إلا بأن يحصل ذلك الشيء وكذلك إن سمي بالعلم لأن ما علم الله وقوعه في الوقت الفلاني لا بد أن يحصل في ذلك

الوقت وإن أراد بالطلب معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر فيه أنه هل يصح هذا التقسيم فيه أم لا والوجه الثالث

من المناقشة على التقسيم فإنه غير حاصر بل هو منتشر لأن الخطاب إذا لم يكن طلبًا جازمًا ينقسم إلى قسمين أحدهما

أن يكون طلبًا غير جازم وثانيهما أن لا يكون طلبًا أصلًا وإذا لم يكن طلبًا احتمل أقسامًا من الكلام من

التمني والترجي ولا يلزم منه أن يكون مكروهًا أو مندوبًا أو مباحًا بل إن كان طلبًا غير جازم فهو ينقسم

إلى ما يكون طلبًا للوجود غير جازم فيكون مندوبًا لأن كونه مطلوبًا يوجب رجحانه وإلى ما يكون طلبًا للترك

فيكون كراهة لأن الترك مطلوبًا يوجب رجحانه في نظر الشرع وذلك لا يخرج إلى تردد آخر في الترجيح وأيضًا

فإن قوله فالطرفان إن كانا على التسوية فهو الإباحة يشعر بأن الشيء مطلوب والطلب متحقق مع ذلك في الطرفان

السوية وهذا محال لأنه إن استوى الطرفان في الطلب فلا يمكن أن يقال فيه ما لا يطلب الشيء الفلاني فهو حرام

وعدمه شيئان عنده فيثبت والوجه الرابع هو أن الذم الذي ذكره إن شيئًا مكروهًا وما هو معنى العقاب والفرق

بينها وإن لم يكن مكروهًا فلا يصح الوجوب ولكن بيانه أيضًا في قوله شرعًا من وجوه أخرى ولكن تركناه

ذلك حذرًا من التطويل من غير فائدة كثيرة وهكذا الأمر فيما ذكره إلى آخر هذا التقسيم قال رحمه الله

القسم الثاني الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا الحسن له لأن وجوب ذلك العلم لا ينافي هذا أقول السائل

أن ينظر في كلامه في هذا التقسيم وبيانه في مواضع منها أن تصور الوجه الذي نقله عن أبي الحسين فدفع

بما أورده ونحو برد ذلك الوجه أنه قال القبيح هو الذي ليس المتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله والمتمكن

من الفعل هو القادر عليه وإنما يكون قادرًا على الفعل إذا كان سالم الجوارح ولا يكون هناك مانع حسي ولا

يكون هناك نوع طبيعة يحول عن تحصيل لأن ذلك داخل في حيث منع من الفعل لا يقال لصاحبه أنه قادر على

الفعل متمكن منه وأما المتمكن من العلم بقبحه فيندرج فيه أفعال الله تعالى لأن علمه وإن كان وجيبًا فوجوبه

لا ينافي التمكن وأفعال العقلاء لحصول التمكن منهم فإذا قلنا في مثل هذا القادر ليس له أن يفعل إلا إذا لم يكن

المانع عقلي أو شرعي والأول مثل من يعارض له طريقان إلى مقصده أحدهما آمن والآخر مخوف فإن العقل

يوجب عليه سلوك الطريق الآمن ويحرم عليه سلوك المخوف وليس له أن يسلك الطريق المخوف وكان سلوكه

قبيحًا وسلوك الآمن حسنًا والثاني مثل القادر على صوم يوم العيد إذا زجره الشارع عنه فليس له أن

يصومه وإن كان هذا الثاني لا يخلو عن إسناد إلى العقل والأول أيضًا قد لا يخلو عن إيراد وارد

بالمنع من الشرع والمراد بقوله ليس له القدر المشترك بين هذين القسمين من المانع وأما الشيء من القسم

والتسعة التي لا تمنع عن الفعل منعًا كلمًا ولا تعجز عنه فذلك لا يقال فيه ليس له لأن هذا القدر

قلنا اما الكذب على الله ورسوله فذلك من المستحيل في حق سائر الناس فانكذب فيه [illegible]
اضطرار وضرورة كما في الصور المذكورة وذلك انما يكون لعجز العبد عن دفع ما [illegible]
عن الاتيان بالمعارض وهذا العجز غير متصور في حق الله تعالى وفي حق رسوله [illegible]
انه يتوقف على [illegible] الامر [illegible] ما يجري في كلام الله وكلام رسوله التعبير بالالفاظ [illegible]
والمجازية وذلك محدود في علم البيان من الفصاحة والاستحسان لان [illegible] للشارع [illegible]
كثيرة فيختلف بعدد للدلالة من [illegible] والجمل فلا نسلم ان الكذب يجوز تطرقه الى كلام الله وكلام رسوله [illegible]
من الوجوه وان يكون ذلك [illegible] ذهب اليه حتى [illegible] ما ذكر في العدد وعلى هذا [illegible]
واما [illegible] الوجه الرابع [illegible] ما ذكره جوابا عنه فيعلم مما ذكرنا في الاول واما الوجه [illegible]
[illegible] على الوجه ونحن [illegible] على [illegible] جدا [illegible] لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع [illegible]
للعقل فيه مدخل اصلا [illegible] من احكام الشرع لا يطابق [illegible] [illegible] اكثر اصول الشرع [illegible]
الغصب وايجاب الضمان وايجاب القصاص وتحريم الزنا وغير ذلك فان النظر الصحيح من العاقل [illegible]
الاحكام واشتمالها على المصالح الكثيرة ولو لا هذه الاحكام لما انتظم امر [illegible]
الاحكام وتعديتها الدنيا وامر المعاد في الاخرة ولذلك يمكن للعاقل العالم بموارد نصوص الشرع [illegible]
في الاحكام وتعديتها من الاصول المنصوص عليها الى الفروع المسكوت عنها لانه [illegible]
من نور العقل فكان الله تعالى انزل على العاقل [illegible] احدهما العقل المدرك للمعاني و[illegible]
الحكم والثاني مطابقا لكتاب العقل [illegible] اقبل احدهما الاخر [illegible]
من الزيادة شيئا فشيئا حتى [illegible] ومن كان ذا بصيرة يعرف ذوق هذا [illegible]
ما قيل بخلافه فهذا ما يتعلق بالبحث عن هذا الفصل السابع وسيأتي [illegible]
رحمه الله الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا [illegible]
ذلك امتنع تحقق الوجوب **اقول** لا بد من تعيين المنعم المشكور وشرح معنى الشكر وتعيين [illegible]
المشكور فهو الله تعالى واما معنى الشكر فهو ان يصرف العبد جميع ما انعم الله عليه [illegible]
والفؤاد والفم وسائر الجوارح وكذا [illegible] والاقتدار على الكسب والمال [illegible]
لاجله فيصرف البصر الى النظر في مصنوعات الله والسمع الى [illegible] المواعظ [illegible]
من الحكم والعلوم والفؤاد والذهن الى تفهم معانيها والفكر في المصنوعات [illegible]
والاتصال والمال الى اسباب [illegible] [illegible] الا [illegible] المعروف [illegible]

فلا لا يكون مبينا في قوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وترك المأمور به مع زعم صحة مقتضاه
لا يوجب ذلك قال رحمه الله الدليل السادس أنه عليه السلام دعا أبا سعيد الخدري فلم يجبه الى آخره
أقول إن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الاستفسار لأنه يعلم أن أبا سعيد لا يترك المندوب أيضا
فتعجب من ترك الاستجابة مع علمه بالندبية التأسيه بأمر الله فأراد أن يعرف السبب في ذلك لا أنه
ذمه بترك الامتثال قوله في الجواب لأن المانع الظاهر قائما وهو كونه في الصلاة لم يجز من الرسول عليه
السلام إهمال قلنا إنما لا يجوز لو كان النبي صلى الله عليه وسلم عالما بعدم قيام هذا المانع أما لو كان المانع
قائما والنبي لا يعلم جاز أن يسأل وظاهره أنه لم يكن عالما وإلا لما دعاه في تلك الحالة وإذا كان كذلك حمل
السؤال المحمول على الاستفهام لا على الذم وقد ذكرنا أن الاستفهام لا يقتضي أن يكون الأمر للوجوب
لأنه لو كان للندب أيضا فإنه يقتضي فعل المأمور به وخاصة بالنسبة الى أبي سعيد رضي الله عنه ويمكن أن لا
يكون المانع قويا ويجوز الاستفهام عن ذلك المانع قال رحمه الله الدليل السابع قوله صلى الله عليه
وسلم لولا أن أشق الى آخره أقول لكن أن الشيء يتكرر في الشيء المنكر في اليوم والليلة مرارا لا يخلو عن
مشقة لأنه يتدارك ثواب الثواب عند تركه وفوات الأجر ولزوم المشقة بالمواظبة وأيضا لو ترك بالكلية يلحق
الذم إذا عرفت ذلك فنقول إنه صلى الله عليه وسلم إنما قال هذا قبل أن يبين ندبيته لعلمه بفضيلته لكن لم يؤذن
بعد بأن يبين للناس ويأمرهم وليس عليهم شيء بعد ذلك إذ ذاك فإن قلت هذا يقتضي النسخ قلت لا نسلم
لأن رفع الحكم الأصلي الثابت بالبراءة الأصلية بالنصوص لا يكون نسخا ولئن قلت الحديث يقتضي كون السواك
مندوبا عند كل صلاة ولا شك أنه يقتضي الأمر به عند كل صلاة ويلزم أن يكون المأمور به مغايرا للمندوب
قلت لا نسلم اقتضاء الحديث ندبيته عند كل صلاة بل يدل على أنه صلى الله عليه وسلم رأى أن لا يكلف المصلي ما يشق
الحرج يعني استعمال السواك على ذلك المصلي على كونه مندوبا عند كل صلاة وسنة لكن لما نظر الى المشقة
وطاعته تم ذكر هذا الحديث ثم بين أن تلك المشقة لا يعادل مصلحتها قال رحمه الله الدليل الثامن
من خبر بريرة الى آخره أقول لا حجة في هذا الحديث لأن الاحتجاج إما بكلام بريرة مع تقرير النبي صلى
الله عليه وسلم أو بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا احتجاج في شيء من ذلك أما بريرة فإنها ذكرت هذا الكلام بعد
أن علمت من كلام النبي صلى الله عليه وسلم الرجوع الى الزوج وطلبا له لكن لم تعلم أنه هل هو طلب المنع من الترك وهذا
يوجب كونه مشفقا وعلمت أن المندوب جزما أي راجح لكن شكت في أن ذلك الرجحان هل بلغ حد
الوجوب فاستفهمت عن الأمر لا عن مطلق الأمر بل عن الأمر الذي يقتضي الوجوب وجواب
النبي صلى الله عليه وسلم عائد الى سؤالها فمعنى الأمر الذي سألت عنه وهو الأمر الذي يقتضي الوجوب فقال

فيما ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث ان يغير لفظه ويبدله الراوي بعبارة اخرى بالمعنى لجواز ان يتوهم

معنى غير معنى الحديث فيكون ذلك الذي يتوهم او يزيد او ينقص وان الحق هذا وقد احققت ما يجب في هذه المسئلة والله

رحمه الله المسئلة الثانية احتجوا على نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله الى اخره اقول ان ابرهيم صلوات الله عليه

لشدة صفا نفسه كان يحدث اذا راى شيئا في المنام وقوع ذلك الشيء بعينه وان جعل علامة المنام امرا في اليقظة

بالاتيان بذلك الفعل وقد يكون ذلك بلا تراخي فجعل الرؤيا امارة على وقوع ذلك في الخارج ومباشرة فعل في

المنام دالا على ورود الامر به فراى الفعل بناء على هذه الامارة واجبا ثم راى انه يذبح ولده اسمعيل وباشر

مقدمات الذبح وكل ما يتعلق بالذبح من البشر من اهل المدينة ولا امر على الخلق فلما انتبه استدل بذلك على ورود الامر

بالذبح وجعل الامر الوارد بناء على هذا الدليل وراى الامتثال واجبا وخلى مع الذبح فوجد منه الرضا وصدق

رؤياه وفعل في اليقظة جميع ما فعله في المنام لا جرم مع انه قال صدقت الرؤيا الا انه لم يصدق الرؤيا ايقاع ما

راى في المنام وهذا وقع لان الامر لم يرد وقول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك ليس اخبارا عن ورود الامر بل هو

اخبار عن صدور هذه المقدمات فان الذبح الذي يكون نسبته الى البشر ليس عبرها واما زهوق الروح فليس بفعله فيكون

وروده   اخبارا عن هذه المقدمات وهي امارة ورود الامر لانها نفس الامر وقول اسمعيل له افعل ما تؤمر من باب اللبس

اخبارا عن امر وقع مثل عمله فيقع من انه ورد الامر بما يشبهه من نوع اللبس وسمى ذلك هذا الذبح اسمعيل لان الرؤيا

والاستدلال بها من حيث الاجتهاد صارت سببا للذبح اسمعيل في الجملة وما انعقد سببه وان لم يقع المسبب

يجوز ان يجعل الشيء الذي يجب بعد ذلك قضاء له كقضاء صوم رمضان في حق الحائض والمسافر سمي قضاء مع انه

لم يوصف الامر بالاداء لما وجد سببه وورد الامر بالاداء ولذا قال هنا وجد ما هو سبب وورد الامر بذبح اسمعيل

من حيث الاستدلال بامارة الرؤيا فجعل الامر بذبح اللبس وذاله ودل ابرهيم على ان الرؤيا فقد يدل على وقوع ما

قد راى وقد يدل على وقوع ما يشبهه ويتذكر بوجه من الوجه بل الصحيح ان الامر بالشيء لا يستتبع نيل الاشتراك

ومقدمات مثل الامتثال محله باق وهو العقاب على الترك واستحقاق العقاب لا انه نسخ والمعارضة المذكورة

من جهة الى الفعل الملفوظ والجواب الذي ذكره عنها ضعيف لان الامر بالشيء انما يحسن اذا كان المأمور به

راجح المصلحة وقد يتعلق به مصلحة مطلوبة والنسخ قبل الامتثال يفوت تلك المصلحة المطلوبة ودال التناقض

عن الانبياء بالحكمة قال رحمه الله المسئلة الثالثة يجوز نسخ الشيء لا الى بدل الى اخره اقول

نحو كذا   تقديم الصلوة بين يدي الرسول واجبا ونسخ الوجوب يكون بعده الى الجواز والاباحة فيجوز للمكلف ان يقدم

الصلوة وان لا يقدمها فيكون حينئذ نسخ الوجوب الى بدل وهو الاباحة فلم يسلم انه نسخ لا الى بدل واما

احتجاج الخصم فقوي لان الاية دلت على ان الله تعالى اذا نسخ اية من الايات لا ينسخها الا الى بدل هو مثلها

الاحتجاج بالآية فالآية هي الذين كذبوا الرسل وكانوا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فامر ذوي
الابصار الذين شاهدوا احوالهم وخربت بيوتهم ليعتبروا ويتفكروا وليعلموا ان السبب في ذلك هو تكذيبهم
الرسل فيمتنعوا من تكذيب الرسل ليومنوا بالرسول وما جاء به والرسول عليه السلام لا يندرج في هذا لانه
لم يحصل في حقه تكذيب الرسل ... على بصيرة فيه نظر لان الامر ليس لذوي البصائر بل الاولى
الابصار والابصار جمع بصر ولم يعلم انه جمع بصيرة ولو كان كذلك فاحتمل الذي ذكرناه ثم لا يلزم
ما يرد على هذا التمسك اول الناسخ اما ما سبق به في الاجوبة فهو انه لا يشكل ان الله تعالى
لو قال له متى ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فاذا ظن شيئا يكون الحكم ما ظنه ولذلك لو قال لغيره للمرء ...
ليس امرنا بالاجتهاد فان الله تعالى لو قال لما دخلت مكة وجب على الحج لا يكون هذا امرا منه وامثلة ثم ان
دخل مكة يجب عليه الحج بالنص فهاهنا ايضا اذا ظن حكما يكون ذلك الحكم ثابتا بالنص لا بالاجتهاد
الا الظاهر في حكم الثابت بالاجتهاد والحكم الثابت بالاجتهاد لا يوجد فيه ما يصدق القول ولا يكون النطق
بذلك الحكم متعلقا بالوحي والله تعالى ينفي ذلك ما ينطق فهو وحي ~~واما الجواب عن الثالث فنقول انا ما سلم~~
ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن والنبي صلى الله عليه وسلم متمكن من تحصيل العلم بانتظار الوحي ولا يجوز له
العمل والتمسك على الظن ... انما يجوز الاجتهاد لمن لم يتمكن من معرفة الحكم بالنص قلنا فهذا الشرط
غير معقول لانه صلى الله عليه وسلم اذا لم يجد نصا في الواقعة المدعى من الله نصا ولا سبيل الى المانع من نزول
النص فيبقى ... الحاجة لان الله تعالى امره بان يدعى العلم بقوله وقل رب زدني علما والله تعالى
لا يامر بما لا يفيد المطلوب منه والمطلوب من استدعاء العلم ان الله تعالى هو الاعلام وان يفيض علمه
العلم ولا دليل الا بالوحي او انزال النص لان الاجتهاد لا يفيد العلم على ما سلم واما الجواب عن الرابع
... لان ما ينبني على الظن لا يصير مقطوعا والاجماع المعاد في الاجتهاد ممنوع ولو كان
ممتنعا لكونه مقطوعا به والاجماع عنده من باب المظنونات واما الجواب عن الدليل ... فنقول
انما حصل الاجماع بناء على امتناع الاجتهاد ممن يمكنه الوصول الى القطع اما اذا جوزنا فلا اجماع
ونحن نتمسك بالنص اظهرهما قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن الى اخرها والاخرى قوله وقال الذين
كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة الى اخرها وجه التمسك بالاولى هو ان المراد من ... اما الجواب عن قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى معناه ليس ينطق بما يميل الهوى ويجد النفس ... الى ... ما هو وحي منا ...

قســـــم التحقيـــــق

المملكة العربية السعودية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية الشريعة - الدراسات العليا
قسم أصول الفقه

تلخيص المحصول لتهذيب الأصول

تأليف

الفاضل نجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد
النخجواني الشهير بـ «النقشواني»
توفي في حدود سنة ٦٥١هـ - ١٢٥٣م

تحقيق ودراسة
صالح بن عبد الله الغنام

الجزء الأول

يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب(١) والسنة(٢)، ولا يوثق باجتهاده دون استعمال هذا العلم.

بل الإنصاف: أن النظر في الكتاب والسنة ووجوه دلالتهما، يحوج إلى هذا العلم احتياجاً ظاهراً(٣).

ثم إني وجدت الكتب المؤلفة في هذا الفن(٤) المشهور، غير خالية عن الانحراف عن الحق، والعدول عن الصواب، وخاصة فيما يتعلق بالمقدمات(٥) المذكورة في أوائل الكتب كالأساس.

١- الكتاب في اللغة: الضم والجمع، وهو اسم جنس ومعناه المكتوب، ويطلق في الشرع على كل ما أنزل الله تعالى على رسول من رسله صلى الله عليهم وسلم، والمراد به هنا القرآن الكريم وهو في الاصطلاح: اللفظ المنزل على محمد ﷺ لأجل التعبد والإعجاز. انظر: المصباح المنير ٥٢٤/٢، نشر البنود ٢٧٣/١.

٢- السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، وفي الاصطلاح: ما صدر عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ من قول، أو فعل، أو تقرير. انظر: القاموس المحيط ٢٧٤/٤، التعريفات ص١٢٢، مناهج العقول ٣٦٩/٢، إرشاد الفحول ص٣٣.

٣- لقد أبرز نجم الدين النقشواني شرف علم أصول الفقه من جهة مدى حاجة المجتهد إليه في استنباط الأحكام الشرعية، ومن جهة توسطه بين علمي التوحيد والفقه، وذلك: لأن التوحيد عليه تبنى العلوم الشرعية كلها، ومنه تستمد، فهو أصل الدين وأساسه، والفقه إليه تنتهي العلوم الدينية وبه تختم، وأصول الفقه واسطة بين البداية والنهاية. أما الغزالي فقد أبرز شرفه من جهة توسطه بين علمي الدراية والرواية، فليس هو بالنقلي المحض الذي يكفي فيه الرواية والحكاية، ولا هو بالنظري المحض الذي يحتاج إلى التدقيق في الأنظار والتعميق في الأفكار، بل هو مما امتزج فيه العقل والنقل، قال ـ رحمه الله ـ: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"اهـ انظر المستصفى ٣/١.

٤- الفن في اللغة: يطلق على النوع، والضرب، والحال، وجمعه فنون. انظر: لسان العرب ٣٢٦/١٣، المصباح المنير ٤٨٢/٢.

٥- المقدمات جمع مقدمة، وهي في اللغة: من التقدم وهو السبق. وفي الاصطلاح: ما يتوقف عليه الشيء في علم من العلوم. انظر: المصباح المنير ٤٩٣/٢، التعريفات ص٢٢٥، النفائس ٧/١ـ٦، شرح الكوكب المنير ٣٢/١، نزهة الخاطر العاطر ٢٣/١.

وأمثل هذه الكتب: كتاب(١) المعتمد لأبي الحسين البصري(٢)، لخلوه عن التطويل في هذه المقدمات، لكن المتداول في زماننا هذا: كتاب المحصول للشيخ فخر الدين الخطيب - رحمه الله -، وهو إن نقل أكثر ما في كتابه(٣) عن المعتمد وغيره من المستصفى(٤)، وكتاب البرهان(٥)، لكن الانحراف في تصرفاته أكثر.

فأحببت أن أنظر في هذا الفن، وأظهر ما فيه من الانحراف لمن له فطنة سليمة، وفكرة مستقيمة، وخصصت كتاب المحصول فيه؛ لكثرة تداوله بين أهل العصر، فحيث وجدت الانحراف نقلت عبارته، وتكلمت عليها، وبينت وجه الإشكال، ثم لخصت ما هو الحق في مثله، فلا جرم(٦) سميت كتابي هذا «بتلخيص المحصول لتهذيب الأصول» ثم إن أخر الله في الأجل ووفق جمعت ما صح بالنظر في كتاب على سبيل الاختصار، يحتوي على اللباب المختار، وبالله المستعان في تيسير ما طلبت، وتيميم ما قصدت، وعليه التكلان،

١- كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وهو شرح لكتاب العمد للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ويعتبر من أهم كتب الأصول، وقد اعتمد عليه كثير ممن جاء بعده من الأصوليين، طبع في مجلدين في المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٣٨٤هـ وقد اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله.

٢- هو: محمد بن علي الطيب، متكلم، أصولي، شافعي المذهب، معتزلي العقيدة، كنيته أبو الحسين، من مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة. ولد في البصرة، وتوفي في بغداد سنة ٤٣٦هـ. له ترجمة في: فرق وطبقات المعتزلة ص١٢٥، تاريخ بغداد ١٠٠/٣.

٣- في المخطوطة "كتب".

٤- كتاب المستصفى في علم الأصول للإمام أبي حامد الغزالي، طبع غير مرة، منها طبعة بولاق بمصر عام ١٣٢٢هـ. وبحاشيته فواتح الرحموت.

٥- كتاب البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وهو مخطوط ينشر لأول مرة، وقد طبع في مجلدين، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. كلية الشريعة قطر.

٦- لا جرم معناها: لابد ولا محالة، وقد تكون بمعنى القسم أي: حقاً. وقد تكون بمعنى: لأجل ذلك. وهو المقصود هنا. انظر: لسان العرب ٩٤/١٢، المصباح المنير ٩٧/١، الإبهاج ٤٠/١، نهاية السول ٤٦/١.

وبه التوفيق.

اعلم: أن مؤلف كتاب المحصول قسم البحث فيه إلى فنون، عبر عن كل فن في أوله: بالكلام في ذلك الفن.

فقال: الكلام في المقدمات، ثم أردفه بالكلام في اللغات، وهكذا إلى أن استوى(١) أقسام الفنون، ونحن ننظر على الترتيب الذي رتبه، لكنا نقول: الاضطراب في القسم الأول - وهو المقدمات - كثير، ويحوج ذلك إلى تفتيش وتلخيص أكثر، فالضرورة تدعو إلى مناقشته ومحاققته في أكثر ما ذكره، حتى يتحصل ما هو المقصود: فلا جرم تجب مناقشته ومعارضته في مفهومات ألفاظه وتقسيماته وما ذكره حدوداً(٢) وحججاً(٣) بالتفصيل.

ولكنا في سائر(٤) الأمور لا نتشدد إلى هذا الحد في البحث عن عبارته وبيان عثرته وغلطه، بل نقتصر على مقصود المسألة والقاعدة.

١- هكذا في المخطوطة، ولعله "استوفى".

٢- الحدود: جمع حد، وهو في اللغة: الفصل، وفي الاصطلاح: الوصف المحيط بموصوفه، أو بمعناه، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي. فالحد الحقيقي هو: القول الدال على ماهية الشيء. والحد الرسمي هو: اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس. والحد اللفظي هو: شرح اللفظ بلفظ أشهر منه كقولك في العقار: الخمر. ويشترط في الحد أن يذكر الجنس والفصل مع تقدم ذكر الجنس على الفصل. انظر: لسان العرب ١٤٠/٣، القاموس المحيط ٨٦/١، الحدود ص٢٣، المستصفى ٣٦/١، شرح تنقيح الفصول ص٢٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦/١، شرح الكوكب المنير ٨٩/١.

٣- الحجج: جمعة حجة، وهي في اللغة: الدليل والبرهان، وفي الاصطلاح: ما دل به على صحة الدعوى، وهي تنقسم إلى أقسام ثلاثة: قياس، وتمثيل، واستقراء. انظر: المصباح المنير ١٣١/١، التعريفات ص٨٢، تسهيل المنطق ص٤٨.

٤- كلمة "سائر" تجيء على معنيين، الأول: الجميع، والثاني: الباقي وهو المقصود هنا. انظر: لسان العرب ٣٤٠/٤، المزهر ١٣٦/١.

وأما في هذه المقدمات، فلابد من التشديد في كل فصل(١)، وتتبع كلامه وعبارته.

١- الفصل في اللغة: الحجز بين الشيئين. وفي اصطلاح المناطقة سيأتي في باب اللغات، والمراد به ـ هنا ـ ما يحجز بين أجناس المسائل وأنواعها. انظر: المصباح المنير ٢٧٤/٢، المطلع ص٧.

الكلام في المقدمات

قال - رحمه الله - :

«الفصل الأول: في حد الفقه(١).... إلى قوله: بكونهما من دين محمد ﷺ».

أقول:

يتوجه على هذا وجوه من الإشكال:

أولها - على قوله(٢) - "قولنا: "الشريعة" "احتراز(٣)" عن العلم بالأحكام العقلية" وذلك: لأن هذه الأحكام: كالتماثل والاختلاف - أيضاً - أحكام شرعية (٤)، لأنها أحكام لله - تعالى - وهو جاعلها كذلك، بل كل ما في الوجود، من الوجود والعدم، والموت والحياة، والتماثل والاختلاف شرعية(٥)، إلى غير ذلك من أحكام الشرع؛ لأن الله - تعالى - هو جاعلها، وهي تحت قضائه وقدره.

١- الفقه في اللغة: العلم بالشيء والفهم له يقال: فقه الشيء أي: علمه. وفقه عنه: بالكسر: إذا فهم. والفقه: الفطنة. هكذا جاء في لسان العرب ٥٢٢/١٣ـ ٥٢٣. وفي الاصطلاح: حده الفخر الرازي - في المحصول ٩٢/١ - بأنه: "العلم بالأحكام الشرعية العملية، المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة". وقد أورد شمس الدين الأصفهاني على هذا التعريف عشرة اعتراضات ورد عليها، وأكثر هذه الاعتراضات هي التي أوردها نجم الدين النقشواني على تعريف المصنف، أما شهاب الدين القرافي فقد أورد عليه ثمانية أسئلة ولم يجب عليها فانظر: الكاشف ص٥١ـ٦٣، تحقيق الشيخ سعيد غالب، النفائس ١٠/١ـ أ، وانظر تعاريف الاصوليين للفقه في: المعتمد ٨/١، المستصفى ٤/١، الإحكام ٧/١، المنهاج بشرح الأسنوي ٢٢/١، إرشاد الفحول ص٣، روضة الناظر ص٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ١٨/١، شرح تنقيح الفصول ص١٧، تيسير التحرير ١١/١، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١٠/١.

٢- انظر المحصول ٩٢/١ وتكملة الكلام: "... كالتماثل والاختلاف، والعلم بقبح الظلم، وحسن الصدق، عند من يقول بكونهما عقليين".

٣- في المخطوطة "احترازاً" بالنصب وهو خطأ، والتصويب من المحصول.

٤- كلمة "شرعية" ساقطة من المخطوطة، وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني فانظر الكاشف ص٥١.

٥- يقتضي السياق أن تكون كلمة "أحكام" قبل كلمة "شرعية" ساقطة.

وكون هذه الأحكام مدركة(١) بالعقل، لا يخرجها عن أن تكون أحكام الشرع(٢).

وثانيها - على قوله(٣): " العملية احتراز: عن العلم بكون الإجماع(٤) حجة، وخبر(٥) الواحد حجة" لأن هذه الأحكام - أيضاً - عملية؛ لأن معنى حكم الشرع بكون القياس(٦) حجة هو: أن المكلف(٧) المجتهد إذا وجد القياس في مسألة بشرائطه، وجب عليه العمل بمقتضاه، والافتاء بموجبه، فهذا - أيضاً - متعلق بالعمل - فكيف قال: العمل بها ليس علماً بكيفية عمل؟ فإنه لا يمكن أن يكون المراد بالكيفية - ها هنا - صفة حقيقية ثابتة للعمل بفعل المكلف كما اعترف به، بل المراد خصوص حكم الشرع في ذلك، وكما أن علم الفقيه(٨)

١- الإدراك: إحاطة الشيء بكماله وهو: حصول صورة الشيء في الذهن، أو وصول النفس إلى معناه بتمامه. انظر: التعريفات ص١٤، شرح السلم للأخضري ص٥، آداب البحث والمناظرة ٨/١.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المراد بالشرعية: ما يتوقف معرفتها على الشرع دون العقل، وبه تندفع الأحكام العقلية. انظر الكاشف ص٧٤.

٣- انظر المحصول ٩٢/١ وتتمة عبارته: "... فإن كل ذلك: أحكام شرعية، مع أن العلم بها ليس من الفقه؛ لأن العلم بها، ليس علماً بكيفية عمل".

٤- سيأتي بحث الإجماع باستفاضة إن شاء الله تعالى.

٥- سيأتي الكلام على خبر الواحد عند الكلام على الأخبار.

٦- سيأتي بحث القياس في باب مستقل.

٧- المكلف في اللغة: مأخوذ من التكليف، وهو في اللغة: إلزام ما فيه كلفة أي: مشقة. وفي الاصطلاح هو: الإنسان البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة. انظر: مختار الصحاح ص٢٤٠، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٣٦/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٨/١، الكاشف ص١٥٦ تحقيق سعيد غالب، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي ٤٨/١.

٨- الفقيه هو: من له أهلية تامة يعرف بها الحكم إذا شاء بدليله، مع معرفته جملة غالبة من الأحكام الشرعية العملية، وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة. انظر: المسودة ص٥٧١، شرح الكوكب المنير ٤٢/١.

بأنه(١) متى زنا(٢) شخص مكلف يجب على الإمام أن يقيم عليه الحد(٣)، علم بكيفية عمل، ومتعلق بالعمل. كذلك علمه(٤) بأن المجتهد متى وجد إجماع الأمة في صورة، لا يجوز له أن يخالفه، وأنه متى وجد القياس على المنصوص(٥) بشرائطه يجب عليه العمل بمقتضاه، والإفتاء بموجبه، علم بكيفية عمل، أو متعلق بالعمل(٦)، فكان العلم بذلك علماً بالأحكام الشرعية(٧) العملية، ولا يصلح ما ذكره من الاحتراز(٨).

والوجه الثالث من الإشكال - على قوله(٩): "المستدل على أعيانها احتراز عما للمقلد(١٠) من العلوم" وإيراد الإشكال - ها هنا - من وجهين:

أحدهما: أن المقلد(١١) لا علم له بما قلد فيه؛ فإن(١٢) اعتقاده(١٣)

١- من عبارة "وثانيها" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص ٥٢.

٢- الزنا لغة: الرقي على الشيء، والفجور. وشرعاً: الوطء الحرام في قبل المرأة الحية في حالة الاختيار في دار العدل. انظر: المصباح المنير ٢٥٧/١، بدائع الصنائع ٣٧/٧.

٣- الحد في اللغة: المنع. وفي الشرع: عقوبة مقدرة شرعاً في معصية لتمنع الوقوع في مثلها. انظر: المصباح المنير ١٢٤/١، حاشية الروض المربع ٣٠٠/٧، المجموع ١/٢٠.

٤- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة بسبب الرطوبة، وما أثبتناه من الكاشف ص٥٢.

٥- في الكاشف "المنصوص عليه".

٦- "بالعمل فكان" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص٥٣.

٧- عبارة "الشرعية العملية ولا يصح" مطموسة في المخطوطة، والمثبت من الكاشف.

٨- كلمة "الاحتراز" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبته من الكاشف. وقد عقب الأصفهاني على هذا الإشكال بقوله: جوابه تفسير قوله: "علم بكيفية عمل" فلا يرد ما ذكره، انظر الكاشف ص٧٥.

٩- انظر المحصول ٩٣/١ وتمام كلامه: "... الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية؛ لأنه إذا علم: أن المفتي أفتى بهذا الحكم، وعلم أن ما أتى به المفتي هو: حكم الله ـ تعالى ـ في حقه، فهذان العلمان يستلزمان بأن حكم الله ـ تعالى ـ في حقه ذلك، مع أن تلك العلوم لا تسمى فقهاً؛ لما لم يكن مستدلاً على أعيانها".

١٠- "للمقلد" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من المحصول والكاشف.

١١- المقلد هو: الشخص الذي يتبع غيره فيما يقول أو يفعل من غير نظر وتأمل في الدليل. انظر: التعريفات ص٦٤.

١٢- من لفظ "ها هنا من وجهين" إلى هنا أصابه طمس في المخطوطة، والمثبت من الكاشف ص٥٣.

١٣- الاعتقاد هو: تيقن المعتقد من غير علم. انظر: الحدود ص٢٨.

الحاصل من التقليد(١) لا يسمى علماً، وقد شرح ذلك في سائر الكتب، والمؤلف - أيضاً - معترف بذلك في تقسيماته، فإنه جعل اعتقاد المقلد قسيماً(٢) للعلم - حيث قال: "إن كان لموجب فذلك الموجب إما(٣) كذا، وإما كذا...". وسمى جميع الأقسام علوماً، ثم قال(٤): "فإن(٥) كان مطابقاً للمعتقد: كان علماً(٦)، أو تقليداً على التفصيل المتقدم". وهو صريح(٧) منه بأن التقليد ليس بعلم. وإذا كان كذلك - فنقول: لما قال - في حد الفقه -: إنه علم، فقد خرج عنه اعتقاد المقلد؛ لأنه ليس بعلم(٨)، فإذا خرج ذلك بقيد العلم(٩)، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيد آخر، فكان هذا القيد زائداً مستغنى عنه لا يجوز ذكره في الحد.

والوجه الثاني - من هذا الإشكال - هو: أن الأحكام التي يعتقدها المقلد، مستدل على أعيانها في الجملة، وإن لم يكن ذلك من جهة المقلد؛ فإن كون الشيء مستدلاً على عينه، يكفي فيه كونه مستدلاً عليه من جهة واحدة، ولو من شخص واحد، وهذه الأحكام مستدَل عليها على أعيانها من جهة المفتي، وإن لم يكن ذلك من جهة المقلد، وعند ذلك يوجد المذكور بتمامه في اعتقاد المقلد، فيجب أن يكون فقهاً، والعامي(١٠) المستفتى فقيهاً، وذلك باطل. فثبت

١- التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق. وفي الاصطلاح: قبول قول الغير بلا دليل. انظر: أساس البلاغة ص٥١٩، اللمع ص١٢٥، الإحكام للآمدي ٢٩٧/٤، تيسير التحرير ٢٤١/٤، الإحكام لابن حزم ٤٦/١.

٢- قسيم الشيء هو: ما يكون مقابلاً للشيء، ومندرجاً معه تحت شيء آخر. انظر: التعريفات ص١٧٥.

٣- من قوله: "معترف بذلك" إلى هنا أصابه طمس، وما أثبتناه من الكاشف ص٥٤.

٤- انظر: المحصول ١٠٤/١.

٥- عبارة "فإن كان مطابقاً للمعتقد كان" مطموسة في المخطوطة، والمثبت من المحصول والكاشف.

٦- بداية لوحة ٢ـ ب.

٧- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٥٤ "تصريح" وهو أوضح.

٨- من عبارة "وإذا كان كذلك" إلى هنا ساقطة من المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص٥٤.

٩- عبارة "فإذا خرج ذلك بقيد العلم" لم ترد في متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

١٠- العامي هو: الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد انظر: شرح الجلال على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٤٠٠/٢.

ورود الإشكال(١).

والوجه الرابع من أصل الإشكال - على قوله: "قولنا: "لا يعلم كونها من الدين ضرورة" احتراز: عن العلم بوجوب الصلاة(٢) والصوم(٣)، لأن العلم الضروري(٤) حاصل بكونهما من دين محمد ﷺ"(٥). وذلك: لأنه إن عنى بقوله: "العلم بكونهما من دين محمد ﷺ ضروري": أن كل من تصور(٦) دين محمد ﷺ وصدق به أي وقت كان، سواء كان ذلك في الابتداء، أو بعد التقرر والاشتهار، فإنه يحصل أن العلم الضروري بوجوبها(٧) من الدين، فإنه ليس كذلك، بل في ابتداء الإسلام لم يكن كذلك، بل كل من أسلم لم يكن يجب أن يكون عالماً بوجوب أصل(٨) الصلاة والصوم، بل كان يؤمر بعد ذلك بهما، ويعلم أصله، وكيفيته، وأما بعد أن استقر الدين، واشتهرت مواجبه الظاهرة، وتواتر من قوم إلى قوم، صار العلم بذلك ضرورياً، لكن ذلك لا يمنع أن يكون من الفقه؛ لأن

١- علق الأصفهاني على هذا الإشكال بقوله: لا جواب له، إلا إذا حمل لفظ "العلم" المذكور في حد الفقه على الجزم المطابق للأعم من العلم والتقليد، وهذا الحمل مما يشوش الاصطلاح فلا يصار إليه، وأما ما يرد على لفظ "المستدل على أعيانها" فجوابه: أن كلام المصنف هكذا: "للمستدل على أعيانها" بلامين موصولتين، ففصل بينهما بعض النساخ واستمر، ومنهم من زاد قيداً آخر، فقال: من جهته. انظر: الكاشف ص٧٥.

٢- الصلاة في اللغة: الدعاء، وفي الاصطلاح: عبادة مخصوصة مشتملة على قيام وقعود وركوع وسجود وذكر، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم. انظر: المصباح المنير ٣٤٦/١، المغرب ٤٨٠/١، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٣٨٨/١.

٣- الصوم في اللغة: الكف والإمساك، وفي الاصطلاح: إمساك عن المفطر على وجه مخصوص. انظر: لسان العرب ٣٥٠/١٢، المطلع ص١٤٥، مغني المحتاج ٤٢٠/١.

٤- العلم الضروري هو: الحاصل بلا نظر ولا كسب ويسمى البديهي انظر: تحرير القواعد المنطقية ص١٢، تسهيل المنطق ص٧.

٥- انظر: عبارته هذه في المحصول ٩٣/١.

٦- التصور هو: إدراك ماهية الشيء من غير حكم عليها: كإدراك أن الإنسان حيوان ناطق. انظر: إيضاح المبهم ص٦، معيار العلم ص٦٧، المنطق في شكله العربي ١٣/١، شرح السلم للأخضري ص٥، آداب البحث والمناظرة ٨/١.

٧- هكذا في المخطوطة، والأنسب بوجوبهما؛ لأن الضمير عائد إلى الصلاة والصوم.

٨- "أصل" لم ترد في صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ بين السطور.

العلم بوجود كل ذلك مستفاد من الكتاب والسنة بالنظر بعد ثبوت النبوة(١) وعصمة(٢) النبي ﷺ فلماذا لا يكون العلم بمثل ذلك من الفقه؟! ولو كان الأمر كما ذكره لخرج العلم(٣) بأكثر الأحكام عن أن يكون فقهاً، وذلك: لأن حرمة القتل، والزنا، والسرقة(٤)، والغصب(٥)، معلومة بالضرورة من كل دين، فضلاً عن دين معين.

فيجب أن لا يكون العلم بهذه الأحكام من الفقه، وهذا باطل؛ لأن هذه المسائل هي المسائل الأصلية في الفقه، والعلم بغيرها يتفرع عليه، فأول ما يتفقه الإنسان إنما يتفقه بالعلم بهذه المسائل، فكيف يحكم بأنه ليس من الفقه؟ فبان ورود الإشكال.

وألاّ(٦) يبعد أن يقال: إن هذا القيد(٧) قد ذكره بعض المتقدمين

١- النبوة في اللغة: المرتفع من الارض. وفي الاصطلاح: اختصاص الله عز وجل رجلاً أو امرأة من الناس بإعلامه بأشياء، لم يتعلمها - إما بواسطة ملك، أو بقوة يضعها الله - تعالى - فيه، خارجة عن قوى المخلوقين، تعضدها خرق العادات وهو المعجزات، وقد انقطعت بعد محمد - عليه الصلاة والسلام -. انظر: مختار الصحاح ص٦٦٩، المواقف ص٣٣٧، الإحكام لابن حزم ٤٦/١.

٢- العصمة في اللغة: الحفظ والمنع. وفي الاصطلاح: ملك اجتناب المعاصي مع التمكن منها. انظر: القاموس المحيط ١٥٢/٤، المصباح المنير ٤١٤/١، التعريفات ص١٥٠، المواقف ص٣٦٦، ولمعرفة مذاهب العلماء، وأدلتهم في عصمة الأنبياء انظر: المحصول ٣٧٩/٣، نهاية السول ٤/٣، شرح الكوكب المنير ١٦٧/٢، تيسير التحرير ٢٠/٣، مجموع الفتاوى ١٦٨/٤، ٣١٩، ١٤٨/١٠، ٢٨٩، ٣٠٤، ١٤٨/١٥.

٣- هذه الكلمة ساقطة من المخطوطة، وأثبتناها من نقل الاصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٥٧.

٤- السرقة في اللغة: الاخذ خفية. وفي الاصطلاح: أخذ المال على وجه الخفية من مالكه أو نائبه. انظر: الصحاح ١٤٩٦/٤، تهذيب الأسماء واللغات ١٤٨/٣، التعريفات ص١١٨، حاشية الروض المربع ٣٥٣/٧.

٥- الغصب لغة: أخذ الشيء ظلماً وقهراً. وفي الشرع: الاستيلاء على مال غيره بغير حق. انظر: المصباح ٦٧٨/٢، الطلبة ص٩٦، المغني ٢٣٨/٥.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعله "ولا يبعد".

٧- هذه الكلمة غير مقروءة في المخطوطة، والسياق يقتضي ما قدرناه.

المحققين، لكن لا في مثل هذا المثال، بل مثال آخر، وقصده أن يميز بين ما هو موضوع المتكلم، وموضوع الفقيه - على ما سيأتي الإشارة إلى طرف منه عند التلخيص(١).

والوجه الخامس - من أصل الإشكال - هو: أنه إذا أراد بالحكم الشرعي - ها هنا - ما ذكره من خطاب الشرع بالاقتضاء(٢) أو التخيير(٣)، كان قيد "العملية" زائداً لا حاجة إليه؛ لأن الاقتضاء والتخيير لا يتصور إلا في الأعمال، وإن لم يرد به ذلك، بل يريد كل ما كان حكماً لله - تعالى -، وقد تعلق بالأعمال: ككون(٤) هذه الحركة ضارة بالبدن، وكون الأخرى نافعة، وكون هذا الأكل نافعاً، وكون هذا الشرب ضاراً، وكون الأكل مخالفاً للشرب، وموافقاً لأكل آخر.

كل ذلك أحكام شرعية عملية مجعولة لله - تعالى -، وقد وجد فيها سائر القيود، والعلم بها ليس من الفقه في شيء(٥).

والوجه السادس من الإشكال هو: أن ما ذكره من الحد قد يوجد بدون المحدود، فلا يكون حداً.

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأنا نختار القسم الثاني. قوله: "يخرج من الفقه جملة منها" قلنا: نعم، ولكن بحكم الاصطلاح الاصولي، ولا مانع منه إلا مجرد استبعاد. انظر: الكاشف ص٧٥.

٢- الاقتضاء هو: طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو: الإيجاب، أو بدونه وهو: الندب، أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو: التحريم، أو بدونه وهو: الكراهة. انظر: التعريفات ص٣٣، نهاية السول ٥٧/١، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص٤.

٣- التخيير في اللغة: مصدر خير بمعنى: فوض الخيار إليه، وفي الاصطلاح: التسوية بين فعل الشيء وتركه. أو: أمر الشارع بواحد مبهم من أشياء معدودة. انظر: مختار الصحاح ص٨١ شرح المحلى ٨٣/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٩٣/١، شرح مختصر الروضة ٢٨٩/٢.

٤- في المخطوطة : "فلكون"، والتصويب من الكاشف ص٥٨.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المصنف أراد بالحكم الشرعي الأعم من الشرعي العملي أو الشرعي العلمي، فيدخل فيه أصول الفقه، فيجب الاحتراز عنه بقيد "العملية" ولا يريد به ما يدخل فيه كون الحركة ضارة، أو نافعة.

وبيان أنه قد(١) يوجد بدون المحدود: لأن من تصور ماهيــة(٢) الوجـــوب (٣)، والحظر(٤)، والندب(٥)، والكراهة(٦)، والإباحة(٧)، وصدق بأنها(٨) أحكام ثابتة لأفعال المكلفين، فقد حصل له(٩) العلم بالأحكام الشرعية، العملية، المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة.

ثم إن هذا ليس بفقه، ولا يسمى العالم به على تجرده فقيهاً، ولا هو يتمكن من الإفتاء والحكم، ولا يسمى العالم به باعتبار علمه به فقيهاً، بل هذا جزء من أصول الفقه، وليس من الفقه؛ إذ ليس فيه حكم خصوص وقائع المكلفين. وأما بيان أنه إذا كان الأمر كذلك لا يكون حداً للفقه: فذلك ظاهر؛ لأن الحد يجب أن يكون متطرداً(١٠) منعكساً(١١) مع المحدود، ولا يتصور

١- بداية لوحة ٣ـ أ.

٢- سيأتي تعريف الماهية في مبحث اللغات.

٣- سيعرفه المصنف بعد الانتهاء من مناقشة هذه المقدمات.

٤- الحظر في اللغة: المنع والقطع، وفي الاصطلاح: ما يذم فاعله ويمدح تاركه. انظر: المصباح المنير ١٤/١، التعريفات ص٨٩، نهاية السول ٧٩/١، إرشاد الفحول ص٦.

٥- الندب في اللغة: الدعاء. وفي الاصطلاح: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. انظر: الصحاح ٢٢٣/١، مختصر الروضة ص٥، كشف الأسرار ٣١١/٢، شرح العضد ٢٢٥/١.

٦- في المخطوطة "الكراهية"، وما أثبته من الكاشف ص٥٩. والكراهة في اللغة: ضد المحبة من كُرُه الأمر والمنظر كراهة فهو كريه أي: قبيح، وكرهته كرهاً بضم الكاف وفتحها ضد أحببته فهو مكروه. وفي الاصطلاح: ما يذم فاعله ويمدح تاركه. انظر: المصباح المنير ٥٣١/٢، المنهاج بشرح الاسنوي ٧٩/١، شرح الكوكب المنير ٤١٣/١.

٧- الإباحة في اللغة: الإظهار. وفي الاصطلاح: ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب عليه ولا ذم. انظر: مختار الصحاح ص٢٨، المستصفى ٦٦/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١١٦/١، مختصر الروضة ص٢٩.

٨- في المخطوطة "بأنه" والتصويب من الكاشف ص٥٩.

٩- في المخطوطة "أن" والتصويب من الكاشف.

١٠- المتطرد في اللغة: من الإطراد وهو: التتابع، وفي الاصطلاح: التلازم في الثبوت أي: كلما وجد الحد وجد المحدود، وهو الجمع. انظر: مختار الصحاح ص١٦٣، شرح السلم للأخضري ص٣٢، تسهيل المنطق ص٣٣، شرح مختصر الروضة ١٦٨/٢، كشف الأسرار ٣١/١.

١١- المنعكس: مأخوذ من العكس، وهو في اللغة: قلب الشيء، ورد أوله على آخره. وفي الاصطلاح: الملازمة في الانتفاء أي: كلما انتفى الحد انتفى المحدود، وهو المنع. انظر: =

وجود أحدهما بدون الآخر(١).

فهذه وجوه واردة على ما ذكره حداً للفقه في كتاب المحصول.

وأما صاحب المعتمد، فقد ذكر - في كتابه - بأنه: "عبارة - في عرف العلماء -: عن جملة من العلوم بأحكام شرعية"(٢)، وهذا وإن لم يطول، لكنه أشد إجمالاً من الأول، فكأنه ذكر الجنس(٣) البعيد للشيء واقتصر عليه، وذلك لا يفيد تعريفاً أصلاً.

وذكر في كتاب البرهان(٤): "أنه عبارة: عن العلم بأحكام التكليف"، وقريب من هذا ما ذكر في المستصفى(٥)، وهذا - أيضاً - عام مجمل، يرد عليه بعض ما أوردنا على الأول، ومع ذلك فليس يخلو عن تكرار؛ لأن التكليف هو الحكم - فكأنه قال: هو العلم بالحكم الذي حكم به حيث حكم به، ثم فسر الحكم بالخمسة(٦) المذكورة، فورد عليه(٧) ما ذكرنا.

كل هذا الاختلال من التساهل في صناعة التحديد على قانون المنطق(٨)

= المصباح المنير ٤٢٤/٢، آداب البحث والمناظرة ٢٣٧/٢، شرح الكوكب المنير ٩١/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ١٦٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٧.

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المراد بالاحكام الاحكام الجزئية. انظر: الكاشف ص٧٦.

٢- انظر: المعتمد ٨/١.

٣- سيأتي تعريف الجنس البعيد في باب اللغات.

٤- انظر: البرهان ٥/١ ونص عبارته: هو في اصطلاح علماء الشريعة: العلم بأحكام التكليف".

٥- انظر: المستصفى ٤/١، حيث عرف الإمام الغزالي الفقه بأنه: "العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لافعال المكلفين خاصة".

٦- يعني الأحكام الخمسة وهي: الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة.

٧- من قوله "هو العلم" إلى هنا ساقط من صلب المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٨- المنطق في اللغة: الكلام، وفي الاصطلاح: علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. انظر: لسان العرب ٣٥٤/١، إيضاح المبهم ص٤، مطالع الأنوار ص٥، الاخضري على السلم ص٢٣.

من التمييز في مراتب الأجناس(١)، والفصول، والخواص(٢)، والأعراض(٣) العامة، وكيفية تأليف أجزاء الحد، فهذا ما يتعلق من البحث بالحدود المذكورة.

١- سيأتي تعريف الأجناس والفصول في باب اللغات.

٢- الخواص: جمع خاصة، وهي في اللغة: خلاف العامة، والهاء للتأكيد. وفي الاصطلاح هي: التي تخص ماهية الشيء، ولا تشترك مع غيرها: كالضاحك بالنسبة للإنسان. انظر: المصباح المنير ١٧١/١، معيار العلم ص٧٧، تسهيل المنطق ص٣٢، المحصول ٣٠٥/١.

٣- العرض العام هو: الكلي الخارج عن الماهية الشامل لها ولغيرها: كالمتحرك بالنسبة للإنسان. انظر: آداب البحث والمناظرة ٣٠/١، إيضاح المبهم ص٧، الاخضري على السلم ص٣٢.

قال - رحمه الله - بعد ذلك -:

«أصول الفقه... إلى قوله: والمدلول - ها هنا - هو الحكم الشرعي(١)».

أقول:

يتعرض مما(٢) ذكره حداً لأصول الفقه إشكال آخر، وذلك: لأن طريق الشيء لما كان هو: الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إما إلى العلم، أو الظن بما هو طريق له، فالنظر في هذه الطرق يفضي إلى الفقه، فيلزم أن يكون أصول الفقه فقهاً؛ لأن الفقيه: هو الذي ينظر في الظن(٣) نظراً صحيحاً حتى يحصل له العلم أو الظن بالأحكام الشرعية، وحينئذٍ يتحد(٤) أصول الفقه والفقه شيئاً واحداً.

فلئن قال: الفرق الذي ذكره دافعاً لهذا؛ لأن نظر الأصولي(٥) في هذه الأدلة إنما يكون على سبيل الإجمال. وأما نظر الفقيه، فهو على سبيل التفصيل.

١- انظر المحصول ٩٤/١، وقد حد المصنف أصول الفقه بأنه: مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها، وشرحه... ثم قال - في الفصل الثاني: "لما كان أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه، والطريق هو: الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إما إلى العلم بالمدلول، أو إلى الظن به، والمدلول - هنا - هو: الحكم الشرعي، وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ. أعني: "العلم"، و"الظن"، و"النظر"، و"الحكم الشرعي"...." قلت: لم يتعرض المؤلف لمعنى الأصل ولإتمام الفائدة أقول: الأصل في اللغة: أسفل كل شيء، والأصل الحسب. وفي الاصطلاح العام: عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره أو ما يثبت حكمه بنفسه. وفي الاصطلاح الاصولي يطلق على أربعة معان: (١) الدليل. (٢) الرجحان. (٣) القاعدة المستمرة. (٤) المقيس عليه. انظر لسان العرب ١٦/١١، التعريفات ص٢٨، كشاف اصطلاحات الفنون ٨٥/١، المعتمد ٩/١، شرح الكوكب المنير ٣٨/١، شرح تنقيح الفصول ص١٥، نهاية السول ٧/١، فواتح الرحموت ٨/١.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "ما ذكره".

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله "الدليل".

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "يجد".

٥- الاصولي هو: من عرف القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية العملية. انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٤/١، شرح الكوكب المنير ٣٦/١.

قلنا: لما جعل أصول الفقه عبارة عن طرق الفقه، وطريق الشيء ما يفضي النظر فيه إلى العلم بما هو طريق له، فبعد ذلك نقول: الفقه إما أن يكون علماً بأحكام الشرع علماً إجمالياً أو تفصيلياً، فإن كان الأول: لزم اتحاد الفقه مع أصول الفقه، ولا ينفع القيد المذكور من كون الطرق إجمالية.

وإن كان الثاني: لزم أن يكون الطرق التي ينظر فيها الأصولي - أيضاً - تفصيليه، وإلاّ فلا يكون النظر فيها مفضياً إلى العلم بالفقه، فكيف ما كان يرد الإشكال.

وكل ذلك: لأنه لم يفرق في الأحكام الشرعية التي تذكر في أصول الفقه وتجعل مدلولات لتلك(١) الطرق، والأحكام التي تذكر في الفقه وتجعل مدلولات الطرق التفصيلية، حيث أطلق الأحكام الشرعية فيما ذكره حداً للفقه(٢)، وفيما ذكره حداً لأصول الفقه، ولم يتعرض للفرق في شيء منهما(٣).

١- أي: الطرق الإجمالية.

٢- في المخطوطة "حداً لفقه".

٣- نقل القرافي ما أورده النقشواني على تعريف المصنف لأصول الفقه بالمعنى، وتعقبه بقوله: "وهذا السؤال غير متجه، لان هذا تعريف بخاصة ولا يلزم دخول العام فيه. أما الأصفهاني فقد نقله بالنص، وأجاب عنه: بأنا نختار القسم الثاني، قوله: "يلزم أن يكون الطرق التي ينظر فيها الأصولي تفيصلية" ممنوع، قوله: "وإلا فلا يكون النظر فيها مفضياً إلى العلم بالفقه" قلنا: ممنوع؛ لجواز أن يكون الأصولي ناظراً في كون القياس الكلي، المقرون بشرائطه حجة، والفقيه ينظر في قياس جزئي في مسألة جزئية، فإذا وجد ذلك بشرائطه في مسألة جزئية: لزم وجود ما هو حجة فيها؛ ضرورة وجود الكلي في ضمن الجزئي، والمراد به الكلي الطبيعي، وهذا ظاهر غاية الظهور، فاندفع الإشكال. انظر: النفائس ٢٢/١ - أ، ب. الكاشف ص٨٥-٨٧ تحقيق الشيخ سعيد غالب.

قال - رحمه الله -:

«الفصل الثالث - في تحديد -: العلم(١) والظن(٢)... إلى قوله: موقوف على التصور»(٣).

أقول:

أما الكلام في البحث الأول(٤)، فيرد فيه الإشكال على موضعين: أحدهما - على حكمه -: بأن اعتقاد المقلد يحصل لا عن موجب(٥).

لأن: الاعتقاد أمر حادث(٦)، وكل حادث لابد له من موجب، فكيف(٧) يقال: إن اعتقاد المقلد لا موجب له؟ مع أنه من الأمور الحادثة التي لم يكن ثم كان(٨). أو نقول(٩): إن أراد بالموجب: مطلق سبب الحدوث، فاعتقاد المقلد لابد له من مثل هذا السبب.

وإن عني به: ما يصلح أن يكون دليلاً على الشيء فقد وجد - أيضاً - في اعتقاد المقلد مثل هذا الشيء؛ لأن إفتاء المفتي له بحكم كذا - مع العلم بأن كل ما يفتي له المفتي به فهو حكم الشرع في حقه - دليل يستدل به على ما اعتقده، فلا يكون اعتقاده من غيره موجب على هذا التفسير.

وإن أراد به معنى آخر فلابد من تفسير ذلك الموجب حتى ينظر فيه،

١- سيعرفه المؤلف إن شاء الله.

٢- الظن هو: الاعتقاد الجازم مع احتمال النقيض، فهو قسيم للعلم. انظر: الحدود ص٣٠، التعريفات ص١٤٤، الكوكب المنير ٧٦/١، إرشاد الفحول ص٥.

٣- انظر المتن من المحصول ٩٩/١-١٠٢.

٤- ذكر المصنف في المحصول أن المقصود - هنا - إنما يتحقق ببحثين. وحاصل البحث الأول: أن حكم الذهن بأمر على أمر: إما أن يكون جازماً أو لا يكون، فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فالموجب إما أن يكون حسياً أو عقلياً أو مركباً منهما. انظر: المحصول ٩٩/١.

٥- انظر المحصول ١٠١/١، ونص كلامه: "وأما الذي لا يكون لموجب فهو: اعتقاد المقلد".

٦- الحادث: ما يكون مسبوقاً بالعدم. انظر: التعريفات ص٨١.

٧- بداية لوحة ٣-ب.

٨- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، ولعل الأنسب أن يقال: "لم تكن ثم كانت".

٩- في المخطوطة "يقول" بالمثناة التحتية.

وفيما بنى عليه من التقسيم هل يصح أم لا؟(١).

وأما الموضع الثاني لورود الإشكال هو(٢): قوله(٣): "فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو: الشك(٤)..." إلى آخر البحث.

وذلك: لأن مورد التقسيم في هذا البحث هو: حكم الذهن بأمر على أمر، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام، وحكم الذهن بأمر على أمر لا يحتمل غير قسمين: أحدهما الجزم والقطع، والآخر الظن.

وأما التردد بين الطرفين على السوية الذي هو: الشك، وكذا الوهم(٥)، لا يندرج فيما ذكره من حكم الذهن بأمر على أمر؛ لأن الشاك لا يكون حاكماً بشيء على شيء، فالشك في الشيء ينافي الحكم به، وكذا الوهم ضد الحكم بالشيء، فلا يكون مندرجاً في الحكم، فلا يصح تقسيم حكم الذهن بأمر على أمر إلى جميع هذه الأمور التي عدّها؛ إذ مورد التقسيم غير مشترك بين الكل(٦).

١- نقل الأصفهاني كلام نجم الدين النقشواني من غير عزو، ثم أجاب عنه: بأن المراد بالموجب معنى خاص هو: الشرط المعد للنفس لقبول الفيض من الله. انظر الكاشف ص١٠٩ تحقيق سعيد غالب.

٢- كان الأولى الإتيان بالفاء في جواء أما.

٣- انظر المحصول ١/١٠١، وبداية كلامه: "وأما الجازم غير المطابق فهو: الجهل، وأما الذي لا يكون جازماً... وآخر كلامه: وإلا فالراجح: ظن، والمرجوح: وهم".

٤- الشك هو: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لاحدهما على الآخر عند الشاك. انظر: الحدود ص٢٩، التعريفات ص١٢٨، اللمع ص٢٩، العضد ٦١/١، شرح الكوكب المنير ٧٦/١.

٥- الوهم هو: اعتقاد الطرف المرجوح مع احتمال النقيض انظر: التعريفات ص٢٥٥. مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٥٨/١.

٦- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى في النفائس ٢٩/١ـب، ثم أجاب عنه من وجهين؛ الأول: أن التقسيم قد يقع في الأعم مطلقاً وقد يقع في الأعم من وجه. الثاني: أنه جعل الراجح والمرجوح قسماً واحداً، ولم يقسم غير المتساوي إلى قسمين، بل قال: الراجح ظن، والمرجوح وهم. أما الأصفهاني فقد اعترف بصحة المقدمة الأولى، ولكنه لم يرتض أن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك. فانظر: الكاشف ص١١٢ـ ١١٣ تحقيق سعيد بن غالب.

وأما الاعتراض على كلامه في البحث الثاني(١) هو أن نقول: تصور الشيء والشعور(٢) به قد يكون تصوراً عامياً إجمالياً لا تفصيل فيه بالجنس والفصل والخاصة. وقد يكون تصوراً خاصياً تفصيلياً: بأن يكون محيطاً بجنسه وفصله، وفي كل واحد منهما حصول التصديق(٣) ممكن: بأن يحكم على ذلك التصور تارة حكما بالبديهية، وتارة بالنظر.

وإذا كان كذلك: فلا يلزم من الحكم على الشيء أو به حكماً بديهياً أو غير بديهي: أن يكون المحكوم عليه أو المحكوم به متصوراً تصوراً تفصيلياً بالحد والجنس والفصل، معلوماً(٤) بالكنه(٥) والحقيقة، ولهذا فإن الإنسان يحكم على نفسه بأنه موجود حكماً بديهياً لا يستريب فيه، مع أنه قد لا يعلم كنه حقيقته وماهيته بالتفصيل، بل قد لا يعلم أنه في أي المقولات(٦) يندرج، بل أجلة العلماء، لم يعرفوا ذاك، فإن جالينوس(٧) نقل عنه بأن نفس الإنسان عبارة: عن المزاج(٨) المخصوص، وهو عرض من أعراض الجسم الممتزج، ونقل عنه

١- وهو: أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم الدور والتسلسل. انظر: المحصول ١/١٠١.

٢- الشعور هو: علم الشيء علم حسي. انظر: التعريفات ص١٢٧.

٣- التصديق هو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. كإدراك أن العالم حادث وأن الكل أعظم من الجزء. انظر الأخضري على السلم ص٢٤، معيار العلم ص٢٧، تسهيل المنطق ص٧، ضوابط المعرفة ص١٤، آداب البحث ١/٨، إيضاح المبهم ص٦.

٤- في المخطوطة: "معلوم" بالرفع وهو خطأ.

٥- الكنه: غاية الشيء ونهايته وحقيقته. انظر: المصباح المنير ٥٤٢/٢.

٦- المقولات هي: الأجناس العالية للموجودات. وعددها عشر: الجوهر والكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. انظر: ضوابط المعرفة ص٣٢٨، معيار العلم ص١٠٧، المواقف ص٩٧، تسهيل المنطق ص٣٦.

٧- جالينوس: طبيب يوناني ولد في مدينة برهام في آسيا الصغرى سنة ١٣٠ قبل الميلاد، ومن أشهر الأطباء في العصور القديمة. انظر: تاريخ الحكماء ص١٢٢، الطب والأطباء ص٤٢. قلت: ومن رأى أنه لا يقال لكافر أنه من الأجلة.

٨- هذه الكلمة مشكلة قراءتها في المخطوطة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

أخيراً أنه توقف في ذلك، فلم يدر أنه جوهر(١) أو عرض(٢).

وكذلك ما نقل من اختلاف المتكلمين في أمر حقيقة الإنسان وماهيته، وإذا كان الشأن في المحصلين والعلماء كذلك، فما ظنك بالسوقة(٣) والعوام، مع أن كل أحد يحكم على نفسه بأنه موجود.

وإذا عرف هذا: عرف بأن ما حكم به في هذا البحث غير لازم، ولا يلزم من حكم الإنسان على نفسه بأنه عالم بألمه ولذته، وأنه عالم بأنه عالم بالبديهية، أن تكون حقيقة العلم، أو حقيقة الألم واللذة متصورة له تصوراً تفصيلياً خاصياً بالحد والجنس والفصل، لما بينا من النظير.

وإذا كان كذلك: فلا يحصل الاستغناء في أصول الفقه عن تعريف هذه الأمور تعريفاً خاصياً، وإن كان معلوماً متصوراً قبل ذلك تصور عامياً، فلا يبقى ما ذكره عذراً(٤).

١- الجوهر هو: الحادث المتحيز بالذات. والمتحيز بالذات هو: القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك. انظر: المواقف ص٩٦، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٠٣/١، دستور العلماء ٤١٧/١.

٢- العرض في اللغة: ما ظهر بعد أن لم يكن. وفي الاصطلاح: ما لا يقوم بنفسه: كالألوان والأصوات. انظر: الصحاح ١٠٨٢/٣، القاموس المحيط ٣١/٤، التعريفات ص١٤٨، كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٣٦/٤، شرح مختصر الروضة ٤٤٢/٣، الكوكب المنير ٤٣٩/١.

٣- السوقة تطلق على الواحد والمثنى والمجموع، وليس المراد بهم أهل الأسواق كما تظنه العامة، بل هم ما عدا الملوك. انظر: المصباح المنير ٢٩٦/١.

٤- وقد اعترض على المصنف - أيضاً - شهاب الدين القرافي فأورد عليه عشرين سؤالاً فانظر: النفائس ١/٢٤ـب، ٢٩/ب.

قال(١) - رحمه الله - بعد ذلك -:

«(٢) ثم العبارة المحررة(٣)... إلى قوله: على التفصيل المتقدم، وإلا كان جهلاً(٤)».

أقول:

لمناقش أن يناقشه - أيضاً - في تحرير هذه الدقيقة(٥).

فإن قوله(٦): "يكون الشيء ممكن الوجود والعدم، إلا أن أحد الطرفين به أولى: كالغيم الرطب..." إلى آخر ما ذكر.

فيه نظر: لأن الشيء الممكن إذا ترجح أحد طرفيه صار الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً، فالراجح يكون واقعاً لا محالة، والمرجوح معدوماً، فالغيم الرطب ما لم ينزل عنه المطر يمتنع أن يقال: إن النزول به أولى؛ لأن الأولى هو الواقع الواجب الوقوع، وبعد نزول المطر لا يبقى عدم النزول ممكناً، بل ما ذكره من الأولوية والرجحان إنما يتصور في اعتقاد الناظر في أحوال الغيم ودلائله، وأما بالقياس إلى النزول وعدم النزول فلا يتصور ما ذكره على هذا، فلا أساس لصحة هذه الدقيقة(٧).

١- بداية لوحة ٤ـ أ.

٢- انظر: النص في المحصول ١/١٠٢ـ١٠٤.

٣- في المخطوطة "المجوزة" وهو من تحريف النساخ، والتصويب من المحصول.

٤- الجهل هو: اعتقاد المعتقد على ما ليس به. وهو ينقسم إلى قسمين، الأول: الجهل المركب وهو: تصور الشيء على غير هيئته. الثاني: الجهل البسيط وهو: انتفاء إدراك الشيء بالكلية. انظر: الحدود ص٣٩، التعريفات ص٨٠، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٦٢، شرح الكوكب المنير ١/٧٧، شرح المحلى ١/١٦١.

٥- الدقيقة هي: من دق الأمر دقة: إذا غمض وخفي معناه فلا يكاد يفهمه إلا الأذكياء. انظر: المصباح المنير ١/١٩٧.

٦- انظر: المحصول ١/١٠٣ وأول كلامه: "وها هنا دقيقة وهي: أن التغليب: إما أن يكون في المعتقد، أو في الاعتقاد، أما الذي يكون في المعتقد فهو: أن".

٧- أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض بجواب حاصله يعود إلى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي فانظر: الكاشف ص١٢٢ـ١٢٥، تحقيق سعيد غالب.

قال(١) - رحمه الله -:

«الفصل الرابع - في النظر والدليل والأمارة ... إلى قوله: وإلا فهو النظر الفاسد».

أقول:

النظر قد يكتسب به التصور، فيحتاج الناظر إلى استحضار مقومات الشيء، من الجنس والفصل أو خواصه البينة، حتى يركبها على وجه مخصوص يحصل مطلوبه.

وقد يكون لاكتساب التصديق، فيحتاج إلى ترتيب تصديقات، وما ذكره يوجب حصر النظر في أحد قسميه فلا يصح(٢).

ثم نقول: قد يرتب الإنسان تصديقات وتكون تلك التصديقات مطابقة لمتعلقاتها، ومع ذلك لا يكون النظر صحيحاً، مثل من يركب هكذا يقول: كل فوارة عين غير معيبة، وكل عين غير معيبة مدركة الألوان والأضواء، فيلزم أن تكون كل فوارة مدركة الألوان والأضواء، وهذا التصديقات مطابقة لمتعلقاتها، فإن كل واحدة من هاتين القضيتين(٣) صادقة، ومع ذلك فالتركيب(٤) غير منتج، وهو من القياسات الفاسدة لفساد الصورة، فمطابقة التصديقات لمتعلقاتها يوجب صحة المادة، وصحة المادة وحدها لا يكفي في صحة القياس وفي كون النظر صحيحاً،

١ـ انظر: المحصول ١/١٠٥ حيث عرف الفخر الرازي النظر بأنه: ترتيب تصديقات في الذهن يتوصل بها إلى تصديقات أخر... ثم قال: وتلك التصديقات إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح، وإلا فهو النظر الفاسد...".

٢ـ توضيح هذا: أن النظر كما يقع في ترتيب التصديقات في البراهين لاكتساب التصديقات، يقع ـ أيضاً ـ في ترتيب التصورات في الحدود لاكتساب التصورات، فقد خرج من الحد بعض النظر. ولهذا لو قال الإمام المصنف: ترتيب معلومات ليعم التصديقات والتصورات، لاندفع هذا الإشكال. والله أعلم.

٣ـ القضية هي: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته انظر: شرح السلم للأخضري ص١١، المنطق الوافي ٢/٧، المنطق المنظم ص٥٨، تسهيل المنطق ص٣٥.

٤ـ التركيب هو: ربط صفات الشيء وخواصها بعضها ببعض للوصول إلى قوانين عامة. انظر: معيار العلم ص٤٧، ضوابط المعرفة ص١٤١.

بل لابد مع ذلك من صحة الصورة والتركيب - أيضاً - فيقع الخلل فيما ذكره(١).

١- وقد ضعف تعريف المصنف للنظر ـ أيضاً ـ شهاب الدين القرافي حيث أورد عليه تسعة اعتراضات، وضعفه ـ أيضاً ـ الاصفهاني بنحو ما ضعفه النقشواني. انظر: النفائس ١/٣٥ب ، ٣٧ـب. الكاشف ص١٢٨ـ ١٢٩ تحقيق سعيد بن غالب.

قال(١) - رحمه الله -:

«الفصل الخامس: في الحكم(٢) الشرعي. قال أصحابنا: إنه الخطاب المتعلق... إلى قوله: والرجل مكلف بالصلاة عند الدلوك(٣)».

أقول:

تصحيح هذا الحد(٤) على ما اختاره(٥) عسر، والأسئلة(٦) واردة أكثرها، والأجوبة عنها ضعيفة. وبيان جميع ذلك: أنا نستفسر عن معنى المكلف؟ فإن أراد بالمكلف: ما ثبت حكم الشرع في حقه، صار التحديد دوراً(٧)، لأنه تصدى لتعريف الحكم الشرعي ومن جملة أجزاء الحد المكلف، فلا يعرف الحكم الشرعي إلا إذا عرف المكلف(٨)، ولا يعرف المكلف ما لم يعرف حكم الشرع وذلك دور(٩) وإن أراد بالمكلف: المخاطب من جهة الشرع، فلابد من

١- انظر: المتن في المحصول ١٠٧/١.

٢- الحكم في اللغة: المنع والقضاء. وفي العرف العام: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. وفي عرف الأصوليين: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. وفي عرف الفقهاء: مدلول خطاب الشرع. انظر: مختار الصحاح ص١٤٨، الإحكام ١٣٥/١، المنهاج مع شرح الأسنوي ٤٧/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٤/١، مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص٧.

٣- الدلوك هو: الزوال من دلكت الشمس إذا زالت. انظر: تهذيب الصحاح ٦١١/٢، المصباح ١٩٩/١.

٤- وهو: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.

٥- أي: في تفسير الخطاب، فقد فسر الفخر الرازي الخطاب بالحكم القديم الذي هو معنى قائم بالذاتي كما سيأتي.

٦- انظر الأسئلة التي أوردها المصنف على تعريف الحكم الشرعي مع الأجوبة عليها في المحصول ١٠٨/١.

٧- الدور في اللغة: الحركة وعود الشيء إلى ما كان عليه. وفي الاصطلاح: توقف الشيء على نفسه أي أن يكون هو نفسه علة لنفسه بواسطة أو بدون واسطة. انظر: مختار الصحاح ص٩٠، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٥٦/٢، ضوابط المعرفة ص٣٢٣.

٨- من "فلا يعرف" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١٤٤ تحقيق سعيد غالب.

٩- نقل شهاب الدين القرافي مضمون كلام النقشواني هذا، ثم أجاب عنه: بأن السائل قد يعرف معنى المكلف، ولا يعرف معنى لفظ الحكم. انظر: النفائس ٤٢/١-ب. وأجاب الأصفهاني عن =

تفسير الخطاب ليتضح.

وأما المعنى المشهور للخطاب(١) المفهوم منه بين أهل العرف، فذاك يتعذر تفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم بالذات(٢)، لأن ذلك لا يسمى خطاباً في العرف، ولا ينصرف الذهن إليه، بل الخطاب مشتق من المخاطبة، وذلك إنما يتصور بين مخاطَب ومخاطِب، ومناجاة بالألفاظ، وذلك في الكلام القديم محال.

فتحديده للحكم بالخطاب، وتفسيره للخطاب بالكلام القديم عسر(٣).

وأيضاً: فإنه قال - في النظر الأول من الباب الأول من الكلام في اللغات -:

"إن الكلام مشترك عند المحققين منا بين المعنى القائم بالنفس، وبين الأصوات المسموعة... ثم قال: ولا حاجة في أصول الفقه إلى الأول"(٤).

= لزوم الدور في تفسير المكلف: بأنه مندفع، وذلك: لأن المراد بالمكلف العاقل، البالغ، ولا يتوقف العقل والبلوغ على الخطاب. انظر: الكاشف ص١٥٦.

١- الخطاب هو: قول يفهم منه من سمعه شيئاً مفيداً. وقد اختلفوا في كلام الله في الأزل هل يوصف بالخطاب أم لا؟ انظر: شرح الكوكب المنير ٣٣٩/١، المستصفى ٨٥/١، الإحكام ٧٢/١، نهاية السول ٤٨/١، حاشية البناني ٤٩/١، البحر المحيط ٢٩٨/١-أ، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٢٠/١، شرح تنقيح الفصول ص٧٠، تيسير التحرير ١٣١/٢، حاشية الأزميري ٣٣/١، فواتح الرحموت ٥٦/١.

٢- هذا مذهب الأشعرية في مسألة الكلام، وهو باطل، والحق: أنه تعالى لم يزل متكلماً متى شاء وكيف شاء، وأنه يتكلم بصوت يسمع كما فهم ذلك السلف الصالح. انظر: الفتاوى ٩٦/٦، درء تعارض النقل والعقل ٩٣/٢، شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠، الفصل في الملل ٤/٣، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٥٣/١٣، العدة ١١٠/١، شرح الكوكب المنير ٩/٢.

٣- وبنحو ذلك اعترض القرافي على تعريف المصنف للحكم الشرعي، فلعله أخذه من النقشواني انظر: النفائس ٣٩/١-أ. وقد أجاب الأصفهاني: بأن المراد بالخطاب: المعنى القائم بالنفس، واستعمال هذا اللفظ في هذا المعنى من باب الاصطلاح، ولا مناقشة في الاصطلاح ولا حجر. انظر: الكاشف ص١٥٦.

٤- انظر: المحصول ٢٣٥/١.

ولو كان الحكم الشرعي(١) عبارة عن الكلام القديم، لكان أكثر بحث الأصولي عن الكلام بالمعنى الأول، فكيف يصح أن يقال: لا حاجة في أصول الفقه إلى الأول(٢).

ثم الذي يدل على امتناع كون الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم(٣) بهذا المعنى وجوه:

أولها: أن الكلام بهذا المعنى صفة قديمة(٤) حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتيه، والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية على ما ذكره في حد الفقه، فامتنع أن يكون الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم(٥) بهذا المعنى(٦).

وثانيها: أن الحكم الشرعي لو كان عبارة عن الكلام القديم، امتنع نسخه(٧) وزواله وطريانه؛ لأن صفات الله - تعالى - قديمة أزلية يمتنع عليها الزوال والطريان.

ومؤلف الكتاب معترف بجميع ذلك، لكن النسخ في أحكام الشرع واقع كما قد قرره في هذا الكتاب، فامتنع أن يكون الحكم الشرعي عبارة عن

١- رأي أكثر الأشاعرة - والمصنف منهم - أن الحكم الشرعي قديم، والحق: إنه قديم باعتبار النوع حادث باعتبار العين. انظر: الفتاوى ١٦٢/٦، منهاج السنة ٢٥٦/٢، شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠، فتح الباري ١٥٣/١٣، الكاشف ص١٦٨ تحقيق سعيد غالب.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن المراد من قول المصنف: "لا حاجة في أصول الفقه إلى الأول" أن الأصولي إنما يبحث عن أدلة الفقه على سبيل الإجمال، ولا يلزمه البحث عن الكلام وإقامة البرهان عليه، فظهر معنى كلام المصنف واندفع الإشكال المورد. انظر: الكاشف ص١٥٦- ١٦٠.

٣- "القديم" ساقط من المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٤٦.

٤- "القديمة" ساقط من المخطوطة، وهو من الكاشف.

٥- "القديم" ساقط من المخطوطة، وهو من الكاشف.

٦- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأنه باعتبار ماهيته أمر عقلي، وباعتبار تعلقه بأفعال المكلفين أمر شرعي. انظر: الكاشف ص١٦٠- ١٦١.

٧- سيأتي بحث النسخ في باب مستقل.

الكلام القديم(١).

وثالثها: أن في أحكام الشرع أحكاماً حدثت بعد أن لم تكن، والكلام القديم يمتنع أن يكون كذلك، فلا يكون الحكم الشرعي هو الكلام القديم.

بيان الأول: هو أن دين محمد ﷺ يشتمل على أحكام ناسخة للأحكام السابقة قطعاً، والناسخ لابد أن يكون متأخراً عن المنسوخ، فيكون الأحكام الناسخة حادثة بعد أن لم تكن.

وأما بيان الثاني: فظاهر؛ لأن الحادث بعد ما لم يكن يمتنع أن يكون عبارة عن الصفة القديمة الأزلية(٢).

ورابعها: أن من الأحكام ما زال بعد ثبوته فيمتنع - أيضاً - أن يكون عبارة عن الكلام القديم.

بيان الأول: هو أنه(٣) قد كان في الشرائع السابقة أحكام كثيرة انتسخت بالشريعة المتأخرة والمنسوخ لابد من أن يرتفع ويزول بعد ما كان ثابتاً.

وأما بيان الثاني: فلأن الصفة القديمة الأزلية يمتنع زوالها، فيمتنع أن يكون الشيء الزائل أو(٤) القابل للزوال هو عين الصفة القديمة(٥).

وخامسها: من الأسئلة التي أوردها في الكتاب(٦) - فإنا نقول: جعل

١- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأنه ممنوع، وذلك: لأنه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم، بل انقطاع تعلقه بالمكلف. انظر: الكاشف ص ١٦١-١٦٢.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا الكلام: بأن الناسخ يجب تأخر وروده عن المنسوخ، وذلك يرجع إلى اللفظ، وهو حادث. فأما تأخر ذاته فلا، وذلك: لأنه صفة قديمة يستحيل عليها التقدم والتأخر. انظر: الكاشف ص١٦٢.

٣- في المخطوطة "أن"، وما أثبتناه من الكاشف ص١٤٩.

٤- في المخطوطة "إذا" وما أثبتناه من الكاشف.

٥- أجاب الأصفهاني: بأن التعلق أمر نسبي عدمي، والتجدد والحدوث فيه فلا يلزم من ذلك حدوث الصفة القديمة انظر: الكاشف ص١٦٣.

٦- وهو: أن حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الأجنبية صفة فعل للعبد، ولهذا يقال: هذا الوطء حلال أو حرام، وفعل العبد محدث، وصفة المحدث لا تكون قديمة وهذا مشعر بحدوث هذه=

حل الوطء بعد عقد النكاح(١)، وجعل حل التصرف في الطعام بعد الشراء، أو الأرث أو الإتهاب(٢)، وكل ذلك قطع بأن الحل في هذه الأمور حادث(٣)، والحل من أحكام الشرع فكان الحكم الشرعي حادثاً، فامتنع أن يكون هو الكلام القائم بالذات.

وأما قوله - في الجواب(٤): "حكم الله - تعالى - هو قوله - في الأزل: أذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا...".

أقول: إن أراد(٥) بالقول(٦): الخطاب اللفظي(٧)، فذلك يمتنع أن يكون في الأزل.

وإن أراد به: المعنى القائم بالذات من العلم والإرادة وغيره، فذلك ليس بخطاب فلا يكون حكماً لاعترافه بأن الحكم هو الخطاب، بل المعنى إنما يصير حكماً إذا عبر عنه بالأصوات المقطعة المسموعة بحيث يقع خطاباً لموجود قابل لفهم معنى الخطاب، وقبل ذلك فليس بخطاب فلا يكون حكماً.

وسادسها: أنا نعلل هذه الاحكام بأمور حادثة كما سبق في سؤال

= الاحكام. انظر: المحصول ١٠٨/١.

١- النكاح في اللغة: الوطء مشتقاً من الضم والجمع. وفي الاصطلاح: عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً انظر: القاموس ٢٥٢/١، المصباح ٦٢٤/٢، شرح فتح القدير ١٨٦/٣، المغني ٤٤٥/٦.

٢- الإتهاب قبول الهبة. والهبة في اللغة: التبرع وإيصال النفع إلى الغير. وفي الشرع: تمليك العين بلا عوض. انظر: الصحاح ٣٥/١، معجم مقاييس اللغة ١٤٧/٦، التعريفات ص١٧٦، المطلع ص٢٩١، شرح الحدود ص٤٢١.

٣- في المخطوطة "حادثة" وهو صفة للحل.

٤- انظر: المحصول ١١٠/١ وتمام عبارته: "..فحكمه قديم ومتعلق حكمه محدث".

٥- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة.

٦- في المخطوطة: بالقولي" والتصويب من الكاشف ص١٥٠.

٧- في المخطوطة: "اللفظ" وهو تحريف من الناسخ.

الكتاب. وقوله - في الجواب(١) -: "المراد عندنا من السبب(٢) المعرف ضعيف، وذلك: لأن التعليل في هذه الصور يتضمن معنى ترتيب الحكم على السبب بمعنى أنه لم يكن قبل ذلك وحصل عقيبه(٣).

فإنا نقول: انعقد النكاح فحل الوطء(٤)، وكذا نقول: انعقد الشراء فحل التصرف في المشترى، والمعرف للحكم القديم لا يكون كذلك، فعرف ضعف الجواب وكذا قوله في سائر الأجوبة ضعيف، فإن قوله(٥): "المراد من كون الدلوك سبباً(٦) هو: أنا متى شاهدنا الدلوك علمنا أن الله - تعالى - أمرنا بالصلاة...".

ليس بدافع لما ذكره السائل؛ فإن السائل يقول: معنى كون الدلوك سبباً هو: أن المكلف إذا شاهد الدلوك، علم أنه صار بعد الدلوك مأموراً بالصلاة لا قبله(٧). وصيرورته مأموراً بالصلاة، حكم شرعي مترتب على الدلوك الحادث،

١- أي: قول المصنف في الجواب عن قول المعترض: نحن نقول: المقتضى لحل الوطء هو: النكاح أو ملك اليمين، وما كان معللاً بأمر حادث يستحيل أن يكون قديماً، فالحكم لا يكون عين الخطاب انظر: المحصول ١/١٠٨.

٢- السبب في اللغة: الموصل إلى الشيء. وفي الاصطلاح: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته. انظر: المصباح المنير ١/٣٦٢، تهذيب الصحاح ١/٦١، شرح الكوكب المنير ١/٤٤٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٦٧، شرح تنقيح الفصول ص٨١، نشر البنود ١/٣٥.

٣- لم يرتض الاصفهاني أن التعليل في هذه الصور يتضمن معنى ترتب الحكم على السبب فانظر: الكاشف ص١٦٣.

٤- علق الأصفهاني على قوله: "انعقد النكاح فحل الوطء" بقوله: المعرف سبب موجب للمعرفة، والترتيب حاصل بينهما، وأيضاً: الحادث تعلق الخطاب، والخطاب قديم، وتعليل الحادث بالحادث جائز. انظر الكاشف ص١٦٣.

٥- أي: في الجواب عن قول القائل: إن بعض الاحكام خارج عن هذا الحد وهو: كون الشيء سبباً وشرطاً وصحيحاً وفاسداً. انظر: المحصول ١/١٠٩.

٦- بداية لوحة ٥ـ أ.

٧- أجاب الأصفهاني: بأن الدلوك معناه أن الله ـ تعالى ـ جعله علامة يستدل بها على تعلق الخطاب القديم بأفعالنا، وجاز أن يكون الحادث علامة دالة على ذلك ولا استحالة فيه. انظر: الكاشف ص١٦٣.

وعند ذلك يكون الحكم حادثاً، فيمتنع أن يكون عبارة عما ذكره(١).

وقوله(٢): "إذا قلنا: هذا العقد صحيح، لم نعن به إلا أن الشرع أذن له في الانتفاع به، ولا معنى لذلك إلا الإباحة...".

للسائل أن يقول: "إذا قال الشارع: إذا عقد العقد على صفة كذا، فقد أذنت للعاقد في الانتفاع بالمعقود عليه - فها هنا - أمران:

أحدهما : الإذن في الانتفاع(٣).

وثانيها: تقييد ذلك الإذن بزمان مخصوص وحالة مخصوصة مترتباً على وقوع العقد بصفة مخصوصة، وكل واحد منهما صادر من الشرع.

والإباحة هو: الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: فليس عين الإباحة، بل هو جعل العقد بصفة كذا سبباً للإباحة، وذلك(٤) خارج عما عددتموه من الاقتضاء والتخيير(٥).

فورد السؤال، وهكذا يورد السؤال على الجواب الذي بعد هذا.

فإن قوله(٦): "نعني بكون اتلاف الصبي سبباً لوجود الضمان أن الولي(٧) مكلف بإخراج الضمان من ماله.

يرد عليه أن يقال: ها هنا أمران:

١- منع الأصفهاني ذلك معللاً: بأن معرفة كونه مأموراً مترتبة على الدلوك، وأيضاً ذات الأمر قديم، وتعليقه حادث، والدلوك سبب حادث، ولا بدع في كون الحادث سبباً للحادث. انظر: الكاشف ص١٦٣ـ ١٦٤.

٢- أي: ضمن الجواب السابق فانظر: المحصول ١/١١١.

٣- من قوله: "بالمعقود عليه" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٥٢.

٤- في المخطوطة "دليل" والتصويب من الكاشف.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن حاصل ذلك يعود إلى إباحة مخصوصة، بصفة مخصوصة، تعلم بأمر متقدم كالدلوك ولا إشكال عليه. انظر: الكاشف ص١٦٤.

٦- أي: في الجواب عن السؤال القائل: إن الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف، وذلك: كجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان، وجعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة. فانظر: المحصول ١/١١٩. وقد اعترض على هذا الجواب ـ أيضاً ـ القرافي فانظر: النفائس ١/٢٢ـأ.

٧- الولي في اللغة: مشتق من الولى وهو: القرب. وفي الاصطلاح: من ينفذ الحكم على الغير شاء أم أبى. انظر: الصحاح ٦/٢٥٢٨، التعريفات ص٢٥٤، حاشية ابن عابدين ٣/٥٥.

أحدهما: تكليف الولي.

والآخر: أن يكون إخراج المال من مال الصبي، وأن يكون ذلك عقيب صدور الإتلاف من الصبي، فالشارع أوجب على الولي عقيب صدور الإتلاف من الصبي أن يخرج من مال الصبي قدراً مخصوصاً(١)، وفي ذلك اعتبار فعل الصبي ضرورة، وجعله سبباً لإخراج المال عن(٢) ملكه، فهذا حكم شرعي خارج عما ذكرتم من الاقتضاء والتخيير فورد السؤال(٣).

وأيضاً: فإن الحكم الشرعي الذي ذكره - ها هنا - هو الحكم الشرعي المذكور في الفقه، أو في أصول الفقه، أو هما جميعاً؛ لأنه إنما تصدى لشرح تلك الألفاظ المستعملة فيه، فإن كان شرحاً لما استعمله في أصول الفقه، كان أصول الفقه علماً بالأحكام الشرعية العملية... إلى آخر ما ذكره.

فكان أصول الفقه فقهاً؛ لأن الحكم الشرعي على مقتضى الحد المذكور، لا يتصور إلا أن يكون عملياً، ضرورة وجود(٤) التعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير في ماهيته.

وإن كان شرحاً لما استعمله في حد الفقه "العملية"(٥) زيادة على الحد، لأن كونه حكماً شرعياً تضمن كونه عملياً، فوقع ذلك تكراراً، فصار كقول القائل:

١- لفظ "قدراً مخصوصاً" ساقط من المخطوطة، وهو من الكاشف ص١٦٥.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٥٣ "من".

٣- أجاب الأصفهاني: بأن المراد بذلك أن الخطاب يتوجه على الولي بإخراج قدر من مال الصبي، ويعلم توجه ذلك الخطاب إليه بالإتلاف الصادر من الصبي، فالإتلاف من الصبي كالدلوك في نصبهما علامة. انظر: الكاشف ص١٦٥.

٤- في المخطوطة "دخول" والتصويب من الكاشف ص١٥٣.

٥- في الكاشف وردت العبارة هكذا: "كان قوله ـ في حد الفقه ـ: "العملية"...".

"حيوان(١) حساس" وذلك منكر في التحديد(٢).

أو نقول: لما كان المتعلق بأفعال المكلفين داخلاً في الحكم الشرعي، كان كل حكم شرعي عملياً بالضرورة، فلا يصح التحرز بقيد " العملية" عن كون القياس والإجماع حجة؛ لأن كون القياس حجة إن لم يكن حكماً شرعياً، فلا حاجة إلى التحرز، وإن كان حكماً شرعياً لم يصح التحرز؛ لأن ذلك - أيضاً - يكون عملياً لا محالة.

١- الحيوان في اللغة: كل ذي روح، مأخوذ من الحياة. وفي الاصطلاح: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة. انظر: المصباح المنير ١/١٦٠، التعريفات ص٩٤، تحرير القواعد المنطقية ص٦٢، كشف الأسرار ١/٣١.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأنه شرح لما استعمله في أصول الفقه، ولا يلزم من ذلك كون أصول الفقه فقهاً، لأن حد أصول الفقه صار هكذا: أصول الفقه: مجموع ما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إلى العلم أو الظن، بالخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الإجمال اقتضاء أو تخييراً، ومن المعلوم أن ذلك لا يصدق على الفقه، فاندفع ما ذكره. انظر: الكاشف ص١٦٥.

قال - رحمه الله -:

«(١)الفصل السادس: في تقسيم الأحكام الشرعية... إلى قوله: حدودها وأساميها(٢)».

أقول:

للسائل أن يناقش - ها هنا - في مواضع:

أولها: أن يستفسر عن(٣) معنى الطلب(٤)، فإنا لسنا نفهم من الطلب معنى غير الإرادة، فإن فسره بالإرادة أو العلم يمتنع أن يقال: الطلب الجازم هو: الإيجاب، لأنه قد يوجد الإيجاب بدون الامتثال فيوجب(٥) شيئاً ولا يقع الإتيان بالواجب، وهذا يمتنع في مراد الله - تعالى - بأن يريد وجود شيء إرادة جازمة ثم(٦) لا يحصل ذلك الشيء(٧).

وكذلك إن فسره(٨) بالعلم، لأن ما علم الله وقوعه في الوقت الفلاني امتنع أن لا يحصل في ذلك الوقت.

وإن أراد بالطلب معنى آخر فلابد من بيانه لننظر فيه أنه هل يصح هذا

١- انظر: المحصول ١١٣/١ وذكر فيه: أن خطاب الله ـ تعالى ـ إما أن يكون طلبا جازماً أو غير جازم، فإن كان جازماً فإما أن يكون طلب فعل وهو: الإيجاب أو طلب ترك وهو: التحريم، وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة وأما أن يترجح جانب الوجود وهو: الندب أو جانب العدم وهو: الكراهة.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول ١١٤/١ "وأقسامها" وما أثبته النقشواني أولى.

٣- إضافة "عن" من المحقق لتوضيح المراد.

٤- المختار عند الأشعرية والفخر الرازي منهم: أن الطلب هو الكلام النفساني وهو مغاير للعلم والإرادة خلافاً للمعتزلة التي أنكرت قيام معنى بالنفس غير العلم والإرادة. انظر: الإنصاف ص١٠٦، الاربعين في أصول الدين للإمام الرازي ص١٧٤، غاية المرام ص١١٥، المعتمد ٤٩/١.

٥- هذه الكلمة لم ترد في متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ أسفل السطر.

٦- بداية لوحة ٥-ب.

٧- قلت: هذا خلط بين الإرادة الكونية التي لابد من حصول متعلقها، والإرادة الشرعية التي جعل الله تعالى للمكلف التصرف في الاستجابة لها فهو ـ في نظري ـ مأخذ غير متجه.

٨- في المخطوطة "فسر" والمثبت من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١٨٢.

التقسيم فيه أم لا(١)؟

الوجه الثاني من المناقشة: على التقسيم فإنه غير حاصر(٢) بل هو منتشر، لأن الخطاب إذا لم يكن طلباً جازماً ينقسم إلى قسمين، أحدهما: أن يكون طلباً غير جازم. وثانيها: أن لا يكون طلباً أصلاً.

وإذا لم يكن طلباً احتمل أقساماً من الكلام من الأخبار والتمني(٣) والترجي، فلا يلزم منه أن يكون مكروهاً أو مندوباً أو مباحاً، بل إن كان طلباً غير جازم فهو ينقسم: إلى ما يكون طلباً للوجود غير جازم فيكون ندباً، لأن كونه مطلوباً يوجب رجحانه، وإلى ما يكون طلباً للترك فيكون كراهة، لأن كون(٤) الترك مطلوباً يوجب رجحانه في نظر الشرع وذلك لا يحوج إلى ترديد آخر في الترجيح.

وأيضاً فإن قوله(٥): فالطرفان إن كان على السوية فهو: الإباحة يشعر بأن الشيء مطلوب والطلب محقق ومع ذلك فالطرفان بالسوية وهذا محال، لأن استواء الطرفين ينافي الطلب(٦)، فلا يمكن أن يقال: هذا طالب للشيء الفلاني ووجوده وعدمه سيان عنده(٧).

١ـ نقل شمس الدين الأصفهاني كلام النقشواني هذا ولم ينسبه إليه، ثم أجاب عنه بأن الطلب وجداني التصور كما هو معلوم، وهو معنى غير العلم والإرادة. انظر: الكاشف ص١٨١ـ١٨٢ تحقيق الشيخ سعيد غالب.

٢ـ حاصر: اسم فاعل من الحصر، وهو في اللغة: المنع والحبس، وفي الاصطلاح: إيراد الشيء على عدد معين، وهو إما عقلي وهو: الذي يكون دائراً بين النفي والإثبات، وإما استقرائي وهو: الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، بل يحصل بالاستقراء والتتبع. انظر: المصباح المنير ١٣٨/١، التعريفات ص٨٨.

٣ـ الفرق بين التمني والترجي: أن التمني يكون في الممتنعات والممكنات التي لا مطمع في وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز في مكان مبهم. والترجي: ما يكون في الممكنات التي يمكن أن تقع، ولا يكون في المستحيلات. انظر: التعريفات ص٦٦، الإبهاج ٢٢٠/١.

٤ـ "كون" ساقطة من المخطوطة، والسياق يقتضيه.

٥ـ انظر: المحصول ١١٣/١.

٦ـ قلت: كيف ذلك والواجب المخير طلب جازم؟!!.

٧ـ بنحو ذلك التزييف زيف الأصفهاني التقسيم المذكور. فانظر: الكاشف ص١٧٩ـ١٨١.

فيثبت(١) أن التقسيم منتشر غير منحصر(٢) وأن إشارته غير سليم(٣).

والموضع الثالث(٤) للمناقشة - على قوله -: "وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر..."(٥).

وتلك المناقشة من وجهين:

أحدهما: أن(٦) الحد إنما يرد لإظهار ماهية الشيء وقد(٧) ظهرت ماهيات هذه الأحكام بمجرد التقسيم(٨) فأي حاجة إلى ذكر الحدود؟.

وثانيهما: هو أن هذا التقسيم ليس يكشف عن ماهية هذه الأحكام، لأن ماهية الواجب تتضمن الذم على(٩) الترك أو الثواب على الفعل، وماهية المندوب (١٠) تتضمن الثواب على الفعل، وهذا لا ينفهم من(١١) مجرد كون الفعل مطلوباً طلباً جازماً أو غير(١٢) جازم، فهذا ماأورد عليه في هذا الموضع(١٣).

١- من هنا بدأ السقط من صلب المخطوطة، والذي سيأتي من الكلام هو من هامش المخطوطة.

٢- هذه الكلمات غير واضحة في المخطوطة بسبب الرطوبة وما أثبتناه هو الاقرب إلى الصواب إن شاء الله، لان السياق وبعض الحروف الظاهرة يدل على ذلك.

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "سليمة".

٤- هذه الكلمة غير مقروءة في المخطوطة لإصابة الرطوبة لها.

٥- انظر: المحصول ١١٤/١ وتمام النص: "... الآن حدودها وأقسامها".

٦- هذه اللفظة مطموسة في المخطوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٧- كلمة "وقد" أصابها طمس والمثبت يقتضيه السياق.

٨- كلمة "التقسيم" مطموسة في المخطوطة.

٩- هذه الكلمة أصابها طمس في المخطوطة، وماأثبتناه من نقل الاصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١٨١ تحقيق سعيد غالب.

١٠- هذا اللفظ مطموس في المخطوطة، والمثبت من الكاشف ص١٨١.

١١- لفظة "من" مطموسة، والمثبت من الكاشف.

١٢- عبارة "أو غير" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

١٣- نقل القرافي الوجه الاول من المناقشة بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن تعريف الماهية بالتقسيم والحدود والرسوم كإقامة براهين على مطلوب واحد في التصديقات، فإن التصديق يكون معلوماً بالاول فما فائدة الثاني؟ فكما لا يقدح ذلك في التصديقات لا يقدح هذا في التصورات. أما الاصفهاني فقد نقل الوجه الثاني بالنص وأشار إلى الاول، وقد أجاب عن الثاني بأنا لا نسلم أن هذا التقسيم غير كاشف، لانه قد يفهم من طلب الفعل الثواب على الإتيان به، ومن الجازم لحوق الذم على الترك. وأجاب عن الاول: بأن معنى قولنا: فقد ظهرت ماهية كل واحد أي: تميزت ولا يلزم من التمييز معرفة كنه الماهية. انظر: النفائس ٤٣/١ب. الكاشف ص١٨١-١٨٣ تحقيق سعيد غالب.

قال - رحمه الله -:

«وأما الواجب فالذي اختاره(١) القاضي أبو بكر(٢)...» إلى آخره(٣).

أقول:

للسائل أن(٤) يورد على هذا الحد - أيضاً - وجوهاً من(٥) الأسئلة:

أحدها: على قوله: "يذم تاركه(٦)"؛ لأن الذم قد لا يقع بالفعل بأن لا يشعر أحد(٧) من الناس بترك الواجب فلا يتوجه عليه لوم منهم، مع أن الفعل كان واجباً ومأموراً(٨) به، وهذا كما قاله في العقاب.

فإن قال: معنى(٩) قوله: "يذم" أنه يستحق الذم إذا ترك، وقد وجد استحقاق الذم ولم يوجد الذم(١٠).

قلنا: فما معنى الاستحقاق؟ ونتقل(١١) الكلام إلى تفسير الاستحقاق، وكيف وأنتم لا تقولون(١٢) بكون الفعل موصوفاً بصفة يوجب استحقاق(١٣) الذم

١- هذا اللفظ مطموس في المخطوطة، والمثبت من المحصول ١١٧/١.

٢- هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني، كانت ولادته في البصرة سنة ٣٣٨هـ ووفاته سنة ٤٠٣هـ مالكي المذهب، أشعري المعتقد، له مصنفات منها: إعجاز القرآن، ودقائق الكلام. له ترجمة في: الوافي بالوفيات ١١٧/٣، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥، الديباج المذهب ٢٢٨/٢.

٣- انظر المحصول ١١٧/١ وتمام كلامه: "... أنه ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه".

٤- هذه اللفظة مطموسة في المخطوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٥- كلمة "من" أصابها طمس، والمثبت هو المناسب.

٦- كلمة "تاركه" مطموسة، وما أثبتناه من المحصول.

٧- هذه الكلمة أصابها طمس في المخطوطة، وماأثبتناه من نقل الاصفهاني عن النقشواني انظر الكاشف ص١٩٠ تحقيق الشيخ سعيد غالب.

٨- عبارة "مأموراً" مطموسة في المخطوطة، والمثبت يقتضيه السياق.

٩- هذه اللفظة أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

١٠- لفظة "الذم" مطموسة، وماأثبتناه يقتضيه السياق.

١١- عبارة "ونتقل الكلام" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

١٢- لفظ "لا تقولون" مطموس، والمثبت من الكاشف.

١٣- هذا اللفظ مطموس، والمثبت يقتضيه السياق.

أو المدح. ثم إن صح هذا، فما المانع أن(١) يفسر العقاب - أيضاً - باستحقاق العقاب؟ وحينئذ لا يبقى(٢) لما ذكره(٣) من الأولوية وجه(٤) - حيث قال(٥): "وهذا خير(٦) من قولنا: يعاقب تاركه". ثم إن فسر العقاب(٧) بعذاب الآخرة يرد عليه إشكال من وجه(٨) آخر، لأن أقسام الأحكام لا تنحصر في الخمسة التي ذكرها، لجواز أنه لا يتعلق بترك فعل من(٩) الأفعال عذاب الآخرة، لكن يتعلق بتركه عذاب(١٠) في الدنيا، وحينئذ لا يمكن الحكم بإباحته أو ندبه(١١)، لأن المندوب والمباح هو الذي لا يتعلق بتركه عذاب أصلاً(١٢).

والوجه الثاني من المناقشة: الاستفسار في(١٣) الذم؟ أنه ما معنى الذم واللوم(١٤)؟

١- عبارة "أن يفسر" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

٢- لفظ "لا يبقى" مطموس والمثبت من الكاشف ص١٩١.

٣- في المخطوطة "ما ذكره"، والمثبت من الكاشف.

٤- هذه اللفظة ساقطة من المخطوطة، وماأثبتناه من الكاشف.

٥- انظر: المحصول ١١٨/١، وأول كلامه: "وقولنا: يذم تاركه... وآخره: لأن الله ـ تعالى ـ قد يعفو عن العقاب، ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل".

٦- عبارة "خير من" أصابها طمس، والمثبت من المحصول.

٧- هذا اللفظ أصابه طمس، والسياق يقتضيه.

٨- لفظة "وجه" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبته يقتضيه السياق.

٩- لفظة "من" مطموسة، والمثبت يقتضيه السياق.

١٠- لفظة "عذاب" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

١١- لفظة "أو ندبه" أصابها طمس، والمثبت مناسب للسياق.

١٢- أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض: بأن المراد بقوله: "يذم تاركه" أن الواجب هو بحالة لو ترك ذم تاركه، وهذا القدر ثابت للواجب سواء وقع الذم بالفعل أو لم يقع. انظر: الكاشف ص١٦٤.

١٣- هكذا في المخطوطة، والأولى "عن".

١٤- اللوم هو: تنبيه الفاعل على مواضع الضرر في فعله، وتهجين طريقته فيه والفرق بينه وبين الذم: أن اللوم يكون على الفعل الحسن والقبيح، والذم يكون على القبيح فقط. انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص٩.

إن أراد به: أن أحداً من الناس يحاربه ويخاصمه(١) ويعزره(٢) على ذلك، فهذا قد يقع مع ترك الواجب(٣) في الملوك وأشباههم، فإن أحداً لا يقدم عليهم بمثل ذلك.

وإن أراد به(٤): أن النفوس تستنقص تارك الواجب، فهذا المعنى قد يتحقق في تارك المندوب، فإن من جرد وضوءه(٥) وصلواته عن السنن والنوافل، فإن النفوس تستنقصه(٦).

والوجه الثالث من المناقشة: أنه يلزم على هذا التحديد أن يكون المباح بل المحظور - أيضاً - يدخل(٧) في حد الواجب، فإن من ترك(٨) مباحاً أو محظوراً، ولكن ارتكب محظوراً آخر فإنه يذم، فذاك المباح(٩) المتروك أو المحظور يصدق عليه أنه يذم تاركه شرعاً، فيجب أن يكون واجباً على(١٠) مقتضى هذا التحديد(١١).

١- لفظة "ويخاصمه" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩١.

٢- التعزير في اللغة: التأديب والمنع، وفي الاصطلاح: التأديب على المعصية التي لا حد فيها ولا كفارة. انظر: المصباح المنير ٤٠٧/٢، المطلع ص٣٧٤، التعريفات ص٦٢، شرح فتح القدير ٣٤٤/٥، الإنصاف في مسائل الخلاف ٢٣٩/١٠.

٣- لفظة "الواجب" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف.

٤- لفظة "به" مطموسة في المخطوط، وماأثبتناه من الكاشف.

٥- الوضوء في اللغة: مأخوذ من الوضاءة وهو النظافة. وفي الاصطلاح: طهارة مائية تتعلق بالوجه واليدين والرأس والرجلين. انظر: القاموس المحيط ٣٢/١، المصباح المنير ٦٦٣/٢، المطلع ص١٩، التعريفات ص٢٥٣، مغني المحتاج ٤٦/١، فقه السنة ٤١/١.

٦- لم يرتض الأصفهاني هذا الاعتراض حيث قال: لا نسلم أن النفوس تستنقص تارك النوافل، ولئن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الاستنقاص في فعل النوافل كالاستنقاص في فعل الفرائض. انظر: الكاشف ص١٩٤.

٧- كلمة "يدخل" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩١.

٨- كلمة "ترك" مطموسة، والمثبت من الكاشف.

٩- كلمة "المباح" مطموسة، والمثبت من الكاشف.

١٠- كلمة "على" أصابها طمس، وما أثبتناه من الكاشف.

١١- رد الأصفهاني هذا الاعتراض: بأنه يفهم من هذا الحد أنه يعاقب تارك الواجب على تركه، وهذا لا يلتبس على أحد، وبه اندفع النقض المذكور.

فإن(١) قال: إنما ذم على ارتكاب(٢) المحظور لا على ترك المباح فلا يتوجه الإشكال، وأيضاً(٣) فإن ذم تارك هذا المباح(٤) اتفاقي ليس بدائم(٥) ولا أكثري، ونحن نعني بقولنا: "يذم تاركه" أنه يذم دائماً أو مهما(٦) ترك فاندفع السؤال.

قلنا: أجزاء الحد(٧) يجب أن تكون واضحة مشروحة، وهذا الجزء من الحد ليس فيه(٨) إشعار بما ذكرتم، فورد عليه ما ذكرنا من السؤال، اللهم إلا أن نضيف إليه سائر القيود فيسقط السؤال(٩).

والوجه الرابع من المناقشة: على قوله: "على بعض الوجوه(١٠)" فإن هذا يقتضي دخول غير الواجب(١١) في الواجب - فإنا نقول: صوم عاشوراء واجب(١٢)، لأنه يذم تاركه شرعاً إذا نذر(١٣) به.

١- في الكاشف "فإن قيل" وهو أنسب.
٢- لفظة "ارتكاب" أصابها طمس في المخطوطة، وأما أثبتناه من الكاشف.
٣- لفظة "أيضاً" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.
٤- لفظة "المباح" مطموسة في المخطوطة، وماأثبتناه من الكاشف.
٥- لفظة "بدائم" مطموسة، والمثبت من الكاشف.
٦- في المخطوطة "وها هنا" ولعله من تحريف النساخ، والتصويب من الكاشف.
٧- لفظة "قلنا أجزاء الحد" أصابها طمس في المخطوطة، وماأثبتناه من الكاشف.
٨- لفظة "وهذا الجزء من الحد ليس فيه" أصابها طمس في المخطوطة، والمثبت من الكاشف.
٩- من عبارة "ذكرتم" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وهو من الكاشف.
١٠- لفظة "على بعض" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.
١١- لفظة "غير الواجب" أصابها طمس، وهو من الكاشف.
١٢- لفظة "واجب" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.
١٣- النذر في اللغة: الإيجاب. وفي الشرع: إلزام مكلف مختار نفسه لله - تعالى - شيئاً غير محال بكل قول يدل عليه. انظر: الصحاح ٨٣٦/٢، القاموس المحيط ١٠٩/١، التعريفات ص٢٤٠، المطلع ص٣٩٢، حاشية الروض المربع ٤٩٦/٧.

ونقول - في كل حجة(١) -: أنها(٢) واجبة بعد حجة الإسلام، لأنها يذم تاركها(٣) شرعاً بعد الشروع فيها، فقد ثبت(٤) في كل أمر من هذه الأمور أنه يذم تاركه شرعاً على بعض(٥) الوجوه فيندرج في حد الواجب(٦).

فإن قال: هذا لا يذم(٧) تاركه على بعض الوجوه، وإنما يذم(٨) على بعض التقادير وهو تقدير مباشرة سبب(٩) الوجوب، فأين أحدهما من الآخر(١٠)؟

قلنا(١١): ما ذكرتم من التفسير - أيضاً - فهم منه أنه يذم(١٢) تاركه

١- الحج في اللغة: القصد، وفي الشرع: قصد بيت الله - تعالى - بصفة مخصوصة في وقت مخصوص بشرائط مخصوصة. انظر: القاموس المحيط ١٨١/١، المصباح المنير ١٢١/١، المغرب ١٨٠/١، المطلع ص١٥٦، التعريفات ص٨٢، المبسوط ٢/٤، المغني ٢١٧/٣.

٢- عبارة "في كل حجة أنها" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩٢.

٣- عبارة "يذم تاركها" مطموسة، والمثبت من الكاشف.

٤- عبارة "ثبت في كل أمر من هذه" مطموسة، وما أثبته يقتضيه السياق.

٥- عبارة "بعض الوجوه" أصابها طمس، وما أثبته من الكاشف.

٦- نقل شهاب الدين القرافي الاعتراض الرابع بالمعنى، وأجاب عنه: بأن المفهوم من قوله: "بعض الوجوه" إذا تقرر الوجوب بعد طروء سببه والخطاب، وتعدد الوجوه في هذه الصور، إنما هو باعتبار عدم السبب وعدم الخطاب، وكلامه إنما يفهم منه بعد الخطاب وتحقق الاسباب، فلا ترد هذه الصور فانظر: النفائس ٤٦/١ب، ٤٧أ. أما الأصفهاني فقد أجاب عنه: بأن المفهوم من قوله: "يذم تاركه" أي: على تركه، وصوم عاشوراء لا يذم على تركه ابتداء، ويذم على تركه إذا نذر، والذم لفظ مطلق ذكر في الحد للتتميم لا للحاجة. انظر: الكاشف ص١٩٥.

٧- لفظ "قال هذا لا يذم" أصابه طمس، وهو من الكاشف.

٨- لفظ "يذم على" مطموس، وهو من الكاشف.

٩- لفظ "مباشرة سبب" أصابه طمس، وهو من الكاشف.

١٠- هذه الكلمة مطموسة في المخطوطة، وأثبتناها من الكاشف.

١١- عبارة "قلنا ما ذكرتم" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

١٢- عبارة "ذم تاركه على بعض" أصابها طمس، والمثبت من الكاشف.

على بعض التقادير. أما في الواجب المخير(١)، فإنه(٢) يذم على ترك هذا المعين على تقدير ترك الآخر(٣).

وكذلك(٤) نقول في الواجب(٥) الموسع: إنما يذم على الترك(٦) في الوقت المعين على تقدير الترك في جميع(٧) الوقت.

وكذا نقول(٨) في الواجب على الكفاية(٩): فإنما يذم(١٠) على تقدير أن يتركه كل أهل البلد، وهذه كلها(١١) تقادير على ما ذكرنا ولا نعرف(١٢) بينهما فرقاً.

١- الواجب المخير هو: ما أوجبه الله - تعالى - علينا وترك للمكلف الاختيار في تعيين أمر من أمور عديدة. وقيل: الأمر بواحد مبهم من أشياء معلومة على طريق التخيير كخصال كفارة اليمين. انظر: العدة ٣٠٢/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٩٣/١، المسودة ص٢٧، القواعد والفوائد الأصولية ص٦٥، المحصول ٢٦٦/٢، جمع الجوامع بحاشية العطار ٢٢٧/١، التقرير والتحبير ١٣٤/١، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ٢٣٥/١، شرح تنقيح الفصول ص١٥٢.

٢- لفظ "فإنه يذم" أصابه طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف.

٣- لفظ "ترك الآخر" مطموس، والمثبت من المحصول.

٤- عبارة "وكذلك نقول في" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩٢.

٥- الواجب الموسع هو: ما كان الزمان المقدر لفعل الواجب أكثر من الزمان اللازم لفعله: كالصلاة، فإن وجوبها يتعلق بجميع الوقت. انظر: العدة ٣١٠/١، التمهيد ٢٤٠/١، المسودة ص٢٨، شرح مختصر الروضة ٣٢٧/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٤١/١، شرح تنقيح الفصول ص١٥٠، المعتمد ١٣٤/١، المحصول ٢٩٠/٢.

٦- عبارة "على الترك في" مطموسة في المخطوطة، والمثبت يقتضيه السياق.

٧- عبارة "جميع الوقت" مطموسة، والسياق يقتضيه.

٨- هذه الكلمة ساقطة من المخطوطة، وهي من الكاشف.

٩- الواجب الكفائي هو: مهمّ متحتم قصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله. وقيل: ما لا تتكرر مصلحته بتكرره: كصلاة الجنازة. انظر: الكاشف ص٨٧٦ تحقيق نورين، جمع الجوامع وشرحه المحلي وعليه حاشية البناني ١٨٢/١، تيسير التحرير ٢١٣/٢.

١٠- عبارة "يذم على تقدير" أصابها طمس، والسياق يقتضيها.

١١- عبارة "كلها تقادير على" مطموسة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

١٢- في المخطوطة "يعرف" والمثبت من الكاشف.

فمن أراد(١) أن يوضح(٢) الحد، يلزمه أن يذكر(٣) القيد، بحيث(٤) يتضح الفرق حتى يسقط السؤال.

والوجه الخامس(٥) من المناقشة: السؤال(٦) الذي أورده في الكتاب(٧) وارد، فإن أهل بلدة أو محلة لو اتفقوا(٨) على ترك السنن يجب محاربتهم.

والجواب الذي ذكره(٩) ضعيف لا يصلح جواباً - فإنه قال(١٠): "وإنما حوربوا (١١) باستدلال الناس بذلك على استهانتهم(١٢)، فإن النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته(١٣)".

فيعود السائل(١٤) يقول: لما وجد ما ذكره من(١٥) الحد بتمام قيوده في صورة مع أنه لا يدخل(١٦) في المحدود فقد بطل الحد.

وأما تعليل توجه(١٧) الذم بمعنى مخصوص أو بغيره(١٨)، لا ينافي ما

١- عبارة "فمن أراد أن" أصابها طمس، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩٣.
٢- في المخطوطة "يوضع" والمثبت من الكاشف.
٣- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "يوضح".
٤- عبارة "بحيث يتضح" مطموسة، وهي من الكاشف.
٥- لفظ "الخامس من" أصابه طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف ص١٩٣.
٦- وهو: فإن قيل: هذا الحد يدخل فيه السنة، فإن الفقهاء قالوا: لو أن أهل محلة اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح. انظر: المحصول ١١٩/١.
٧- لفظ "في الكتاب" مطموس، والمثبت من الكاشف.
٨- عبارة "اتفقوا على" أصابها طمس، وما أثبتناه من الكاشف.
٩- عبارة "الذي ذكره" مطموسة، والمثبت من الكاشف.
١٠- انظر: المحصول ١١٩/١، ١٢٩.
١١- هذه الكلمة أصابها طمس، وما أثبتناه من الكاشف.
١٢- هذه الكلمة مطموسة والمثبت من المحصول.
١٣- هذه الكلمة مطموسة وهي من المحصول.
١٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "ويقول".
١٥- لفظ "من الحد" أصابها طمس، وما أثبتناه يقتضيه السياق.
١٦- لفظ "لا يدخل" أصابها طمس، والسياق يقتضيه.
١٧- لفظ "تعليل توجه الذم" أصابه طمس، والمثبت من الكاشف ص١٩٣.
١٨- الكلمة في المخطوطة غامضة، وأقرب ما تقرأ به "بغيره".

ذكره(١) من السؤال، بل الذم حيث يتوجه في ترك(٢) هذه الأمور فإنما يتوجه باستهانة أوامر(٣) الله - تعالى - فلا يكون ما ذكره فرقاً دافعة(٤) هذا السؤال(٥).

والوجه(٦) السادس من المناقشة: هو أن هذا الذم(٧) إما أن يكون من جهة الخالق أو المخلوق أو مطلقاً(٨).

فالقسمان الأخيران يقتضيان الوجوب(٩) بإيجاب غير الشارع وذلك باطل.

وأما القسم الأول(١٠): إن كان هو الذم الآجل فهو باطل، لأنه قد يعف(١١)، والعاجل - أيضاً - باطل(١٢)، لأن الأجزية أكثرها متأخرة(١٣)، فحينئذ لا يتحقق الوجوب(١٤) أصلاً(١٥). فهذه وجوه واردة.

١- لفظ "ما ذكره" مطموس، وما أثبتناه مناسب للسياق.

٢- لفظ "ترك هذه" مطموس، والمثبت يقتضيه السياق.

٣- لفظ "أوامر" أصابه طمس، والسياق يقتضيه.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "دافعاً".

٥- لفظ "هذا السؤال" أصابه طمس، والسياق يدل عليه. وقد أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن معنى الجواب أنا لا نسلم أنهم قوتلوا على ترك السنن، بل قوتلوا على أنهم بحالة استهانوا بالأمور الشرعية المندوب إليها، والقدر الذي قوتلوا عليه حرام، وأما السنن فهي على حالها. انظر: الكاشف ص١٩٦.

٦- هذه الكلمة مطموسة، والمثبت من الكاشف.

٧- عبارة "الذم إما أن" أصابها طمس، وما أثبتناه من الكاشف.

٨- هذه الكلمة مطموسة في المخطوطة، والمثبت من الكاشف.

٩- هذا اللفظ مطموس، وما أثبتناه من الكاشف.

١٠- هذه اللفظة مطموسة، والمثبت من الكاشف.

١١- هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب "يعفو".

١٢- عبارة "أيضاً باطل" أصابها طمس، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

١٣- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٩٤ وردت هكذا: وأما القسم الاول فهو - أيضاً - باطل، وذلك: لان المراد به إما الذم الآجل أو العاجل، والأول باطل لجواز العفو، والثاني باطل، لان أكثر الاجزية مؤخرة إلى الدار الآخرة.

١٤- هذه الكلمة أصابها طمس، وما أثبتناه هو الأقرب، لان بعض الحروف الظاهرة تدل عليه.

١٥- أجاب الأصفهاني عن الاعتراض السادس والأخير: بأن الذم من جهة الشارع، ولا يقدح في الذم تأخير الاجزية، ولا جواز العفو. انظر: الكاشف ص١٩٦.

والوجه(١) السابع: هو أن الذم الذي ذكره إن كان(٢) شيئاً مكروهاً فهو معنى العقاب وألا(٣) فرق بينها(٤)، وإن لم يكن مكروهاً فلا يتحقق الوجوب.

ويمكن أن يناقش - أيضاً - في قوله: "شرعاً" من وجوه أخرى، ولكن تركنا ذلك حذراً من التطويل من غير فائدة كبيرة، وهكذا الأمر فيما ذكره إلى آخر هذا التقسيم(٥).

١- إلى هنا ينتهي السقط من أصل المخطوطة، ولا زلنا في لوحة ٥ـب منها.

٢- هذه الكلمة زيادة من عندي ليستقيم المعنى.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله "ولا".

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "بينهما".

٥- وقد اعترض على هذا التعريف ـ أيضاً ـ السهروردي حيث قال فيما نقله عنه الاصفهاني: هذا الحد وإن أعجب قوماً فهو فاسد. واعترض عليه كذلك القرافي فأورد عليه ثمانية اعتراضات. انظر: الكاشف ص١٩٦ تحقيق سعيد غالب، النفائس ١/٤٤ـأ. قلت: قد يقول قائل: إن هذه الاعتراضات متوجهة على القاضي الباقلاني وليست على المصنف، لانه لم يصرح باختيار هذا الحد في المحصول بل قال: أما الواجب فالذي اختاره القاضي...إلخ. والجواب: أنه لم يصرح به في المحصول، لكن صرح به في المنتخب حيث قال: والصحيح من الرسوم: أنه الذي يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه. انظر: المنتخب ٤ـأ.

قال - رحمه الله -(١):

«التقسيم الثاني: الفعل إما أن يكون حسناً أو قبيحاً (٢)... إلى قوله: لأن وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته».

أقول:

للسائل أن ينظر في كلامه في هذا التقسيم ويناقشه في مواضع:

منها: أن يقرر الوجه الذي نقله(٣) عن أبي الحسين، فيدفع عنه ما أورده.

وتقرير ذلك الوجه - أنه قال(٤): "القبيح هو: الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله".

والمتمكن من الفعل هو القادر عليه، وإنما يكون قادراً على الفعل إذا كانت الجوارح(٥) سليمة، ولا يكون هناك مانع(٦) حسي، ولا يكون هناك نفرة(٧) طبيعية تحول عن الفعل، لأن ذلك إذا بلغ إلى حيث يمنع من الفعل لا يقال

١- انظر : المتن في المحصول ١٣٢/١.

٢- أول ما يأتي إلى الأذهان أن هذا التقسيم للحكم، مع أنه في الواقع للفعل الذي هو متعلق الحكم، إذ هو الذي يوصف بالحسن والقبح وليس الحكم الشرعي. انظر: الكاشف ص٢٠٩ تحقيق سعيد بن غالب، نهاية السول ٨٥/١.

٣- نقل الإمام فخر الدين عن أبي الحسين البصري حدين للقبيح وهما: الأول: ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله. الثاني: ما له صفة تأثير في استحقاق الذم. ونقل عنه ـ أيضاً ـ حدين للحسن، أحدهما: ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله. الثاني: ما لم يكن على صفة لها تأثير في استحقاق الذم. وقد اعترض المصنف على هذه الحدود ووصفها بأنها غير وا فية بالكشف عن المقصود. انظر: المحصول ١٣٢/١، وانظر كذلك المعتمد ٣٦٤/١.

٤- انظر: المحصول ١٣٣/١.

٥- جوارح الإنسان: أعضاؤه التي يكتسب بها، مأخوذه من الجرح وهو الكسب وعمل اليد. انظر: مختار الصحاح ص٤٢، المصباح المنير ٩٤/١، اللسان ٤٣٣/٢.

٦- المانع في اللغة: اسم فاعل من المنع وهو الحجز والكف. وفي الاصطلاح: ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته. انظر: القاموس ٨٩/٣، المصباح ٨٠/٢، شرح الكوكب المنير ٤٥٦/١، شرح تنقيح الفصول ص٨٢، نشر البنود ٣٤/١.

٧- النفرة هي: الصد والإعراض عن الشيء. انظر: المصباح المنير ٤٥٣/٢.

لصاحبه: إنه قادر على الفعل متمكن منه.

وأما المتمكن من العلم بقبحه فيندرج فيه أفعال الله - تعالى -، لأن علمه وإن كان واجباً فوجوبه لا ينافي التمكن، وأفعال العقلاء بحصول التمكن فيهم.

فإذا قلنا - في مثل هذا القادر -: ليس له أن يفعل، إنما يكون ذلك لمانع عقلي أو شرعي.

والأول: مثل من يعارض له طريقان إلى مقصد واحداهما(١) آمن والآخر مخوف، فإن العقل يوجب عليه سلوك الطريق الآمن ويحرم عليه سلوك المخوف، وليس له أن يسلك الطريق المخوف فكان سلوكه قبيحاً وسلوك الآمن حسناً.

والثاني: مثل القادر على صوم يوم العيد إذا زجره الشارع عنه، فليس له أن يصومه، وإن كان هذا الثاني لا يخلو عن إسناد إلى العقل، والأول - أيضاً - قدلايخلو عن إنذار وإرداف(٢) بالمنع من الشرع.

فالمراد بقوله: "ليس له أن يفعله"(٣) القدر المشترك بين هذين القسمين من المانع(٤).

وأما اليسير من النفرة الطبيعية(٥) التي لا تمنع عن الفعل منعاً كلياً ولا يعجز عنه، فذلك لا يقال فيه: ليس له(٦)، لأن هذا القدر قد(٧) يوجد في أكثر الفرائض والطاعات الواجبة لما في الطباع من الكسل والميل إلى

١- في المخطوطة "وإحديهما" على الرسم القديم وقد تكرر ذلك، وما أثبته على الرسم الحديث.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني وردت العبارة كذا: "لا يخلو عن أمر، أو وارد أمر من الشرع" انظر: الكاشف ص٢١٥ تحقيق سعيد بن غالب.

٣- عبارة "أن يفعله" ساقطة من المخطوطة والمثبت من الكاشف.

٤- نقل شمس الدين الاصفهاني كلام النقشواني هذا بحرفه ولم ينسبه إليه، ووصفه بأنه ضعيف ونفى الاشتراك بين المانع العقلي والشرعي، لأن المانع العقلي وصف قائم بالفعل، والمانع الشرعي نهي الشارع. انظر: الكاشف ص٢١٤ـ ٢١٦ تحقيق سعيد غالب.

٥- في المخطوطة "والطبيعية".

٦- هكذا في المخطوطة، وإضافة "أن يفعله" يوضحه أكثر.

٧- بداية لوحة ٦ـ أ.

البطالة والسكون واللهو.

وإذا تلخص هذا: فقد اندفع ما أورده من الاستفسار(١) في قوله: ليس له أن يفعل، فلم يبق في المعنى إشكال وخفاء، بل تميز الفعل الحسن والقبيح.

أما قوله(٢): "ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله" فذلك - أيضاً - ظاهر.

وأما قوله(٣): "لما فسرت القبيح بأنه: الذي يستحق الذم بفعله، وجب تفسير الاستحقاق والذم" مدفوع، لأنه تبين أنه لم يفسر القبيح بهذا، بل بين القبيح بما سبق، ثم لأجل(٤) يميز القبيح عن الحسن قال(٥): "من جملة آثار القبيح استحقاق الذم، وهذا لا يكون تفسيراً للقبيح باستحقاق الذم حتى يتوجه ما ذكره.

وعلى هذا جاز أن يفسر الاستحقاق بالافتقار، وجاز أن يفسر بأنه يحسن ذمه، ولا مانع من كل واحد منهما، لأن من ارتكب القبيح مع أن عقله كان يمنعه منه، فهو مفتقر إلى زيادة المنع من خارج، فكان مفتقراً إلى الذم واللوم المتوجه من قبل الغير ليقع زاجراً له، ويحسن من الغير - أيضاً - ذمه، وقد تبين معنى الفعل الحسن فلا يبقى فيه إشكال.

وأما ما ذكره في معنى الذم فهو غير محتاج إليه، لأن معنى الذم مشهور بين أهل العرف مستغن عنه.

١- وهو: ما الذي أردت بقولك: ليس له أن يفعله؟ يقال للعاجز عن الفعل، وللقادر على الفعل إذا منع منه مانع حسي، وللقادر إذا زجره الشرع، وللقادر عند النفرة الشديدة عن الفعل. انظر: المحصول ١٣٣/١.

٢- هذا الكلام لأبي الحسين البصري وقد نقله عنه المصنف. انظر: المعتمد ٣٦٥/١، المحصول ١٣٣/١.

٣- أي قول المصنف في اعتراضه على أبي الحسين، حيث طلب تفسير الذم والاستحقاق المذكورين في حد القبيح، وقد ذكر أن الاستحقاق يطلق على معنيين، أحدهما: الانتقار إليه لذاته. والثاني: أن يحسن منه ذلك الانتفاع والكل باطل. انظر: المحصول ١٣٥/١.

٤- في المخطوطة "ثم لا يميز".

٥- هذا مضمون قول أبي الحسين السابق.

وأيضاً فله أن يقول: نحن نعني بالذم - ها هنا - ما عنيتم به في حد الواجب(١)، وقد سقط السؤال.

على أن ما ذكره ونقل عنهم(٢) فحش(٣) وهو: "أنه قول، أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل ينبيء عن اتضاع حال الغير"، والغير - ها هنا - هو المذموم، ومعنى الاتضاع لا يحتاج الشرح، بل هو معلوم لكل أحد فاندفع ما ذكره من السؤال.

ثم قوله(٤): "يلزم من تفسير الاتضاع بما ينفر عنه الطبع(٥): أن لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله - تعالى -" غير مفهوم المعنى ولا ندري كيف إيراده؟ وهذا، لأنا(٦) وإن فسرنا الذم بما قاله، وفسرنا الاتضاع بما ينفر عنه الطباع، يصير تقديره: أن من أتى بالفعل القبيح يحسن من غير(٧) أن يفعل في حقه فعلاً، أو يقول قولاً، أو يترك قولاً أو فعلاً ينبيء حاله(٨) منافرة الطبع.

ثم بعد ذلك نقول: يمتنع من الله - تعالى - أن يحسن من غيره - تعالى - توجه مثل هذا في حقه، فامتنع صدور القبيح منه فكان كل ما يفعله حسناً، وهذا ليس يتوجه عليه شيء مما ذكره، لأن هذه النفرة لا يشترط أن تكون

١- وهو: الذي يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه. انظر: المحصول ١١٧/١، المنتخب ٣/١-١.

٢- أي: في تفسير الذم فانظر المحصول ١٣٥/١ حيث قال: وأما الذم فقد قالوا: إنه قول...إلخ.

٣- الفحش القول أو الفعل السيء والقبيح، والفاحش ما جاوز الحد. انظر: المصباح المنير ٤٦٣/٢.

٤- نقل معناه فانظر: المحصول ١٣٦/١.

٥- الطبع: ما يوافق غرض الفاعل أو يخالفه، أو الطبيعة المائلة إلى جلب نفع أو دفع ضرر، وليس المراد به المزاج. انظر: المستصفى ٥٦/١، حاشية البناني ٥٧/١.

٦- هكذا في المخطوطة والمناسب "إن" بدون الواو.

٧- هكذا في المخطوطة، ولعله "غيره".

٨- في المخطوطة "وحاله".

حاصلة لكل من توصف أفعاله بالحسن أو القبح(١).

وأما ما ذكره "من أن هذه الإشكالات غير واردة علينا، لأنا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعاً، وبالحسن ما لا يكون منهياً عنه..." إلى آخره(٢).

فنقول: لما تبين ما قلنا تبين أنه ليس - ها هنا - إشكالات واردة حتى يقال: هذه الإشكالات لا ترد على قولنا.

ثم الذي(٣) اختاره - ها هنا - يناقض ما ذهب إليه، ويناقض هذا التقسيم، وهو خارج عما فرض فيه الكلام، فكان الإشكال وارداً عليه.

وبيان جميع هذا: هو أن هذه التقسيمات كلها مفروضة في الأحكام الشرعية على ما قال(٤) في أول الفصل السادس في تقسيم الأحكام الشرعية.

وعلى هذا إذا قسم الفعل إلى قبيح وحسن، يجب أن يكون كل واحد منهما حكماً شرعياً.

ثم ذكر في حد الحكم الشرعي(٥): أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، وعلى هذا يمتنع اتصاف أفعال الله - تعالى - بالحسن أو القبح، وكذلك أفعال البهائم، وكذلك غيرها من أفعال الساهي والنائم لخروجها عن

١- وقد ضعف تزييف المصنف للحدود المذكورة ـ أيضا ـ تاج الدين الارموي بقوله: واعلم أن هذه التعريفات كلها لأبي الحسين البصري وهي جيدة، والتزييفات تكلفات، وضعفه كذلك سراج الدين الأرموي فقال: إنما تتم الإشكالات بإثبات الحصر في الاقسام المذكورة، ونفي كل واحد منها بخصوصه وعمومه، ولم تقم الدلالة على واحد منها، والثالث مجرد مطالبة، وكذلك فعل شمس الدين الاصفهاني حيث قال: هذه الإشكالات متكلفة، والاستحقاق يمكن تفسيره بحيث لا يلزم منه ما ذكر. انظر: الحاصل ٦١/١، التحصيل ١٧/١، الكاشف ٢٢٠/١ تحقيق سعيد غالب، النفائس ٤/١مـ أ، ب.

٢- انظر المحصول ١٣٦/١.

٣- نقل شهاب الدين القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى في النفائس ٣/١مـ ب، ثم أجاب عنه: بأن التقسيم قد يقع في الأعم مطلقاً، وقد يقع في الأعم من وجه، والحكم ـ هنا ـ أعم من الحسن من وجه لا عموماً مطلقاً، فلا يصدق صدق الحكم الشرعي على أفعال الله ـ تعالى ـ، وأفعال المكلفين، وأفعال الساهي والنائم والبهائم.

٤- انظر المحصول ١١٣/١.

٥- انظر المحصول ١٠٧/١.

حالة التكليف.

والعجب (١) أنه قال - في أول التقسيم في أفعال الطفل والساهي والنائم والمجنون - "أن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح"(٢).

وهذا مشعر بأن هذه الأفعال لا توصف بالحسن والقبح.

وفي آخر التقسيم(٣) جعل الكل مندرجاً تحت الأفعال الحسنة فكان متناقضاً.

وأيضاً فإنه يلزم مما ذكره: أن يكون الفعل قبل ورود الشرع حسناً كله ضرورة أنه ليس منهياً عنه شرعاً، وإذا كان حسناً: كان حكماً شرعياً على ما اعترف به: بأنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع، ولأن هذا التقسيم تقسيم للأحكام الشرعية، ويلزم من ذلك أن يكون الحكم الشرعي حاصلاً قبل ورود الشرع، وذلك بين الامتناع(٤).

١- بداية لوحة ٦ـب.

٢- هذا مضمون كلام المصنف فانظر المحصول ١٣٢/١.

٣- انظر المحصول ١٣٦/١.

٤- نقل الأصفهاني كلام النقشواني، وتعقبه بقوله: لا تناقض بين الكلامين وبيان ذلك: أنه حيث قال - في أول الفصل - إن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح، أراد به على رأي المعتزلة، وفي آخر الفصل حين أدرج الكل تحت الأفعال الحسنة، أراد به على رأي الأشاعرة، وكلامه محمول على ما ذكرناه. وقوله: "يلزم من ذلك أن يكون الفعل قبل ورود الشرع كله حسناً" محمول على أنه بعد ورود الشرع إن كان الفعل منهياً عنه شرعاً فهو القبيح، وإلا فهو الحسن، وذلك: لأنه قد علم أنه قبل الشرع لا حكم على رأي من لا يقول بالحسن والقبح العقليين، وبعد الشرع لا حكم على رأي من يقول بالحسن والقبح العقليين وبعد الشرع يلزم أحد الأمرين قطعاً، ولا إشكال، وقوله: "إن هذا التقسيم للأحكام الشرعية" قد سبق الكلام على ذلك، وأنه إذا حمل على متعلق الأحكام اندفع الإشكال. انظر: الكاشف ص٢٢٥ـ ٢٢٦ تحقيق الشيخ سعيد غالب.

قال - رحمه الله -:

«التقسيم الثالث قالوا(١): خطاب الله - تعالى - كما قد يرد للاقتضاء وللتخيير(٢)... إلى قوله: لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً».

أقول:

هذا التقسيم(٣) تصرف مفيد يتضمن فوائد كثيرة، وأن ما ذكره المؤلف من الشكوك(٤) عليه مشاغبة(٥) ضعيفة ركيكة(٦).

فلنحقق أصل التقسيم أولاً، ثم نشتغل به مع ما ذكره.

أما التقسيم فهو أن نقول: لما كان علم الله - تعالى - محيطاً بمفاسد الزنا وأراد إعدامه، علق بمباشرته عقوبة مخصوصة هي: الرجم(٧) والجلد(٨)،

١- قيل: هم الأشاعرة، وقيل: المعتزلة، والحق: أنهم العلماء من الفريقين، لأن الكل قال بخطاب الوضع، غير أن الأشاعرة فسرته بالمعرف، والمعتزلة بالمؤثر. انظر: النفائس ٦/١ـأ، الكاشف ص٣٣٠ تحقيق سعيد غالب، نهاية السول ٨٩/١.

٢- انظر المحصول ١٣٧/١ وتمام عبارته "فقد يرد ـ أيضاً ـ بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً".

٣- وهو: فلله ـ تعالى ـ في الزاني حكمان، أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنا سبباً لوجوب الحد، لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وبذاته، بل بجعل الشارع. وهذا التقسيم للغزالي ونقله عنه المصنف. انظر: المستصفى ٩٣/١، المحصول ١٣٩/١.

٤- وهي: الأوجه الثلاثة الآتية التي أوردها المصنف لإبطال قول الغزالي سالف الذكر.

٥- المشاغبة لغة: من الشغب وهي: إثارة الشر بين الناس. واصطلاحاً: حجة مركبة من مقدمات شبيهة بالمقدمات المشهورة. انظر: المصباح المنير ٣١٦/١، التعريفات ص٢١٥.

٦- الركة الضعف، الركيك من الرجال الفسل الضعيف. انظر: لسان العرب ٤٣٢/١٠، القاموس المحيط ٣٠٤/٣.

٧- الرجم بالسكون القتل، وبالضم القبر، وبالفتح الحجارة المجتمعة للبناء، وأصل الرجم الرمي بالحجارة. انظر: المصباح ٢٢١/١، القاموس ١١٨/٤، النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٠٥/٢.

٨- الجلد من جلده ضربه وأصاب جلده، وهو حكم يختص بمن ليس محصناً انظر: مختار الصحاح ص٤٥، اللسان ١٢٥/٣، المصباح ١٠٤/١، التعريفات ص٧٦.

ويعبر عنها بالحد على حسب(١) ما يعلم من المناسبة بين الجناية(٢) والعقوبة، وهذا التعليق قديم أزلي في علم الله - تعالى -، لكن معرفتنا بذلك وإعلامنا بإيجاب الحد على(٣) الزنا يقع محدثاً عند وجودنا بانسياق القدر إلى ذلك، فيصل إلينا خطاب الشارع بأن كل من زنا فأقيموا عليه الحد.

فقد حصل - ها هنا - أمران، أحدهما: تعليق عقوبة الحد بمباشرة الزنا وهو المعني بقولنا: جعل الشارع الزنا علة للحد، وهذا قديم.

وثانيها (٤): وصول الخطاب إلينا وإلزامنا بإقامة هذا الحد عند صدور الزنا، وهذا يكون حادثاً بالضرورة، فمعنى قولهم: إن لله - تعالى - في الزنا حكمين هو الذي لخصناه الآن، وهذا ليس فيه إشكال. ومن له فطنة سليمة يعلم أن ما أورده لا وجه له مع ذلك(٥).

فلنبين ونوضح الحال فيه:

أما الوجه(٦) الأول: فاندفاعه ظاهر، لأنا بينا أن أحد ما ذكرنا من الحكمين حادث، وهذا الحادث لابد من تعليله بحادث، فإن تعليق العقوبة بالزنا وإن كان قديماً، لكن وجود الزنا ليس بقديم، فإذا وجد وحدث، وجد المعلق عليه وهو الحد وهذا لا امتناع فيه.

١- في المخطوطة وردت العبارة هكذا "على جنسها يعلم" وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني، انظر: الكاشف ص٣٣٤ تحقيق سعيد غالب.

٢- الجناية مصدر جنى على نفسه وأهله جناية أي فعل مكروهاً وتطلق أيضاً على الذنب والجرم وعلى كل ما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب في الدنيا والآخرة. انظر: الصحاح ٢٣٠٥/٦، القاموس ٣١٥/٤، المطلع ص٣٥٦، التعريفات ص٧٩.

٣- في المخطوطة "عن" والمثبت من الكاشف.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٣٣٥ "وثانيهما".

٥- لم يرتض الأصفهاني كلام النقشواني هذا، حيث قال ـ بعد نقله ـ: هذا كلام مختل فاسد، إذ جعل وصول الخطاب حكم شرعي، وهو باطل بالاتفاق. انظر: الكاشف ص٣٣٤ـ٣٣٦ تحقيق سعيد غالب.

٦- أي الوجه الأول من الوجوه التي أوردها المصنف لإبطال قول الغزالي السابق، وحاصل هذا الوجه: أن الحكم قديم، والزنا حادث، وتعليل القديم بالحادث محال. انظر: المحصول ١٤٠/١.

وقوله(١): "حكمه كلامه، وكلامه قديم" فقد علمت ما أورد عليه(٢) وأن ذلك غير صحيح.

وأما الوجه(٣) الثاني: فمدفوع - أيضاً - من وجوه:

أحدها: أن قوله(٤): "فبعد هذا الجعل إما أن تبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل الجعل أو ما بقيت(٥)"، إنما يصح إذا كان الجعل حادثاً مسبوقاً بعدم الجعل، وذلك محال في هذه الصورة، بل قد ذكرنا أن الجعل قديم لم يزل كذلك فلا يستقيم هذا الكلام(٦).

فلئن قال: لو كان هذا الجعل قديماً، امتنع أن يكون حكم الزاني غير الحد، بل هو الحبس ثم يتغير الحكم إلى الحد.

قلنا: الشارع جعل الزنا علة للحبس في الزمان المخصوص وعلة للحد في الزمان الذي بعده، وكل واحد من الجعلين أزلي قديم، وهذا لا امتناع فيه، كما إذا قال السيد: إن دخل عبده يوم الجمعة الدار فهو حر، وإن دخل في يوم السبت فله دينار، فيكون كل واحد من التعليقين قبل يوم الجمعة والسبت(٧).

والوجه الثاني - في الجواب - أن نقول: ما المراد من قولكم: "إما أن تبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا"، لأن الاصطلاح في حقيقته(٨) ووجوده وصفاته وعوارضه، يقتضي أن يراد بالحقيقة تمام مفهومه ومقوماته، وأما سائر

١- أي: في الوجه الأول فانظر: المحصول ١/١٤٠.

٢- أي: عند الكلام على الحكم الشرعي.

٣- حاصل هذا الوجه: أن حقيقة الزنا بعد الجعل إن بقيت لم تؤثر، وإن لم تبق كان معدوماً، والمعدوم لا يؤثر. انظر: المحصول ١/١٤٠.

٤- أي: في الوجه الثاني المذكور آنفاً.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "أو لا تبقى" وقد تبع الشارح بعض نسخ المحصول.

٦- نقل شهاب الدين القرافي كلام النقشواني بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن الجعل يصدق مع القدم بالقياس إلى الشيء الممكن بمعنى صيره. انظر: النفائس ١/٦٦ب-أ.

٧- قلت: ما دام الشرع قد عرف منه النسخ واقعاً، فلا نحتاج في الإقناع به إلى مثل هذا التمثيل.

٨- في المخطوطة "حقيقة" والمثبت هو الأنسب.

العوارض اللازمة(١) والمفارقة(٢)، فتكون خارجة عن الحقيقة، فإن استمر على هذا الاصطلاح وأراد(٣) بحقيقة الزنا تمام ما يفهم منه، فنختار القسم الأول وهو: أن حقيقة الزنا باقية بعد الجعل كما كانت قبل الجعل.

قوله(٤): "حقيقته(٥)قبل هذا الجعل ما كانت مؤثرة: فوجب أن تبقى كذلك" قلنا: كون الزنا مؤثراً في شيء، أو ليس مؤثراً فيه، خارج عن حقيقة الزنا على هذا الاصطلاح، بل من العوارض، وقد تتبدل العوارض على الشيء فتكون الحقيقة باقية كما كانت، فلا يلزم من تبدل العوارض تبدل الحقيقة، ولا من بقاء الحقيقة عدم التبدل في العوارض، فلا احتجاج في هذا الكلام، وهذا كالإنسان الذي يتبدل عليه الصبا(٦) والشباب والشيخوخة، وحقيقته باقية كما كانت، بل المفهوم لا يعتبر بالوجود والعدم - أيضاً - فضلاً عن سائر العوارض.

وإن أراد بحقيقة الزنا تمام مفهوم الزنا بأوصافه وعوارضه ولواحقه، فعند ذلك نختار القسم الثاني وهو: أن حقيقة الزنا بعد الجعل لم تبق كما كانت بل تغيرت.

قوله (٧): "يكون ذلك إعداماً للمجموع الذي كان عليه الزنا قبل الجعل" وذلك المجموع قد ينعدم بإعدام قيد من القيود السابقة عدمي أو ثبوتي، ولا يلزم منه انتفاء نفس الزنا، بل ذلك المعدوم هو عدم المؤثرية، فإن الزنا قبل الجعل كان غير موثر وبعد الجعل صار مؤثراً، فانعدم المجموع الذي كان قبل الجعل بزوال عدم المؤثرية وتبدل ذلك المؤثرية فاندفع ما ذكره.

١- العوارض اللازمة هي: التي لا تنفك عن الماهية. انظر: ضوابط المعرفة ص٤١.
٢- العوارض المفارقة هي: ما تقبل الانفكاك عن الماهية. انظر: التعريفات ص١٤٩.
٣- بداية لوحة ٧ـأ.
٤- انظر: المحصول ١٤٠/١.
٥- في المخطوطة "حقيقة" والتصويب من المحصول.
٦- تكرر في المخطوطة كتابه "الصبى" بالألف المقصورة.
٧- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ١٤٠/١.

وأما الوجه(١) الثالث - فنقول: لم لا يجوز أن يكون الصادر منه هو ما يوجب الحكم؟ لأن جعل الزنا علة للحد كما هو حكم قديم، فإنه يوجب حكماً حادثاً بانسياق القدر إلى الزمان المخصوص والحكمات المخصوصة.

وأما قوله(٢): "المؤثرية في الحكم وصفاً حقيقياً".

قلنا: إن عنيت به: أن كون الفعل غالب المفسدة: يوجب تعليق العقوبة به تقليلاً له، وكونه غالب المصلحة: يوجب تعليق الثواب به تكثيراً له وترغيباً فيه فهو كذلك، وهو صحيح سواء كان قول المعتزلة(٣) أو لم يكن، فكيف يمكن رد هذا؟

وإبطاله عندما يشرع في إبطال هذا سنبطله(٤) إن شاء الله - تعالى -.

وإن عنيت به: أن الوصف يصير موجباً للحكم علينا من غير اعتبار الشرع وجعله فليس كذلك، بل ذلك بجعل الشارع، فتبين اندفاع جميع ما ذكره(٥).

١ـ حاصل هذا الوجه: أن الصادر من الشارع بعد الجعل إن كان الحكم لم يكن الزنا مؤثراً، وإن كان موجبه وهو قول المعتزلة سنبطله وإن لم يكن الحكم ولا موجبه لم يكن له تعلق بالحكم. انظر: المحصول ١/١٤٠.

٢ـ نقل معناه فانظر: المحصول ١/١٤١.

٣ـ المعتزلة فرقة ضالة نفت صفات الله ـ تعالى ـ وقالت بخلق القرآن وأن الله ليس بخالق لأفعال العباد، وبوجوب رعاية المصالح على الله تعالى وبالتحسين والتقبيح العقلي وسموا بذلك: لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من تلاميذ الحسن البصري ـ رحمه الله ـ فخالفاه في دعواهما أن الفاسق المرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو بمنزلة بين المنزلتين واعتزلا إلى سارية في مسجد البصرة فقيل لهما ولأتباعهما معتزلة. انظر: الفرق بين الفرق ص٢٠، الملل والنحل ١/٤٣ـ٥٣ شرح العقيدة الطحاوية ص٥٨٨.

٤ـ في المخطوطة "سنبطل".

٥ـ وقد ضعف اعتراضات المصنف أيضاً سراج الدين الارموي والأصفهاني. فانظر التحصيل ١/٧١، الكاشف ص٢٣٣.

قال - رحمه الله -:

«الفصل السابع : في أن حسن الأشياء لا تثبت إلا بالشرع... إلى قوله: هذا برهانه الذي قررت على هذا المطلوب»(١).

أقول:

أما ما ذكره من الأقسام في تعيين محل النزاع، تقسيمه منتشر، إذ وراء(٢) ما عده من الأقسام قسم آخر وهو: أن من كان بين يديه طعام مشتهى وهو جائع فأنذره الطبيب وقال: إن أكلت هذا الطعام بعينه مرضت مرض كذا، أو أخبره شخص يحتمل صدق قوله إنه مسموم ومعه طعام آخر يسد مسد هذا في دفع الجوع ويتيقن خلوه عن هذه المفاسد، ثم إنه لم يلتفت إلى الطبيب ولا إلى المنذر وتناول الذي تأكدت شهوته إليه، فإنه يتوجه الذم نحوه في

١- انظر المتن في المحصول ١٥٩/١ فقد ذكر المصنف ـ في هذه المسألة المعروفة في الاصول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ: أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان: الاول: ملاءمة الطبع ومنافرته ـ كقولنا : إنقاذ الغريق حسن، واتهام البريء قبيح. الثاني: صفة كمال ونقص ـ كقولنا: العلم حسن والجهل قبيح. والحسن والقبح بهذين التفسيرين لا خلاف في كونهما عقليين. الثالث: المدح والذم عاجلاً والعقاب والثواب آجلاً. وهذا هو محل النزاع باتفاق أكثر المتأخرين من الاصوليين. وفي المسألة رأيان: الاول: أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم وهو: رأي جماهير العلماء من الفقهاء والاصوليين والمصنف منهم. الثاني: أن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم وهو: رأي أكثر العقلاء ـ كما قال الامدي ـ وأيضاً رأي الشافعية والمالكية والاحناف وأكثر الحنابلة والمعتزلة. انظر أدلة المصنف وانظر ـ أيضاً ـ أدلة المخالفين والرد عليها في المحصول ١٦٠/١ وما بعدها. وانظر بسط هذه المسألة وأقوال العلماء في ذلك: المعتمد ٨٨٦/٢، شرح الاصول الخمسة ص٤١، ٣٢٦، العدة ٤٢١/٢، المسودة ص٤٧٣، شرح مختصر الروضة ٤٢٤/٣، شرح الكوكب المنير ٣٠٠/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٠٠/١، شرح تنقيح الفصول ص٨٨، كشف الاسرار ٢٣٠/٤، التوضيح مع التلويح ١٨٩/١، تيسير التحرير ١٥٠/٢، فواتح الرحموت ٢٥/١، البرهان ٨٧/١، المنخول ص١٥، المستصفى ٥٧/١، الإحكام ١١٣/١، الكاشف ص٢٧٢ تحقيق سعيد غالب، الإبهاج ١٣٥/١، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٥٤/١، نهاية السول ٨٢/١، ٢٥٨، البحر المحيط ١٦/١، ٣٤٧، إرشاد الفحول ص٧، فتح الباري ٧٤/١٣، غاية المرام ص٤٢٤، المواقف ص٣٢٣، الفتاوى ٤٢٨/٨، منهاج السنة ٤٤٨/١، الرد على المنطقيين ص٤٢٠، دره تعارض العقل والنقل ٢٢/٨، مدارج السالكين ٢٣١/١، مفتاح السعادة ٣٥/٢ وفيه كلام نفيس حول إدراك الحسن والقبح بالعقل أم لا؟.

٢- في المخطوطة "دوراء".

الحال، ولو أكل فمرض أو هلك كان مذموماً عند أهل العقل، وهذا بحكم العقل، فإنا إن فرضنا ذلك فيمن لم تبلغهم الشرائع كان الحكم كما ذكرنا، فهذا قبيح عرف قبحه بمقتضى العقل، وهو وراء ما ذكره من الأقسام، وكذلك ما ذكرنا في التعارض بين الطريق الآمن والمخوف من هذا القبيل(١).

وأما إن عنى بالقبيح: الفعل الذي يعاقب عليه بعقوبة معينة في دار الآخرة، بأن يرمى(٢) في نيران مخصوصة ويسقى من زقوم وغير ذلك، فمثل هذا القبيح لا ندعي أنه يعرف بمجرد العقل.

ثم إذا عرفت ذلك: فلينظر في البرهان(٣) الذي يكون(٤) ذلك الأمر علة لذلك الأثر(٥): كالكسر مع الانكسار، ومماسة النار للخشبة مع الاحتراق، وسقي السقمونيا(٦) مع إسهال الصفراء(٧)، وعلى هذا لا يرد شيء مما ذكره.

أما معية(٨) المضافين(٩) فلم توجد منه(١٠) تمام الشروط، لأن من شرط صلاحية كون الشيء علة لشيء تقدمه عليه تقدماً مصححاً(١١)، كقولنا: وجد

١- لم يعجب الأصفهاني هذا الاعتراض حيث قال - بعد نقله -: وهو فاسد، لأن ما ذكره المعترض خارج عن محل النزاع. انظر: الكاشف ص٣١٧ تحقيق سعيد غالب.

٢- في المخطوطة "يرى".

٣- البرهان: قياس مؤلف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين. انظر: المنطق الوافي ٧٢/٢، شرح السلم للأخضري ص٨٩.

٤- بداية لوحة ٧-ب.

٥- الأثر له ثلاثة إطلاقات، الأول: النتيجة، الثاني: العلامة، الثالث: الجزء، انظر: التعريفات ص٩.

٦- السقمونيا بفتح السين والقاف والمد كلمة يونانية تطلق على نوع من العقاقير. وتعرف بالمحمودة. انظر: المصباح ٢٨١/١، المعتمد في الأدوية ص٢٢٧.

٧- الصفراء هي: المرة وهي أحد الأخلاط الأربعة التي يحتوي عليها بدن الإنسان. والصفر والصفار: داء في البطن يصفر منه الوجه انظر: لسان العرب ٤٦٠/٤.

٨- يشير النقشواني إلى قول المصنف في الاعتراض على دليل المعتزلة حيث قال: إنه منقوض بالمضافين، فإن العلم بكل واحد من المضافين دائر مع العلم بالآخر وجوداً وعدماً، مع أنه يمتنع كون أحدهما علة للآخر. انظر: المحصول ١٧٢/١.

٩- المضافان هما: المتقابلان الوجوديان، اللذان يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر: كالأبوة والبنوة. انظر: التعريفات ص٢١٧، جامع العلوم ١٣١/١.

١٠- هكذا في المخطوطة، ولعله "فيه".

١١- هكذا في المخطوطة ، ولعله "صحيحاً".

فوجد، أو وجد ثم وجد، وهذا لا يوجد في المضافين، بهذا يندفع.

قوله(١): "الظلم فيه قيد عدمي، والقيد العدمي لا يصلح أن يكون جزء من العلة".

قلنا: لو كان المعلول - أيضاً - مركباً من قيد وجودي وقيد عدمي جاز ذلك.

وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً لتأثير القيد الوجودي؟

قوله(٢): "يصير العدم موثراً في الوجود بعين الدوران(٣)".

قلنا: هذا الدوران لا يدل على العلية لفقدان الشرط، لأن العدم لا يصلح أن يكون علة للوجود، أو نقول: العدم إن صلح أن يكون علة للوجود، فقد سقط هذا الاعتراض، وإن لم يصلح لم يكن هذا الدوران مستجمعاً للشرائط، فلا يلزم أن يكون العدم علة للوجود فاندفع ما ذكره.

على أن النظر(٤) المحقق يوجب سقوط أكثر ما أورده في هذه الأجوبة، لأن القبح - ها هنا - مفسر بأن يستحق فاعله الذم، أو بما ذكرنا: أنه ليس له أن يفعله فلم يبق للنفرة الطبيعية والملائمة مدخل(٥) في ذلك، لأن الإنسان لا يلام على ترك ما يلائم الطبع، بل ربما يمدح عليه، فلا مناسبة إذاً بين القبيح وفعل ما ينفر عنه الطبع، ولا بين الحسن وبين ما يميل إليه الطبع فسقط أكثر الأسئلة المذكورة. فهذا في تصحيح ما ادعوه من الضرورة(٦).

١- انظر المحصول ١٧٢/١ وأول كلامه: "سلمنا أن الدليل الذي ذكرتموه يقتضي: أن يكون قبح الظلم لكونه ظلماً، لكن معنا ما يدل على فساده، وهو: أن المفهوم من الظلم إضرار غير مستحق، وكونه غير مستحق قيد عدمي...".

٢- نقل معناه فانظر المحصول ١٧٣/١.

٣- سيأتي تعريف الدوران عند الكلام على مسالك العلة في القياس.

٤- عبارة "النظر المحقق" أصابها طمس في المخطوطة، وبعض الحروف الظاهرة تدل على ما أثبتناه.

٥- في المخطوط "مدخلاً" بالنصب وهو خطأ نحوي.

٦- توضيح هذه الدعوى: أن القائلين بالحسن والقبح العقلي ادعوا العلم الضروري بقبح الظلم والكذب والجهل، وبحسن الإنصاف والصدق والعلم، وهذا العلم غير مستفاد من الشرع، لأن البراهمة مع إنكارهم الشرائع عالمون بهذه الأشياء. والجواب عن دعوى الضرورة هذه: أنها مسلمة لكن لا في محل النزاع، فإن كل ما كان ملائماً للطبع حكموا بحسنه، وما كان منافراً للطبع حكموا بقبحه، فهذا القدر مسلم. وقد أورد المصنف جملة من الأسئلة مع الأجوبة عليها، وقد أشار النقشواني إلى طرف منها. انظر: المحصول ١٦٥/١، ١٦٨.

وأما الوجوه المذكورة في الاستدلال فهي - أيضاً - صحيحة، وما ذكره جواباً مدفوع.

أما الوجه(١) الأول: فظاهر، لأن الترجيح من غير مرجح محال، ويوجب انسداد العلم بالصانع كما ذكره المؤلف، وعند ذلك يجب أن يكون إيجاب الفعل المعين، لأجل اختصاصه بمصلحة، وتحريم الفعل المعين، لأجل اختصاصه بمفسدة، ويلزم منه الحكم بالحسن والقبح العقليين.

أما قوله(٢) - في الجواب -: "إن رجحان أحد الطرفين إن افتقر إلى المرجح لزم الجبر(٣)" إلى آخر ما ذكر.

فقد بينا أن الجبر غير لازم فاندفع هذا العذر.

وأما الوجه(٤) الثاني: فهو غاية القوة، لأنه لو حسن من الله - تعالى - كل شيء لحسن منه نصب الآيات الدالة على نبوة الكاذب، وأن يخلق فينا اعتقاداً جازماً بنبوته، مستنداً إلى الآيات التي نصبها وأظهرها على يده، وإذا جاز ذلك فلا يحصل الوثوق بنبوة صادق أصلاً، لأنه متى حصل الاعتقاد الجازم بنبوته، فاخطار ذلك الاحتمال بالبال ينقضه ويزيله، ويوجب الشك فلا يحصل وثوق أصلاً، ولا يميز بين الكاذب والصادق، ويلزم من ذلك ارتفاع الشرائع،

١- أي: الوجه الأول من الوجوه الخمسة التي حاول الخصم الاستدلال بها على التحسين والتقبيح العقليين. وحاصل هذا الوجه: أن المختص لو لم يختص بما يقتضيه لترجح أحد الجائزين على الآخرين بلا مرجح. انظر: المحصول ١٦٦/١.

٢- هذا الكلام بالمعنى فانظر المحصول ١٧٤/١، فالعبارة واضحة.

٣- الجبر هو: نفي الفعل حقيقة عن العبد وإسناده إلى الرب تعالى. والجبرية نوعان: الجبرية الخالصة وهي: التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً كالجهمية. والجبرية المتوسطة وهي: التي تثبت للعبد كسباً في الفعل وقدرة غير مؤثرة كالأشعرية. انظر: التعريفات ص٧٤، الملل والنحل ١٠٨/١.

٤- حاصل هذا الوجه: أنه لو حسن من الله كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب والتبس النبي بالمتنبي. انظر: المحصول ١٦٧/١.

ويلزم خسران الدنيا والآخرة.

وما ذكره(١) في الجواب لا اتجاه له أصلاً على هذا الوجه، بل ذلك قول يورده على دليل فذكره من نفسه لا على احتجاج الخصم.

وكذلك الوجه(٢) الثالث قريب من هذا الوجه.

وأما(٣) إنزال المتشابهات فليس يشبهه هذا، لأن المتشابه(٤) هو: أن يكون المراد خفياً لا يطلع عليه غير العالم، والعالم يطلع على تأويله(٥)، ثم

١- وهو: أن الاستدلال بالمعجزة على الصدق على مقامين، أحدهما: أن الله تعالى إنما خلق ذلك المعجز لأجل التصديق. الثاني: أن كل من صدقه الله - تعالى - فهو صادق، والقول بالحسن والقبح إنما ينفع في المقام الثاني فقط انظر: المحصول ١٧٥/١.

٢- حاصل هذا الوجه: لو حسن من الله - تعالى - كل شيء لحسن منه الكذب. انظر: المحصول ١٦٧/١.

٣- هذا الاعتراض يتوجه على قول المصنف في معرض جوابه عن السؤال القائل: فإن قلت: القول بالقبح العقلي يمنع من خلق المعجز. قلت: لم قلت: إن الفعل الذي يوهم القبيح ولم يكن موجباً للقبيح قبيح؟ وهذا كإنزال المتشابهات في القرآن. انظر: المحصول ١٧٦/١.

٤- في المخطوطة "المتشابه به" والمتشابه في اللغة: مأخوذ من اشتبهت الأمور إذا التبست، والمشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات. وفي الاصطلاح: اختلف فيه. فقيل: ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحد من خلقه وقيل غير ذلك. وحكم المتشابه: اعتقاد حقيقته، والتسليم به، وترك طلب المراد منه. قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ آل عمران ٧" انظر: لسان العرب ٥٠٣/١٣، أساس البلاغة ص٣٢٠، اللمع ص٢٩، المستصفى ١٠٦/١، الإحكام ٢٣٧/١، إرشاد الفحول ص٣١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٨٥/١، المسودة ص١٦١، شرح الكوكب المنير ١٤٠/٢، أصول السرخسي ١٦٩/١، التوضيح مع التلويح ١٢٧/١، القرطبي ١١٧/١، مناهل العرفان ١٦٨/٢، زاد المسير ٣٥٠/١، البرهان في علوم القرآن ٦٨/٢، الإتقان ٣/٢.

٥- التأويل لغة: الترجيع والتصيير، من آل الشيء يؤول إذا صار ورجع. وعند السلف: التفسير والبيان، أو الحقيقة التي يئول إليها الأمر. وعند الأصوليين: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر. انظر: لسان العرب ٣٢/١١، الصاحبي ص١٦٤، التعريفات ص٥٠، البرهان ٥١١/١، المستصفى ٣٨٧/١، الإحكام ٧٣/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٦٨/١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٣٠/٢، الطبري ٢٠٤/٦، أضواء البيان ٣٦٦/١، تفسير النصوص ٣٥٦/١.

إنه يفهّم غيره، فهناك طريق إلى العلم بالمراد والخلاص عن الشك والضلال، وأما على ما فرضناه من التقدير فلا خلاص إلى النجاة أصلاً.

أما قوله(١): "الكذب عندكم(٢) قد يكون حسناً".

قلنا(٣): أما الكذب على الله - تعالى - وعلى رسوله - عليه الصلاة والسلام - فذلك من الممتنع، وفي حق سائر الناس، فالكذب قبيح ما لم يقع إليه اضطرار وضرورة - كما في الصورة(٤) المذكورة، وذلك إنما يكون لعجز العبد عن دفع تلك الضرورة(٥)، وعن الإتيان بالمعاريض، وهذا العجز غير متصور في حق الله - تعالى - ونصون رسوله عن ذلك - أيضاً - لئلا يرتفع الوثوق تكميلاً لأمر الرسالة، بل غاية ما يجري في كلام الله وكلام رسوله التعبير بالألفاظ(٦) المشتركة والمستعارة(٧) والمجازية(٨)، وذلك معدود في علم البيان(٩) من الفصاحة والإحسان لا من الكذب.

ثم للشارع في ذلك أسرار(١٠) وحكم كثيرة، فكيف يعدّ ذلك من الكذب؟!!.

١- أي: في الجواب عن الوجه الثالث، ونص كلامه: "أنه وارد عليهم، لان الكذب قد يكون حسناً وذلك في صورتين. انظر: المحصول ١/١٧٧ .

٢- في المخطوطة "عندم" وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣١٤ تحقيق سعيد غالب.

٣- بداية لوحة ٨ـأ.

٤- وهي: أن الكافر إذا قصد قتل النبي، واختبيء النبي في دار إنسان وعلم أنه لو أخبره عن مكانه أو اشتغل بالتعريض قتله، فالصدق هنا قبيح والكذب حسن. انظر: المحصول ١/١٧٧.

٥- يوجد كلمتان لم أستطع قراءتهما في المخطوطة، يستقيم المعنى بدونهما.

٦- اللفظ المشترك سيعرفه المصنف إن شاء الله.

٧- هذه الكلمة غير مقروءة في المخطوطة، ولكن السياق يدل عليها. واللفظ المستعار هو: الاسم المنقول: كلفظ الأسد المنقول من الحيوان المفترس إلى الرجل الشجاع.

٨- اللفظ المجازي سيأتي تعريفه عند الكلام على الحقيقة والمجاز.

٩- علم البيان هو: علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق متفاوتة مع وضوح الدلالة عليه. انظر: التعريفات ص١٥٦، مفتاح العلوم ص١٦١.

١٠- عبارة "أسرار وحكم" غير مقروءة في المخطوطة، والمثبت من الكاشف ص٣١٥.

وبالجملة: فلا نسلم أن الكذب يجوز تطرقه إلى كلام الله وكلام رسوله بوجه(١) من الوجوه، وأن يكون ذلك لازماً مما يذهب إليه، حتى يلزمه ما ذكره في العذر، وعلى هذا يسقط التطويل(٢) المذكور.

وأما تقرير الوجه(٣) الرابع ودفع ما ذكره جواباً عنه فيعلم مما ذكرنا في الأول.

وأما الوجه(٤) الخامس: فلم(٥) ينقله على الوجه، ونحن نحرره على وجه آخر - بأن نقول: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع، بحيث(٦) لا يكون للعقل فيه مدخل أصلاً فشيء من أحكام الشرع لا يطابق العقل، ونحن نرى أكثر أصول الشرع مطابقاً للعقل: كتحريم(٧) الغصب، وإيجاب الضمان، وإيجاب القصاص(٨)، وتحريم الزنا، وغير ذلك.

فإن النظر الصحيح من العاقل يحكم بحسن(٩) هذه الأحكام واشتمالها على المصالح الكثيرة، وأنه لولا هذه الأحكام لما انتظم أمر المعاش من التصرفات في الدنيا وأمر المعاد في الآخرة(١٠). ولذلك يتمكن العاقل العالم

١- كلمة "بوجه" غير مقروءة في المخطوطة والسياق يقتضي ما قدرناه.

٢- عبارة "التطويل المذكور" غير مقروءة لإصابة الرطوبة لها، والمثبت من الكاشف.

٣- انظر هذا الوجه والجواب عنه في المحصول ١٦٨/١، ١٨١.

٤- حاصل هذا الوجه: أنه إذا لم يعلم قبل الشرع يستحيل أن يعلم عند ورود الشرع فلا يرد به الشرع. والجواب عنه: أن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح. بل التصديق بهما. انظر: المحصول ١٦٨/١، ١٨١.

٥- هذه الكلمة غير مقروءة في المخطوطة، والمثبت من الكاشف.

٦- عبارة "بحيث لا يكون" غير مقروءة، والمثبت من الكاشف.

٧- لفظ "كتحريم الغصب" غير مقروءة في المخطوطة، وما أثبتناه من الكاشف.

٨- القصاص لغة: القَوَدُ. واصطلاحاً: أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل. انظر: الصحاح ١٠٥/٣، التعريفات ص١٧٦، أنيس الفقهاء ص٢٩٢.

٩- عبارة "بحسن هذه" غير مقروءة، والمثبت من الكاشف ص٣١٥.

١٠- من عبارة "الكذب عندكم" إلى هنا منقول بالنص في الكاشف ومن غير عزو، وقد علق عليه الأصفهاني بأنه في غاية الفساد، لأنه ذكر دليلاً لا تعلق له بمحل النزاع، فقد نصب الدليل على أن أحكام الشريعة لا تطابق العقل، وهذا لم يقل به أحد، بل هو خارج عن محل النزاع =

بموارد نصوص الشرع من التصرف في الأحكام وتعديتها من الأصول المنصوص عليها إلى الفروع المسكوت عنها، لأنه وجده مطابقاً لما أعطاه الله - تعالى - من نور العقل، فكأن الله - تعالى - أنزل على العاقل كتابين، أحدهما: العقل المدرك للمعاني، والآخر الخطاب المشتمل على الحكم والبيان مطابقاً لكتاب العقل وزائداً عليه، فإذا قابل أحدهما بالآخر وجد المطابقة لا تزال تأخذ من الزيادة شيئاً فشيئاً، حتى يتكمل كتابه ويتم نوره، ومن كان ذا بصيرة يعرف ذوق هذا الكلام ولا يلتفت إلى ما قيل بخلافه. فهذا ما يتعلق بالبحث عن هذا الفصل السابع، وسيأتي من هذا الباب في سائر الفصول(١).

= انظر: الكاشف ص٣٦٤ـ٣٦٦ تحقيق سعيد بن غالب.

١- وقد اعترض على المصنف ـ أيضاً ـ التبريزي، حيث أورد على الدليل الذي اعتمد عليه المصنف في الرد على المعتزلة من سلب خيرة الفعل وحصر أفعال الإنسان في الاضطرار أو الاتفاق عدة أسئلة، وكذلك سراج الدين الأرموي فقد اعترض على دليل المصنف وعلى أجوبته على أدلة المعتزلة، أما شهاب الدين القرافي فقد أورد على المصنف ستة عشر سؤالاً، وقد تصدى الأصفهاني للإجابة عن أكثر هذه الاعتراضات، وقد ذكر في ختام هذه المسألة عشرة أدلة لمن يقول: أن الحسن والقبح شرعي، أخذ أكثرها من الآمدي. انظر: الإحكام ١/١١٥ـ١١٧، التنقيح ١/٢٨ـ٣٢، التحصيل ١/٣٢ـ٣٤، الكاشف ٢/٢٨٧ـ٣٣٦ تحقيق سعيد غالب، النفائس ١/٦٧ـب، ٧٣ـأ.

قال(١) - رحمه الله -:

«الفصل الثامن في أن شكر المنعم غير واجب عقلاً وقالت المعتزلة: بوجوبه عقلاً... إلى قوله: فإذا فقد(٢) ذلك: امتنع تحقيق الوجوب».

أقول:

لابد من تعيين المنعم المشكور، وشرح معنى الشكر، وتعيين محل الخلاف، أما المنعم(٣) المشكور فهو: الله تعالى(٤).

وأما معنى الشكر فهو(٥): أن يصرف العبد جميع ما أنعم الله - تعالى - عليه به من السمع والبصر(٦) والفؤاد والفهم وسائر الجوارح، وكذلك الاقتدار على الكسب والمال، إلى ما خلق لأجله وأعطاه(٧) لأجله، فيصرف البصر إلى النظر في مصنوعات الله - تعالى -، والسمع إلى تلقي الإنذارات والمواعظ ويتلقن به(٨) من الحكم والعلوم، والفؤاد والذهن إلى تفهم معانيها، والفكر في المصنوعات وما فيها من الإحكام والإتقان(٩) والاتصال، والمال إلى أسباب البقاء مدة العمر، وتفريغ المال لاكتساب سعادة المعرفة والعلم بالله -

---

١- انظر: المتن في المحصول ١/١٩٣-١٩٨.

٢- لفظ "فإذا فقد" غير مقروء في المخطوطة، والمثبت من المحصول.

٣- هذه الكلمة غير مقروءة في المخطوطة، والسياق يدل عليها.

٤- انظر: نهاية السول ١/٣٦٦، شرح الأصول الخمسة ص٨١.

٥- هذا معناه العرفي، أما معناه اللغوي فهو: عرفان الإحسان ونشره بين الناس، أو الثناء على الله - تعالى - لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب واللسان والجوارح، أو الوصف بالجميل على جهة التعظيم على النعمة. انظر: المعنى اللغوي والعرفي للشكر في: اللسان ٤/٤٢٣، المعجم الوسيط ١/٤٩٠، المصباح ١/٣١٩، التعريفات ص١٢٨، الإحكام ١/١٢٥، جمع الجوامع وشرحه المحلى ١/٦٠، نهاية السول ١/٣٦٦، الحواشي على شرح العضد ١/١٧، تيسير التحرير ٢/١٦٥، شرح الكوكب المنير ١/٣٠٨.

٦- يوجد كلمة غير مقروءة في المخطوطة يستقيم المعنى بدونها.

٧- هذا اللفظ غير مقروء في المخطوطة وبعض الحروف الظاهرة تدل عليه.

٨- عبارة "يتلقن به" أصابها طمس في المخطوطة وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٩- كلمة "الإتقان" مطموسة في المخطوطة والمثبت مناسب للسياق.

تعالى - ونعوته(١)، ومتابعة الأنبياء، والتوصل بمتابعتهم إلى السعادة الأبدية.

فهذا معنى الشكر حيث يأتي في كتاب الله - تعالى -، ولهذا وصف الشاكرين بالعلم(٢).

أما محل(٣) الخلاف فهو: أن فريقاً يقول: وجوب هذا الشكر نأخذه تسليماً من الأنبياء - صلوات الله عليهم - بناء على وجوب متابعتهم بعد معرفة نبوتهم وثبوت عصمتهم - عندنا -، ولا يقوم على ذلك برهان عقلي.

والفريق(٤) الآخر(٥): بل يقوم على وجوب الشكر بهذا المعنى برهان عقلي من مقدمات عقلية، حتى أن النبي ﷺ لو نبهنا على(٦) هذه المسألة،

١- بداية لوحة ٨ـب.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "بالقلة" يؤيد هذا قول الجرجاني في حاشيته على مختصر المنتهى ٢١٧/١: وهذا معنى الشكر - يعني العرفي - حيث ورد في كتابه الكريم، ولهذا وصف الشاكرين بالقلة في قوله - تعالى - ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾.

٣- يرى أكثر الأصوليين أن محل النزاع وموضع البحث في هذه المسألة هو: الشكر العرفي، قال الآمدي: "شكر الله عند الخصوم هو: إتعاب النفس وإلزام المشقة لها" وقال الأسنوي: "ليس المراد بالشكر هو قول القائل: الحمد لله والشكر لله، بل المراد به: اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية" وقال الجرجاني: "المراد بالشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه" وهو نحو ما قاله النقشواني ها هنا. ويرى البعض كالبناني والشربيني أن موضوع المسألة الشكر اللغوي، وعللوا ذلك بأن العرفي اصطلاح حادث باصطلاح أهل الشرع، وفرض المسألة في وجوب الشكر قبل الشرع. هذا وقد اتفق الكل على أن شكر المنعم واجب شرعاً، ووقع الخلاف في وجوبه عقلاً. فذهب جمهور الأصوليين: إلى أن شكر المنعم واجب بالشرع دون العقل. وذهبت المعتزلة وبعض الحنفية: إلى أنه يجب بالعقل أيضاً وبناء على ذلك فإن من لم تبلغه الدعوة فإنه يكون آثماً بترك الشكر، لوجود العقل الذي يرشده إلى وجوبه. انظر تفاصيل هذا والاستدلال لكل مذهب في: المنخول ص١٤، المستصفى ٦١/١، المحصول ١٩٣/١، الإحكام ١٢٤/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى وعليه حاشية البناني وتقريرات الشربيني ٦٠/١، نهاية السول ٣٦٦/١، حاشية الجرجاني على العضد ٢١٧/١، إرشاد الفحول ص٢٨، المسودة ص٤٧٣، شرح الأصول الخمسة ص٣٩، تيسير التحرير ١٦٥/٢، فواتح الرحموت ٤٤/١، الشامل في أصول الدين ص١١٥، الإرشاد ص١٣٢.

٤- في المخطوطة "الفرق" وهو تحريف من الناسخ.

٥- لعل كلمة "يقول" بعد كلمة "الآخر" ساقطة.

٦- يقتضي السياق أن تكون كلمة "برهان" ساقطة هنا.

وهدانا إلى مقدماته قبل الاعتراف بنبوته ومعرفة عصمته(١)، لأمكننا فهم ذلك والجزم بوجوب(٢) الشكر بناء على البرهان العقلي.

وأما غير النبي ﷺ من البشر لا يهتدي(٣) من ذات(٤) نفسه لمقدمات هذا البرهان(٥)، بل يفتقر إلى تنبيه صادر من النبي وتقرير البرهان منه.

والنبي لا يتنبه لذلك(٦) من تلقاء نفسه(٧)، إلا بتنبيه من الملك.

وبالجملة لابد من واسطة بين البشر، وبين الله - تعالى - في أن ينبه على المقدمات التي تتركب(٨) منها الحجة على هذا الوجوب، فذلك مقام آخر، ولعل كل أحد معترف به ولا ينكره.

وإذا عرفت هذا: فلينظر فيما رتب من المقدمات:

أما النص(٩) الذي ذكره فليس فيه دلالة على ما يدعيه، بل غاية ما يتكلف فيه من له قدرة على التمسك بالنصوص، يثبت دلالة أمثال هذه النصوص على أن الله - تعالى - لعموم رحمته ما ترك أمة من الأمم إلا بعث منهم من ينذرهم وينبههم على المعارف وعلى مواضع الاستدلال ومواد الحجج وتقرر مع بعضهم البراهين رحمة لهم على ما قال الله - تعالى -: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾(١٠)، وكذا قوله - تعالى -: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب

١- في المخطوطة "عصمتهم" والضمير عائد إلى النبي.

٢- لفظة "بوجوب" مطموسة، والمثبت هو المناسب.

٣- الأنسب الإتيان بالفاء في جواب "أما".

٤- في صلب المخطوطة "كان" والمثبت من الهامش.

٥- لفظ "البرهان" مطموس، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٦- كرر في المخطوطة عبارة "لذلك من تلقاء نفسه".

٧- عبارة "لمقدمات هذا البرهان" مكتوبة بعد كلمة "نفسه" ومضروباً عليها.

٨- هذه الكلمة أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه يدل عليه السياق.

٩- وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ الإسراء ١٥، وجه الاستدلال: أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع وقد ضعف المصنف هذا الاستدلال في تفسيره. انظر: المحصول ١/١٩٤، تفسير الفخر الرازي ٢٠/١٧٣ـ١٧٤.

١٠- الآية ٢٤ من سورة فاطر.

ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء﴾(١)، إلى غير ذلك من الآيات.

وإنما يعذبهم بعد أن يظهر منهم عصيان الرسل، وعدم الإغضاء(٢) إليهم، وترك الالتفات إليهم.

وأما أنه لا يعذب(٣) إلا لمن آمن بالرسل، وعرف النبوة، واعترف بعصمة الأنبياء: كمذهب أولئك الفرقة غير معقول، ومخالف لما في كتاب الله - تعالى -، فإن أكثر حكايات العذاب فيمن استكبر على الرسل، وترك الالتفات إلى إنذارهم ولم يصغ إلى قولهم، ولم يتلقن منهم الحكم والعلوم والبراهين.

فلا احتجاج فيما ذكره من النصوص وأمثالها لهذه الفرقة على مطلوبهم.

وأما ما ذكره من المعقول(٤) - فنقول : لم لا يجوز أن يجب الشكر لفائدة ترجع إلى المشكور، ولفائدة تعود - أيضاً - إلى العبد الشاكر، أما إلى الشاكر(٥) فذلك ظاهر، لأن الشكر على المعنى الذي فسرناه، يتضمن السعادة الدائمة، والحياة الباقية، والابتهاج بلقاء الرب، والتمتع بنعيم الجنة.

وأما الفائدة العائدة إلى المشكور، ولأن الشكر على هذا التفسير يفضي إلى حصول المقصود المطلوب من إيجاد الخليقة، وحصول هذا المطلوب فائدة عظيمة(٦)، ولا التفات إلى من لا يجعل للخالق مطلوباً في الإيجاد والخلق، وقد تقرر ذلك في الأصول المتقدمة، ولأنهم إنما شرعوا في تقرير هذه المسألة بعد تسليم تلك الأصول، فيبطل قولهم: نمنع عود الفائدة إلى المشكور.

وأما قوله(٧): "تلك الفائدة: إما جلب المنفعة أو دفع المضرة".

١- الآية ١٧٩ من سورة آل عمران، وقد نقل الآية هكذا: "ليطلعهم" والآية في المصحف كما أثبتناه.

٢- هكذا في المخطوطة ولعله "الإصغاء".

٣- هكذا في المخطوطة ولعل الأنسب "لا تعذيب".

٤- وهو: أنه لو وجب، لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة والقسمان باطلان. انظر: المحصول ١/١٩٥.

٥- عبارة "إلى الشاكر" إضافة من المحقق، وهي ضرورية لاستقامة المعنى.

٦- هذا تفسير للفائدة بغير معناها المتبادر المعروف.

٧- انظر المحصول ١/١٩٥ وأول كلامه: "الفائدة إما أن تكون عائدة إلى المشكور أو إلى غيره، والأول باطل، لأن الله ـ تعالى ـ منزه عن جلب المنافع ودفع المضار، والثاني: باطل، لأن....

قلنا: لابد من تفسير المنفعة والمضرة ليتلخص هذا المقام.

فإنه إن عني بالمنفعة: المنافع المالية والمشتهيات(١) الدنيوية البدنية، وبالمضرة فوات(٢) هذه الأمور، والآلام البدنية، فيمتنع إنحصار تلك الفائدة في هذين، بل تلك الفائدة فائدة عقلية هي من كمالات الروح، ومطالب أخروية، وكيف يمكن حصر الفوائد فيما ذكره؟ وهل يحصر(٣) الفوائد(٤) في هذين؟ إلا من لم يتصور الفوائد النفسانية، واللذات العقلية، والسعادات الأخروية، وهل بعد الفوائد الدنياوية البدنية خيراً وفائدة ومنفعة؟ إلا لأجل إفضائها والتوصل والتوسل بها إلى نيل هذه الفوائد النفسانية وكمالات الروح.

وإن عني بالمنفعة ما ذكرنا من السعادات والكمالات، أو ما هو أعم منها، بل كل ما يفضي إلى ذلك ولو بكونه وسيلة إليها، وبالمضرة أضدادها وما يقع مفوتاً لها فنقول: لم لا يجوز أن يكون وجوب الشكر لجلب هذه المنافع.

قوله(٥): "جلب المنفعة غير واجب" فممنوع(٦).

بل يعلم بالبراهين العقلية أن حكمة(٧) الإيجاد هو: الوصول(٨) إلى هذه الكمالات والعادات، ويجب على البرية السعي في تحصيلها بالقدر الممكن، بل هو غاية كل واجب(٩) على الخلق، فإن كل ما يجب عليهم عقلاً

= وتمام كلامه: لا جائز أن يكون ذلك لجلب المنفعة لثلاثة أوجه".

١- في المخطوطة "المشتبهات".

٢- بداية لوحة ٩ـ أ.

٣- في المخطوطة "تنحصر".

٤- في المخطوطة "الفواد" وهو تحريف.

٥- أي: قول المصنف في الوجه الأول. انظر: المحصول ١٩٦/١.

٦- هكذا في المخطوطة، والأنسب "ممنوع".

٧- كثيراً ما يذكر النقشواني هذه الحكمة العقلية من إيجاد الخلق، والحق: أن الحكمة من خلق البرية عبادة الله ـ تعالى ـ وحده كما تقرر ذلك في أصول الدين ـ علم التوحيد ـ وكما تفيده أداة الحصر "إلا" في قول الحق تبارك وتعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

٨- في المخطوطة "هو صول".

٩- في المخطوطة "وجب".

وشرعاً، فإنما يجب لكونه وسيلة إلى هذه المنفعة، فكيف لا يكون تحصيل هذه المنفعة واجباً؟!

ثم المنافع البدنية الدنياوية فإن أصولها واجبة التحصيل عقلاً، فكيف يمكن ادعاء أن جلب المنفعة غير واجب في العقل؟!!

أما قوله(١): "يمكن خلو الشكر عن جلب المنافع".

قلنا: الشكر على ما فسرناه لا يمكن أن يخلو عن الفائدة والنفع.

أما قوله(٢): "إن الله - تعالى - قادر على إيصال جميع المنافع بدون الشكر".

قلنا: إن الله - تعالى - لا يوصف بالعجز عن شيء تعالى الله عنه، لأن العجز هو أن يكون الشيء ممكن الحصول بالطريق المعين، فمن لم يقدر على تحصيله بطريقة يوصف بالعجز.

وأما الممتنعات فلا قدرة عليها ولا يوصف من لم يحصلها بالعجز، فمقدورات الله - تعالى - كلها ممكنة، والممتنعات خارجة عن القدرة(٣)، والمقدورات الممكنة بعضها ممكن الحصول بدون توسط شيء آخر يقع طريقاً إليه أو مادة له، وبعضها يفتقر إلى متوسط، وهذه الوسائط قد تقل وقد تكثر ويختلف ذلك.

فلا يقال: إن خلق الإنسان لا عن مادة ممكن، بل لابد من خلق التراب والطين أولاً، ثم يخلق الإنسان منه ثانياً(٤).

وإذا عرفت ذلك - فنقول: لا نسلم أن حصول منفعة سعادة المعرفة والفوائد الأخروية لنوع البشر بدون الشكر - على ما ذكرنا من التفسير - ممكن، وإلا لكان التعويق عن تلك السعادات، وخلق هذه الأعضاء وسائر الدواعي من الشهوة والغضب فيه عبثاً.

١- أي: في الوجه الثاني انظر: المحصول ١/١٩٦.

٢- أي: في الوجه الثالث: انظر: المحصول ١/١٩٦.

٣- أي: الممتنعات بالنسبة للعاجز، أما الله تعالى فلا يمتنع عليه شيء أراده.

٤- قلت: بلى في حق الله تعالى ممكن أن يخلق بدون مادة.

وإذا عرفت ذلك: عرفت اندفاع جميع ما ذكره، والاقتصار على هذا القدر كاف في المطلوب، لكن مع ذلك ينظرفيسائر أقسام هذا التقسيم ليتبين وهن هذه الطريقة، ونقول: لم لا يجوز أن يجب الشكر لدفع مضرة أجلة؟

قوله(١): "إنما يقع دافعاً للمضرة الآجلة إن كان المشكور يسره الشكر ويسوءه الكفران".

قلنا: أما أولاً: فنمنع ذلك، ونقول: الشكر لما تعين طريقه(٢) إلى تحصيل سعادة آجلة، فعند ترك الشكر يفوت العبد تلك السعادة ويقع في أضدادها، وتلك الأضداد مضرات عظيمة، فيصير الشكر دافعاً للمضرات العظيمة(٣) الآجلة عن نفسه، سواء كان المشكور يسره الشكر أو لا يسره، فما ذكره من الشرطية(٤) غير لازم.

وأما ثانياً(٥) - فنقول: ما معنى السرور والسوء؟

إن عنيت بالسرور: الفرح الذي يحدث للبشر، وبالسوء: الغم والحزن الذي يعرض لهم(٦)، فذلك في حق المشكور ممتنع، لكن لم قلت: إن المضرة الآجلة لا تصيب تارك الشكر إلا إذا كان المشكور كما ذكرته؟ بل نقول: المشكور - ها هنا - لم غضب ورضى؟

فكل من غضب عليه لعنه وعذبه ولحق به ضرر العذاب، وكل من رضى عليه فاز بالسعادة، والشكر مرضي عنه، والشكر طريق إلى مرضاة المشكور، والتارك للشكر مغضوب عليه، وترك الشكر موجب للسخط، وموقع له في

١- انظر: المحصول ١٩٦/١.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "طريقاً".

٣- بداية لوحة ٩-ب.

٤- الشرطية هي: ما حكم فيها بالربط بين جزأيها أو بعدمه. انظر: المنطق الوافي ١٥/١، شرح السلم للأخضري ص٤٨، المبادي، المنطقية ص٢٢، تسهيل المنطق ص٤٠، آداب البحث والمناظرة ٤٢/١.

٥- في المخطوطة "وأمانياً".

٦- في المخطوطة "الهم".

الغضب فيتضرر به في الآجل.

وإن عنيت بالسرور معنى آخر غير ذلك، وغير ما بينا من الغضب والرضا، فلابد من تفسير ذلك لننظر فيه، وأما بناء المقدمات على ألفاظ توهم الإجمال فلا يفيد شيئاً.

أما قوله(١): "احتمال العقاب على الشكر قائم".

قلنا: إن ذلك ممنوع.

قوله(٢): "الإقدام على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير..." إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن الشكر يكون بغير إذنه، وكيف يتصور وقد علم أنه إنما خلقه ليأتي بالشكر؟

وإذا كان الشكر مطلوباً من الإجاد، وطريقاً متعيناً إلى غاية الغايات من الإيجاد وهو المعرفة، كان مأذوناً فيه من جهة الخالق المشكور.

وأما الوجه(٣) الثاني - وهو حديث المجازاة -: فهو بعيد وكلامه كلام من لم يعرف معنى الشكر ولا عرف نسبة العبد وما يأتي به أنه من الرب كله، فكيف تتصور المجازاة من العبد لخالقه؟!!

وأما الوجه(٤) الثالث: وهو الاشتغال بالشكر في المحافل.

فكذلك - أيضاً - بعيد ممن يعرف معنى الشكر الذي تنازعنا فيه ليس أن يقول بلسانه: شكرت الله على نعمة كذا.

بل هو عبارة عن التوجه بالكلية إليه، والاطلاع على أسرار مصنوعاته وعجائب خلقه، فأين هذا من ذلك؟

فلئن قال: والقول باللسان - أيضاً - شكر على ما قال - عليه السلام

١- انظر: المحصول ١٩٧/١.

٢- أي: في الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن احتمال العقاب على الشكر قائم. انظر: المحصول ١٩٧/١.

٣- وهو: أن العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه عليه استحق التأديب. انظر: المحصول ١٩٧/١.

٤- انظر: المحصول ١٩٧/١.

-: "التحدث بالنعم شكر "(١).

قلنا: أما أولاً: فيجوز أن يكون لفظ الشكر له معاني كثيرة، والنبي عليه السلام(٢) استعمل اللفظ في غير المعنى الذي تنازعنا فيه، فلا يصير ذلك حجة علينا(٣).

وأما ثانياً: فهو أن التحدث بالنعم إنما يتصور لمن عرف النعم بتفاصيلها، وأنها من أي وجه تعد نعمة، ثم يعبر عن ذلك، ومن صار عارفاً على هذا الوجه بجميع ما أنعم الله عليه وتفاصيلها وغاياتها، بحيث يقدر على التعبير عنها ويفهم غيره ليطلع على نعم الله: فهو شاكر، لأنه قد أتى بالشكر وصار من زمرة العارفين، فذلك غير خارج عما ذكرناه.

وأنت تعلم أن مثل هذا الشكر لا يستوجب التأديب أصلاً، بل لو اشتغل الإنسان طول عمره بشرح الأسرار التي في جارحة من جوارحه وما فيها من الحكم والمنافع لم يبلغ ذلك، وكل ذلك يكون مفضياً إلى مطلوب الخالق من الإيجاد: من معرفة أسراره وغموض حكمته في الخلق، وكمال علمه وقدرته، فأين أحد البابين من الآخر؟!! وكيف يمكن نسبة هذا بغيره حتى يصح ما ذكره؟

فتبين بهذا: أن الاحتجاج المذكور - ها هنا- ضعيف.

وأما الأسئلة(٤) التي أوردها(٥) على المقدمات وأجاب عنها فلا حاصل لها، ولا أرى في ذكرها فائدة، فإن إيرادها ليس عن مأخذ صحيح فلنترك ذلك.

١ـ هذا الحديث رواه النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه ـ مرفوعاً. وأخرجه عنه الإمام أحمد في مسنده ٢٧٨/٤، ٣٧٥. انظر في تخريجه: المقاصد الحسنة ص١٥٢، كشف الخفاء ٣٥٤/١.

٢ـ في المخطوطة "السلم" وهو تحريف.

٣ـ قلت: لكن اللفظ إذا استعمل في لسان الشرع فإنه يراد به معناه الاصطلاحي دون اللغوي، فإذن: المراد بالشكر ـ هنا ـ المعنى الاصطلاحي المتنازع فيه. والله أعلم.

٤ـ انظر: ما أورده المصنف على الدليل العقلي في المحصول ١٩٨/١ـ٢٠٠.

٥ـ بداية لوحة ١٠ـأ.

وأما ما ذكر عن الخصوم على طريق المعارضة(١)، فلينظر فيه وفيما أجاب به عنه، ولننقل ما ذكره بعبارته.

١- المعارضة في اللغة: المقابلة. وفي الاصطلاح: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم الدليل عليه. انظر: المصباح المنير ٤٠٢/٢، التعريفات ص٢١٩.

قال - رحمه الله - عن الخصوم:

«إنهم قالوا: لو صح ما ذكرتم في بيان أنه لا يجب(١) الشكر عقلاً... إلى قوله: فكل ما يجعله الخصم جواباً عن ذلك، فهو جوابنا عما ذكروه»(٢).

أقول:

أما النص(٣) الذي أورده على الحجة المحكية فصحيح، والجواب عنه(٤) ضعيف، لأن الشروع في هذه المسألة إنما وقع بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين، وبعد تسليم هذا الأصل، ولا يمكن أن يوجب الشرع حكماً إلا لفائدة، فتلك الفائدة، إما أن تعود إلى المشكور، أو إلى الشاكر، ويتم ما ذكره من الحجة إلى آخرها على هذا التقدير(٥).

أما قوله(٦): "غرضنا من الدليل الذي ذكرنا، أنه لو صح التحسين والتقبيح العقلي، لما أمكن القول بإيجاب الشكر لا عقلاً ولا شرعاً".

أقول:

هذه من الهفوات(٧)، وخارج عما ذكره أولاً من أنا نتكلم في هذه المسألة بعد تسليم التحسين والقبيح العقليين، إذ ما ينتجه هذا الدليل الذي فسره الآن(٨) هو: امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين، لأنه قياس

١- في المخطوطة "يجب" والسياق يقتضي "لا يجب".

٢- انظر المتن في المحصول ٢٠٠/١-٢٠٨.

٣- وهو قول الله - تعالى - حكاية عن داود وسليمان - عليهما السلام - : ﴿وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين﴾ النمل ١٥. وقد استدل الخصم بهذه الآية على عدم جواز تشبيه نعم الله - تعالى - بكسرة الخبز. انظر: المحصول ١٩٩/١.

٤- حاصل هذا الجواب: أن التشبيه واقع في النسبة لا في المقدار. انظر: المحصول ٢٠٤/١.

٥- في المخطوطة "التقدر".

٦- أي: في الجواب عن قولهم: هذا يقتضي أن لا يحسن إيجاب الشكر من الله. انظر: المحصول ٢٠٥/١.

٧- الهفوات جمع هفوة وهي الزلة. انظر: مختار الصحاح ص٢٩٠.

٨- في المخطوطة "إلا أن".

استثنائي(١) من شرطية متصلة(٢)، مقدمها(٣): صحة التحسين والتقبيح العقليين، وتاليها(٤): امتناع إيجاب الشكر عقلاً وشرعاً، واستثنى(٥) نقيض(٦) التالي، حتى ينتج نقيض المقدم.

فيلزم من صحة هذا القياس: امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

فيصير هذا الاحتجاج احتجاجاً في مسألة أخرى، مع أنه قد سلم حكم تلك المسألة، فكان تنازعاً بعد ذلك في مسألة أخرى(٧)، فهذا انتقال في الاحتجاج من مسألة إلى مسألة أخرى، مع أنه قد سلم الحكم فيها على خلاف ما توجب الحجة، وذلك اضطراب وخبط ظاهر. وكل من شرع في الاحتجاج في هذه المسألة بمثل هذه المسألة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقلي، فهو بين أمرين: إما إقامة الحجة على نفي ما يسلمه فهو الخبط الذي ذكرنا، وإما الاحتجاج بحجة متجهة بخلاف ما ثبت اتفاقاً، وذلك لعدم الإحاطة بشرائط تركيب الحجج، وكيفية انتاجها للمطالب.

١- القياس الاستثنائي: ما ذكر فيه عين النتيجة أو نقيضها بالفعل. نحو: إن كان هذا جسماً، فهو متحيز، لكنه جسم: فينتج أنه: متحيز. وسمي بذلك: لوجود أداة الاستثناء "لكن" فيه. انظر: إيضاح المبهم ص١٦، شرح السلم للأخضري ص٨٠، المرشد السليم ص١٧١.

٢- الشرطية المتصلة: التي يجتمع طرفاها في الوجود والعدم. نحو: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. انظر: حاشية الباجوري ص٥٤، شرح الرسالة الشمسية ص٦٩، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٧٧.

٣- المقدم في اللغة: مأخوذ من التقدم. وفي الاصطلاح: الطرف الأول من القضية الشرطية. سمي بذلك: لتقدمه في الوجود الذهني والخارجي. ويعرف عند النحويين بالشرط. انظر: شرح التهذيب للخبيصي ص١٤٨، آداب البحث والمناظرة ٤٥/١.

٤- التالي لغة: التابع من تلوت الرجل إذا تبعته. واصطلاحاً: الطرف الثاني من القضية الشرطية. انظر: مختار الصحاح ص٣٣، شرح التهذيب للخبيصي ص١٥٠، المبين ص٧٦.

٥- في المخطوطة "واستثنا" بالألف القائمة.

٦- النقيض في اللغة: مأخوذ من النقض وهو الإبطال والإفساد. وفي الاصطلاح: رفع تلك القضية. فلو قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، نقيضها أنه ليس كذلك. انظر: المصباح المنير ٦٣١/٢، المعجم الوسيط ص٣٣، التعريفات ص٢٤٥.

٧- من عبارة "مع أنه قد" إلى هنا ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

فيعلم أنه لا وثوق باحتجاج من يحكم(١) تلك الشرائط، ولا يجديه البحث في العلوم نفعاً.

أما قوله - في جواب الوجه(٢) الثاني: "أن ذلك إنما يكون ضرورياً في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران"، فقد مر ما يكون جواباً عن هذا. بل يتصور ذلك في حق من يرضيه الشكر ويغضبه الكفران، وتحقيق هذا: أن العلم البديهي في القضية إنما يحصل لمن حصل له تصور الموضوع(٣)، والمحمول(٤)، فمن تصور معنى الشكر على ما ذكرنا من التفسير، وأنه مطلوب من الإيجاد، ومتعين لتحصيل غاية الإيجاد، وأنه متضمن لرضى الخالق، وتركه متضمن لتفويت المطلوب من الإيجاد، وموقع في سخط الخالق وغضبه جزم بوجب شكر المنعم، بحيث لا يتوقف جزمه على انضمام دليل آخر، ولا معنى للعلم الضروري بالجزم بالقضية إلا هذا القدر. وأما من لم يتصور معنى المحمول والموضوع بالتحقيق، فلا يمكنه الجزم بالحكم، وعلى هذا لا حاجة إلى التميز، بل نقول: كل من خالف في هذه المسائل، فإنما خالف للذهول عن(٥) تصور المحمول والموضوع كما يجب، بل تصور معنى آخر، والمقصود من المباحثة والمناظرة التنبيه على معنى طرفي القضية.

١- هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "لا يحكم" بالنفي.

٢- أي: الوجه الثاني من معارضة الخصم. وحاصله: أن وجوب الشكر معلوم بالضرورة. انظر: المحصول ٢٠٠/١ وانظر الجواب عنه ٢٠٥/١.

٣- الموضوع هو: المحكوم عليه عند الناطقة، ويسمى عند النحويين بالمبتدأ في الجملة الإسمية، وبالفاعل أو نائبه في الجملة الفعلية، ويسمى عند علماء البلاغة بالمسند إليه. انظر: ضوابط المعرفة ص٢٠، آداب البحث والمناظرة ١٠/١، المنطق الوافي ٧/٢.

٤- المحمول هو: المحكوم به عند الناطقة. ويسمى عند النحاة بالخبر في الجملة الإسمية، وبالفعل في الجملة الفعلية، ويسمى عند البلاغيين بالمسند. انظر: ضوابط المعرفة ص٢٠، شرح السلم للأخضري ص٤٣، تسهيل المنطق ص٣٥.

٥- بداية لوحة ١٠-ب.

أما قوله(١) - في جواب الوجه الآخر -: "أن كلا(٢) الطريقين(٣) مخوف - أعني - سلوكه(٤) وتركه".

قلنا: هذا - أيضاً - إنما يظنه من لم يتصور معنى الشكر الذي تنازعنا فيه.

وأما الجواب(٥) عن(٦) الوجه(٧) الآخر، فضعيف لوجوه:

أولها - أن نقول: إن سلم الخصم أنه لا فرق بين البابين(٨) - أعني - معرفة وجوب الشكر(٩)، وطلب(١٠) معرفة الله - تعالى - فقد(١١) تم هذا الوجه من الاحتجاج، لأنه(١٢) نقول: وقد(١٣) سلمت أن طلب معرفة الله -

---

١- انظر: المحصول ٢٠٦/١.

٢- في المخطوطة "كلي" وهو خطأ، لان المعروف إعراب "كلا" بالحركات المقدرة على الألف إذا أضيفت إلى الظاهر كما حصل - هنا -، وتجر بالياء إذا أضيفت إلى المضمر، نحو مررت بكليهما. انظر: المصباح المنير ٢٠٣/١، شرح ابن عقيل ٦٢/٣، مغني اللبيب ٢٠٣/١.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "الطرفين".

٤- كلمة "سلوكه" ساقطة من المخطوطة، ولكن المقام يقتضيها ويبدو أن الناسخ أسقطها.

٥- كلمة "الجواب" إضافة من المحقق لتوضيح المراد.

٦- في المخطوطة "من" بدل "عن".

٧- أي: الوجه الثالث والاخير من معارضة الخصم: فانظر هذا الوجه والجواب عنه في المحصول ٢٠١/١، ٢٠٦.

٨- نقل الآمدي عن المعتزلة أنهم قالوا: شكر الله ليس هو معرفته، ونقل ابن النجار عن الإمام الرازي أنه قال: لا فرق بين الشكر ومعرفة الله عقلاً، فمن أوجب الشكر عقلاً أوجب المعرفة، ومن لا فلا. وذكر تاج الدين الارموي: أن الشكر ومعرفة الله متلازمان. انظر: الإحكام ١٢٥/١، الحاصل ٤٥/١، شرح الكوكب المنير ٣١١/١.

٩- عبارة "معرفة وجوب الشكر" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

١٠- في المخطوطة "نطلب".

١١- في المخطوطة "وافقدتم".

١٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "لأنا" انظر: الكاشف ص٣٤٢ تحقيق سعيد غالب.

١٣- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "قد" بدون واو.

تعالى - واجب عقلاً، وكذا(١) وجوب الشكر(٢).

والثاني - أن نقول: لا نسلم أن وجوب النظر ليس ضرورياً، ونعني بالنظر الذي نوجبه بالضرورة هو: أصل النظر عند تنبيه النبي وإنذاره، والإصغاء إلى ما يقوله ويقرره من الحجة العقلية، واستنباط مقدمات الحجة من المواد التي ينبه عليها، فالنظر في هذه واجب بضرورة العقل، لأنه طريق آمن لا خوف فيه، إذ العاقل يعلم أنه إن أصغى إلى ما يقوله ويقرره، أو نظر فيما يأمره، ووجد ما ذكره صحيحاً مطابقاً لعقله، فقد فاز بالسعادة العظمى، ونجا من الشقاوة العظيمة، وإن لم يجد ذلك عاد إلى ما كان عليه من غير تضرر بما تعاطى من النظر والإصغاء، وأما إن ترك النظر والإصغاء، ولم يلتفت إليه بالكلية مع احتمال صدقه عقلاً بالبديهية كان توريطاً للنفس في الشقاء الأبدي على سبيل الاحتمال احتمالاً ظاهراً، أو بديهة العقل حاكمة بوجوب خلاص النفس عن التوريط في مثل هذا التضرر والشقاء، وكان وجوب هذا النظر معلوماً بالضرورة، فيحصل المقصود من بعثة الأنبياء، ولا يفضي إلى الإفحام وتعطيل فائدة البعثة(٣).

وهذا المعنى قد نقله إمام الحرمين(٤) - رحمه الله - في كتاب البرهان - حيث قال: "وأي حاجة إلى ذلك وفي دعوة(٥) النبي مقنع؟ ثم التحقيق فيه: أن النظر ممكن، وإنما يمتنع إيجاب ما لا يمكن إيقاعه، فإن امتنع

١- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "نكذا".

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا من غير عزو، ثم علق عليه بأنه: فاسد جداً، وعلل ذلك: بأنه لا يلزم من تسليم التلازم، الاعتراف بأن الملزوم واقع وهو الوجوب العقلي. انظر: الكاشف ص٣٤٢-٣٤٣ تحقيق سعيد بن غالب.

٣- لم يعجب الأصفهاني كلام النقشواني ووصفه بأنه فاسد، معللاً ذلك: بأن النظر الذي يدعى وجوبه عقلاً، هو الذي يوجبه الأشاعرة شرعاً والمعتزلة عقلاً انظر: الكاشف ص٣٤٤.

٤- هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، المكنى بأبي المعالي، الملقب بضياء الدين، الشهير بإمام الحرمين، شافعي المذهب، أشعري العقيدة، وقيل: إنه رجع إلى عقيدة السلف، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ أشهر مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه، والإرشاد والشامل وكلاهما في أصول الدين. له ترجمة في: طبقات الشافعية للسبكي ١٦٥/٥، وفيات الأعيان ٣٤١/٢، مرآة الجنان ١٢٤/٣.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي البرهان "دعوى".

ممتنع تعرض للوعيد الذي بلغه النبي، ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه، بل يشترط تمكنه من العلم به.

والسر في ذلك: أن النظر الأول لا يتصور إلا كذلك - سواء فرض أخذه من السمع المنقول، أو من(١) مدارك العقول.

وعن هذا قيل: إن القربة التي لا يتصور التقرب إلى الله - تعالى - بها هي النظر الأول"(٢).

وهذا كلام حسن من كلام أهل التحقيق، وحاصله: إيجاب النظر عقلاً عند إنذار النبي قبل ثبوت النبوة بالدلائل عنده، وما أحسن ما ظهر بهذا الكلام لو استمر عليه وأمكنه الوفاء بحقه، لكن لم يف به وموجبه(٣) في سائر المواضع، بل ذكر في حد الوجوب عليه(٤)، مع أنه ذكر في معنى الواجب(٥) : "أنه الفعل المقتضي من الشارع الذي يلام تاركه شرعاً" وعلى هذا يمتنع وجوب النظر الأول.

ونعود إلى ما كنا فيه، وإذا ثبت أن وجوب النظر فيما ذكرنا من الصورة بديهي، اندفع ما ذكره من اللازم.

أما قوله(٦): "هذا مكابرة، لأن وجوب النظر يتوقف على العلم بأن النظر في الأمور الإلهية يفيد العلم".

١- لفظة "من" ساقطة من المخطوطة، وهي من البرهان.

٢- انظر : البرهان ٩٨/١.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله "بموجبه".

٤- هكذا في المخطوطة وفي العبارة اضطراب ولعل صحتها أن يقال: بل ذكر في حد الوجوب ما يرد عليه، فإنه ذكر في معنى الواجب أنه... إلخ.

٥- انظر: البرهان ٣١٠/١.

٦- أي: قول المصنف في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: بل أعرف بضرورة العقل وجوب النظر علي. انظر: المحصول ٢٠٧/١.

قلنا: هذا التوقف ممنوع، بل يجب النظر والإصغاء إلى كلام النبي - عليه السلام(١) -، للعلم بكون النظر طريقاً آمناً وتركه طريقاً مخوفاً - على ما شرحنا - ولا حاجة في ذلك إلى(٢) العلم بأمر آخر، فاندفع جميع ما ذكره فلئن قال: لما توقف على تنبيه النبي وإنذاره أو تقريره الحجة، فصار واجباً شرعاً، وقد أوجبه الشرع، ثم بعث النبي - عليه السلام - ليعرف ما أوجبه.

قلنا: ما من واجب إلا وهو واجب بإيجاب الله - تعالى -، على هذا التفسير وكل ما يوجبه العقل الصريح هو واجب بإيجاب الله تعالى وإنما أعطى العقل ليعرفنا ما أوجبه، لكن النزاع ليس في هذا، بل النزاع في شيء آخر - فإنا نقول: ما أوجبه الله - تعالى - على أقسام:

منها: ما يستقل عقل بعض الناس بمعرفته بإلهام(٣) الله - تعالى - أو بواسطة إرسال الملك وهو النبي، ويستقل بعضهم بمعرفته - إما بمجرد إنذار الرسول من بني جنسه، أو بتقرير الحجة المعقولة من الرسول وتفهيم الرسول له ومنها: ما لا يستقل عقل الأمة بفهم ذلك ومعرفته، وإنما يمكنهم معرفة ذلك الواجب بعد سبق معرفة نبوة النبي، وأنه واجب العصمة. والفريق الآخر يقول: لا واجب أوجبه الله - تعالى - إلا وهو منحصر في القسم الآخر، وعلى هذا الوجه وقع الخلاف بين الفريقين.

والوجه الثالث - في بيان ضعف هذا الجواب(٤) -: هو أن هذا الإلزام ليس جواباً حقيقياً(٥) يشفي في المسألة، أو يوجب حصول العلم

١- في المخطوطة "السلم" وقد تكرر ذلك.

٢- بداية لوحة الـ أ.

٣- الإلهام هو: إيقاع شيء في القلب، يثلج له الصدر، يخص الله - تعالى - به بعض أصفيائه. والإلهام ليس بحجة عند أكثر أهل العلم خلافاً للصوفية انظر: التعريفات ص٣٤، المحلى مع حاشية البناني ٣٥٦/٢، المسودة ص٤٧٨، الفتاوى ٧٦٦/١٠، مدارج السالكين ٤٤/١.

٤- أي: الجواب عن الوجه الثالث من معارضة الخصم.

٥- في المخطوطة "حقيقاً، وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣٤٤ تحقيق سعيد غالب.

بمطلوب المسألة، بل غايته أن يقول لخصمه، إن الضلال شامل لنا، لأن من ذهب إلى أن شيئاً(١) ما لا يجب على المكلف ما لم تثبت عنده نبوة الأنبياء وعصمتهم، ولا يثبت ذلك إلا بالنظر في آيات الله ومعجزات(٢) الأنبياء، ولا يجب النظر في ذلك إلا بعد ثبوت النبوة، ويفضي ذلك إلى الدور، وهذا ضلال(٣) صريح.

وكذلك من يقول: لا يجب النظر علي إلا بالنظر، فذلك يفضي إلى الدور والتسلسل(٤).

فبناء العقائد الإلهية على مثل هذه الأصول من الضلال، ثم بيان أن الخصم في ضلال، مع أن السبب شامل للطرفين ليس فيه مخلص عن الضلال، فثبت أن هذا الكلام لا يصلح جواباً(٥).

ويمكنك تعرف الحق بعد هذا في هذه المسائل.

١ـ في المخطوطة "نشاما" وهو تحريف.

٢ـ المعجزات جمع معجزة، والمعجزة في اللغة: مأخوذة من عجز بمعنى ضعف، أو من عجّزه بمعنى ثبطه، أو من أعجزه بمعنى فاته. والهاء في المعجزة للمبالغة. وفي الاصطلاح: أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بالتحدي بدعوى النبوة، قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله ـ تعالى ـ. قلت: وإثبات نبوة الأنبياء بالمعجزات هي الطريقة المشهورة عند أهل الكلام، وقد أنفت هذه الطريقة إلى ما يلي:

أولاً: أن كثيراً من المتكلمين لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات.

ثانياً: أن كثيراً منهم أنكر كرامات الأولياء وخرق العادات لغير الأنبياء.. والصحيح أن المعجزات دليل على نبوة الأنبياء، لكن الدليل لا ينحصر في المعجزات، فإن النبوة قد يدعيها أصدق الصادقين وأكذب الكاذبين، لكن قرائن أحوالهما تعرف بهما. انظر: مختار الصحاح ص١٧٤، القاموس المحيط ١٨١/٢، التعريفات ص٢١٩، محصل أنكار المتقدمين والمتأخرين ص٢٧، الفتاوى ٣٧٧/١١، شرح العقيدة الطحاوية ص١٥٨.

٣ـ في المخطوطة "ظلال".

٤ـ التسلسل هو: ترتيب أمور غير متناهية. انظر: التعريفات ص٥٧، جامع العلوم ٢٩٠/١.

٥ـ نقل شمس الدين الاصفهاني كلام النقشواني هذا، وتعقبه بقوله: هذا فاسد، لان المصنف معترف بأن ذلك من باب الإلزام وإنما أورده لإفحام الخصم، وقوله "الضلال شامل للفريقين" قلنا: بل الإفحام مندفع عن الأشاعرة والمعتزلة. انظر: الكاشف ص٣٤٣ـ٣٤٤ تحقيق سعيد غالب.

قال - رحمه الله -:

«الفصل التاسع - في حكم الأشياء قبل الشرع[1]. انتفاع المكلف بما ينتفع به.. إلى قوله: فإذا بينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلاً ولا شرعاً لم يكن مباحاً .

أقول:

إثباته لحكم هذه المسألة على وفق ما يدعيه بما أثبته من الحجة مناقض لمواضع مما سلف من كلامه:

منها: ما ذكره في حد الحكم الشرعي: أنه خطاب الله القديم، وادعى - هناك - أن الأحكام كلها قديمة، فيمتنع خلو واقعة من الوقائع، أو فعل من الأفعال عن حكم الشرع قبل بعثة الأنبياء وبعدها.

١- بيان هذه المسألة وتحرير محل النزاع فيها: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها إما اضطرارية: كالتنفس في الهواء، فهذه يقطع العقل بإباحتها، وإما اختيارية، وهذه إما أن يظهر للعقل دليل خاص بها يدل على حكمها وهي الأحكام الخمسة: الواجب، المندوب، المباح، المحرم، المكروه. وإما أن لا يظهر ذلك بأن لا يدرك العقل فيها مصلحة أو مفسدة كأكل الفواكه وهذا هو محل النزاع باتفاق جمهور المتأخرين من الأصوليين كالفخر الرازي. وفي المسألة ثلاثة مذاهب.

الأول: أنها مباحة : وهو مذهب المعتزلة البصرية وطائفة من الفقهاء الشافعية والحنفية.

الثاني: أنها محرمة: وهو مذهب المعتزلة البغدادية وجماعة من الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية.

الثالث: التوقف : وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأبو بكر الصيرفي، وطائفة من الفقهاء، واختاره المصنف وقال: هذا التوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري هل هو الإباحة أو الحظر؟ انظر المسألة بالتفصيل ونسبة المذاهب إلى أربابها وأدلتهم على ما ذهبوا إليه في: البرهان ٩٩/١، المستصفى ٦٣/١، المحصول ٢٠٩/١، الإحكام ١٣٠/١، المنهاج بشرح الأصفهاني ١٢٥/١، الإبهاج ١٤٢/١، المحلى على جمع الجوامع ٦٢/١، نهاية السول ٢٧٥/١، المعتمد ٨٦٨/٢، مختصر ابن الحاجب بشرح الأصفهاني ٣٦١/١، شرح تنقيح الفصول ص٨٨، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١١٧/١، المسودة ص٤٧٤، تيسير التحرير ١٦٧/٢، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٤٩/١.

فقوله (١) - ها هنا -: "إن قبل ورود الشرع ما ورد خطاب الشرع، فوجب أن لا يثبت للأفعال شيء من الأحكام".

مناقض لما قرره في ذلك الفصل(٢)، فإنه فسر الخطاب الذي هو حكم الشرع - هناك - بكلام النفس والمعنى القائم بالذات، وها هنا فسره بالألفاظ الدالة المسموعة، وجعل الحكم عبارة عنه وذلك مناقض(٣).

ولئن قال - في العذر - إنه ليس مراده - ها هنا - بقوله: "أن لا يثبت للأفعال شيء من الأحكام" أنه لا حكم أصلاً.

بل مراده: أنا لا نعلم أن الحكم(٤) ماذا؟ ما لم يعرفنا الشرع ويخاطبنا بخطاب هو الأصوات المقطعة، وحينئذ يندفع المناقض(٥).

قلنا: التناقض(٦) بعد باق، لأنه إنما التزم تقرير هذه المسألة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين.

وإذا كان كذلك: أمكن للمكلف أن يعرف خصوص الحكم في الواقعة بدلائل عقلية.

وذلك يناقض قوله - ها هنا -: "إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع"

ومنها: أنه قال فيما سلف(٧): "إن القبيح - عندنا - ما كان منهياً عنه شرعاً،

١- أي: قول المصنف في الدليل الذي استدل به على أنه لا حكم قبل الشرع. انظر: المحصول ٢١١/١.

٢- انظر: المحصول ١٠٧/١.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "تناقض" انظر: الكاشف ص٣٥، تحقيق سعيد غالب.

٤- بداية لوحة ١١ـب.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "التناقض" وهو أنسب.

٦- التناقض لغة: مأخوذ من نقض الحبل وهو نكه وإبطاله. وأطلق على تناقض القضيتين، لأن كل قضية تبطل حكم نقيضها. نحو: جاء زيد، نقيضها: لم يجيء زيد. وفي الاصطلاح هو: اختلاف قضيتين في الكيف. أي: في الإيجاب والسلب بحيث يلزم لذاته من صدق إحداهما كذب الأخرى. انظر: المعجم الوسيط ٩٤٧/٢، التعريفات ص٦٨، شرح السلم للأخضري ص١٥، المبادي، المنطقية ص٢٦، آداب البحث والمناظرة ٥٣/١.

٧- انظر: المحصول ١٣٦/١.

والحسن ما لم يكن منهيا"، مع أن الحسن والقبيح معدودان، - هناك - من الأحكام الشرعية؛ إذ التعميم(١) وقع في الأحكام الشرعية، وأقل مراتب الحسن أن لا يتعلق به ذم، ويكون(٢) مباحاً. وقبل ورود الشرع وخطابه لم يصر شيء من الأحكام منهيا عنه، فكان على الإباحة(٣)، وما قرره - ها هنا - يناقض ذلك(٤).

ومنها: أنه شرط قبل الشروع في الفصل الثامن: أن يقرر حكم هاتين المسألتين مع تسليم التحسين والتقبيح العقليين.

ومعنى تسليم ذلك: أن الدلائل العقلية قد تدل على خصوص حكم الشرع في الوقائع.

وقوله(٥) - ها هنا - لا تثبت الأفعال شيئا من الأحكام، لما ثبت: أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع".

يناقض ذلك، لأن مراده: إن كان عدم الحكم أصلاً، فقد ناقض ما قرره من أن الأحكام قديمة.

وإن كان مراده: عدم المعرفة، وأن ذلك لا يمكن إدراكه إلا بورود الشرع، فقد ناقض ما سلمه من القاعدة، وكيف ما كان فدعواه وحجته مناقضتان لما سلف.

وأما الوجوه(٦) المنقولة عن القائلين بالإباحة ففيها تكليفات لا

١- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٣٥١ "التقسيم" وهو أوفق.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "فيكون" وهو أنسب.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف زاد "الشرعية".

٤- من أول هذا الكلام إلى هنا منقول بحرفه في الكاشف، وبدون نسبة لأحد، وقد عقب الأصفهاني عليه فقال ما خلاصته: لا نسلم التناقض، لأن مراد المصنف أن كلام الله قديم وتعلقه حادث، وقبل ورود الشرع لم يوجد الخطاب الدال على تعلق الحكم، فلم يوجد التعلق بالمكلف. انظر: الكاشف ص٣٤٩-٣٥١. تحقيق سعيد غالب.

٥- انظر: المحصول ٢١١/١.

٦- انظر أدلة القائلين بالإباحة في المحصول ٢١١/١-٢١٦.

يحتاجون إليها.

ويمكن التمسك بأقرب من ذلك - بأن يقال:(١) "إذا علمنا في الطعوم الطيبة أنها نافعة في بقاء الحيوان والإنسان، وألا(٢) ضرر فيها: علمنا أن الله - تعالى - إنما خلقها لهذه المصلحة، لأن هذه مصلحة مطلوبة مفضية إلى غاية إيجاد نوع البشر.

وإذا علمنا ذلك: علمنا الأذن ضرورة، لأن المفضي إلى المطلوب يكون مأذوناً فيه لا محالة، والمأذون فيه مباح لا محالة، بل وفي بعض الصور إذا علم توقف البقاء على تناول طعام معين وجب تناوله، وعلمنا الوجوب عليه عقلاً، وإن كان الشرع لم يثبت بعد - عندنا - ولم تثبت عصمة النبي بوجوبه وإباحته.

ويمكنك من هذا القدر معرفة سائر ما في هذه المسألة.

١- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بحذافيره، بدون عزو، وعلق عليه بأن جميع ما ذكره دعاوى مجردة عن الدليل. انظر: الكاشف ص٣٦٧-٣٦٨. تحقيق سعيد غالب.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "ولا ضرر" وهو أوضح.

قال(١)- رحمه الله -:

«الفصل العاشر - في ضبط أبواب أصول الفقه. قد عرفت أن أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه... إلى قوله: ومتعلق الشيء متقدم على النسب(٢) المعارضة(٣) بين الشيء ومتعلقه».

أقول:

قوله: "الفعل لا يدل إلا مع القول"(٤).

فيه نظر: لأن الفعل لو لم يكن له دلالة(٥) إلا بالقول، فلا دلالة للفعل، بل الدلالة للقول، والفعل كثيراً ما يستقل بالدلالة.

فإنا إذا رأينا مراراً أن النبي ﷺ اقتصر في مسح الرأس على مسح الناصية: علمنا أن استيعاب الرأس بالمسح غير واجب(٦).

وإذا رأينا مهما ترك التشهد الأول جبره بالسجود قبل التسليم، وإذا تذكر بعد التسليم لم يسجد، ومتى ترك التشهد الأخير أعاد ولم يجبره بالسجود: علمنا من ذلك: أن التشهد الأخير من أركان(٧) دون(٨) التشهد

١- انظر: النص في المحصول ١/٢٢٣،٢٢٤.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "النسبة" وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "العارضة".

٤- انظر: المحصول ١/٢٢٤.

٥- سيأتي بحث الدلالة في باب مستقل.

٦- سيأتي بيان خلاف العلماء في المقدار الواجب مسحه من الرأس في بحث المجمل والمبين إن شاء الله.

٧- الأركان جمع ركن، والركن في اللغة: الجانب الأقوى. وفي الاصطلاح: ما يتم به الشيء مما هو داخل في حقيقته. انظر: اللسان ١٣/١٨٥، المصباح المنير ١/٢٣٧، التعريفات ص١١٢، فصول البدائع ١/٩٥.

٨- بداية اللوحة ١٢_أ.

الأول (١). وأن سجود السهو إنما يشرع قبل التسليم لا بعده(٢)، من غير احتياج إلى القول، وأمثال ذلك كثيرة(٣).

وإذا أمكن دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال، فلا شك أن الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية.

وعلى هذا فالاستدلال بفعل الله - تعالى - مع امتناع السهو والنسيان عليه - بمقدمات عقلية على(٤) الأحكام أولى(٥).

فإذا علمنا في بعض الأفاعيل أنه تعيين(٦) طريقاً إلى مقصود(٧) ومطلوب من مطلوبات الخالق في إيجاده للأشياء على مثال ما ذكرنا في الشكر: حكمنا بوجوب ذلك الفعل.

ومتى علمنا في فعل أنه يفضي إلى تفويت مثل ذلك المطلوب: حكمنا بحرمته.

ومتى رأيناه منتفعاً به - في الجملة - وألا ضرر فيه: علمنا الأذن منه في

١- وبهذا قال جماهير الفقهاء. انظر: بدائع الصنائع ١/١١٣، بداية المجتهد ١/١٣٦، المغني ٣/٥٠، مغني المحتاج ١/١٧٢.

٢- تفاوتت آراء الفقهاء في موقع سجود السهو، هل هو بعد التسليم أم قبله؟ فذهبت الشافعية والحنابلة إلى أنه قبل التسليم. وذهبت الحنفية: إلى أنه بعد التسليم. وذهبت المالكية: إلى التفصيل فقالت: في الزيادة بعد التسليم، وفي النقصان قبله. انظر المسألة بالتفصيل في: المجموع ٤/١٥٣، مغني المحتاج ١/٢١٣، الإنصاف في مسائل الخلاف ٢/١٥٤، حاشية الروض المربع ٢/١٧٤، المبسوط ١/٢١٨، شرح فتح القدير ١/٤٩٨، حاشية ابن عابدين ٢/٧٧، حاشية الزرقاني على خليل ١/٣٣، بداية المجتهد ١/١٩١، المحلى ٤/٢٣٧، سبل السلام ١/٢٠٦، نيل الأوطار ٣/١٣٤.

٣- نقل شهاب الدين القرافي كلام النقشواني هذا بأسلوب سلس عذب، ثم أجاب عنه: بأن الدلالة في تلك الصور لم تكن بالفعل بل بالترك. انظر: النفائس ١/٩١-ب.

٤- في المخطوطة "وعلى"، والتصويب من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣٨٠.

٥- عقب القرافي على هذا: بأنه لا يرد في حق الله ـ تعالى ـ، لأنه لم تبق دلالة الفعل مطلقاً، بل باعتبار الأحكام الشرعية. انظر: النفائس ١/٩١-ب.

٦- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "تعين" وهو أوفق.

٧- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "أو مطلوب" وهو أنسب.

الانتفاع: وحكمنا بإباحته.

والمقصود من هذا التقرير(١): أن الاعتراف بدلالة الفعل على الأحكام: يوجب الاعتراف بأن الطرق العقلية لها مجال في إثبات الأحكام.

وأما قوله(٢) في الدلالة القولية: "بأن النظر في ذاتها هي: الأوامر(٣) والنواهي".

فيه نظر - أيضاً -، وذلك: لأن القول لا يوجب أن يكون لذاته أمراً أو نهياً، بل كونه أمراً ونهياً يعرض للقول، وكذا العموم(٤) والخصوص يعرض للقول.

بل أصل الألفاظ التي يؤلف منها القول والكلام هو(٥): الأسماء، وكونه أمراً ونهياً عارض(٦)، فكيف يكون هو ذات القول؟.

وعلى هذا فلا فرق بين اعتبار الأمر والنهي، واعتبار العموم والخصوص. وكذلك ما ذكره في العموم والخصوص والمجمل(٧) والمبين غير واضح. بل لقائل أن يقول: النظر في المجمل والمبين نظر في نفس دلالة اللفظ هل هي دلالة واحدة، أم هناك دلالات متعددة؟

وأما النظر في العموم والخصوص فهو: نظر في مدلول اللفظ أهو كثير أو واحد؟ والدلالة أقدم من المدلول وألزم للفظ(٨)، فكان يجب تقديم المجمل والمبين على العموم والخصوص من هذا الوجه، فإن ما ذكره متكلف

١- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "التقدير".
٢- انظر: المحصول ٢٢٤/١.
٣- سيأتي بحث الأوامر والنواهي باستفاضة.
٤- سيأتي الكلام عن العموم والخصوص في باب مستقل.
٥- لفظة "هو" ساقطة من المخطوطة، وهي من الكاشف ص٣٨١.
٦- العارض في اللغة: اسم فاعل مأخوذ من عرض بمعنى ظهر. وفي الاصطلاح: ما يكون محمولاً على الشيء، خارجاً عنه. انظر: مختار الصحاح ص١٧٨، التعريفات ١٤٥.
٧- سيأتي الكلام عن المجمل والمبين.
٨- في المخطوطة اللفظ، والتصويب من الكاشف ص٣٨١.

ليس مما تسكن إليه النفس(١).

وهذا آخر ما أوردنا من النظر في فصول هذه المقدمات.

ولنستأنف النظر في تلخيص هذه الأمور.

ولما بين(٢) أن الحدود المذكورة للفقه غير وافية بالمقصود، لم يكن بد من تحديده، بحيث ينطلق(٣) عليه - فنقول:

الفقه المستعمل - في عرف العلماء - هو: العلم بالحكم الشرعي، المتعلق بأفعال المكلفين، المفهوم من خطاب الشارع، المتضمن للاقتضاء، أو التخيير، حقيقة، أو تقديراً، في خصوص وقائعهم، لإصلاح معاشهم، المتوجه إلى المعاد، بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة" و "بالعلم": يتميز عن اعتقاد العوام المستند إلى الاستفتاء تقليداً، فإن ذلك ليس بعلم عند الجمهور كما سيأتي(٤) بيانه.

وأما "الحكم": فيحترز به عن الذوات، فإنها لا تسمى أحكاماً، والعلم بها لا يكون علماً بالأحكام.

وقيد الشرعي: يحترز به عما يتوهم أحكاماً تصدر من غير الشرع - كما

١- نقل شمس الدين الاصفهاني كلام النقشواني كله من غير أن ينسبه لاحد، وتعقبه بما ملخصه: المراد بقوله: "الفعل لا يدل إلا مع القول" أن الالفاظ هي الموضوعة للدلالة على المعاني دون الأفعال. وقوله "الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية" فاسد، لأن الاقوال هي الدالة على المعاني وضعاً كما تقدم، ولا حاجة إلى المقدمات العقلية. وقوله: "القول لا يوجب أن يكون لذاته أمراً أو نهياً" مندفع، لأن المصنف لم يدع ذلك، بل قال: لهما ماهيتان، وكونه أمراً ونهياً يعرض للقول، وكونه عارضاً للقول لا يلزم منه أن يكون هو في نفسه ذاتاً وماهية، وبهذا يتبين فساد قوله: "وعلى هذا لا فرق بين اعتبار الأمر والنهي واعتبار العموم والخصوص"، لانه بناه على هذا الأصل الفاسد. انظر: الكاشف ص٣٧٨ـ٣٨٧ تحقيق الشيخ سعيد بن غالب المجيدي.

٢- هكذا في المخطوطة، ولو قال "تبين" لكان أوضح.

٣- في المخطوطة "ينطق".

٤- في المخطوطة "وكما سيأتي".

يقال: حكم المنجم(١) بكذا، والطبيب بكذا، وسائر ما ينسب إلى غير الشرع.
وقولنا "المتعلق بأفعال المكلفين" يحترز به عن حكم الله في سائر الموجودات وإنما قلنا: "المفهوم من خطاب الشارع حقيقة أو تقديراً": ليندرج فيه ما يدرك بالعقل من أحكام الشرع إباحة(٢)، أو إيجاباً، أو حظراً، قبل وصول الخطاب إليه، فإن هذا وإن لم يكن مفهوماً من الخطاب حقيقة، فهو مفهوم من الخطاب تقديراً، فإنه لو خوطب بذلك لقيل في الواجب: "افعل"، وفي المحظور: "لا تفعل" وفي المباح: "إن شئت افعل وإن شئت لا تفعل" أو قيل ما يؤدي هذا المعنى، وكيف كان فلا يخرج عن كونه بالاقتضاء أو التخيير.

ويندرج فيه - أيضاً -: ما يفهم من خطاب الشرع بعد وصوله إليه حقيقة.

وليقع تحرزاً: عن أحكام الله - تعالى - المتعلقة بأفعال العباد، مثل: تخصيصه لفعل الإبصار بالجارحة المخصوصة، والسمع بجارحة أخرى، وكذا تخصيص كل فعل ومزاياه(٣) بجارحة مخصوصة دالة معينة على مزاج مخصوص، فإن هذه كلها أحكام للشرع متعلقة بأفعال المكلفين ولكن لا تنفهم من خطاب الشرع، وإن انفهم من خطاب الشرع تقديراً، لا يكون ذلك الخطاب متضمناً للاقتضاء ولا للتخيير.

وقولنا "في خصوص وقائعهم: يقع تحرزاً عما يبحث عنه من الأحكام الشرعية في أصول الفقه إجمالاً، فإن فعل المكلف ليس يخلو(٤) عن هذه الأحكام، وأن الوجوب عبارة عن كذا، والحظر والكراهة كذا، وأنها متعلقة بأفعال المكلفين، فإن ذلك حكم شرعي على ما وصفنا، لكن ليس ذلك في خصوص وقائعهم، فلم يكن العلم بذلك فقهاً.

١- التنجيم في اللغة: مأخوذ من نجم بمعنى طلع. وفي الاصطلاح: الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الارضية. انظر: مختار الصحاح ص٢٧٠، تيسير العزيز الحميد ص٤٤١.

٢- بداية لوحة ٢ـب.

٣- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، والقراءة على وجه التقريب.

٤- في المخطوطة "يخلوا".

وقولنا: "لإصلاح معاشهم المتوجه إلى المعاد" معناه: أن الغاية المطلوبة من هذه الأحكام إصلاح المعاد، ولذلك فإن بعض هذه الأحكام تختص بإصلاح المعاد، مثل: وجوب الصلاة والزكاة(١) والصوم والحج. وبعضها وإن تضمن إصلاح المعاش، ولكن التوجه إلى اكتساب سعادة المعاد، حتى لو تيقن أن المعاش مفسد لأمر المعاد، مثل: الإصرار على الكفر والمعاصي، وترك الواجبات، والإقدام على الكبائر، أمر بعلمه(٢)، وفات المعاش الذي لم يتوجه إلى المعاد. وهذا بخلاف الأحكام التي يعلمها الطبيب من أفعال المكلفين في خصوص وقائعهم، فإن مطلوبه ليس إلا إصلاح المعاش، فإنه قد يأمر بالنوم والترفه والكسل، وقد يأمر بتناول ما حرمه الشرع، لإصلاح البدن، والزيادة في قوته وجماله، وتركه الصوم والتهجد(٣).

واختصاص هذه الأفعال بهذه التأثيرات في البدن من أحكام الله المتعلقة بأفعال المكلفين، وتفهم من الخطاب تقديراً، وهي في خصوص وقائعهم، لكن العلم بها ليس بفقه، لما ذكرنا أن الغاية منها ليس هو صلاح المعاد.

وقولنا "بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة": يفرق بين ما يكون منظوراً للمتكلم من الأحكام ويتصورها ويبرهن عليها، وبين ما يكون منظوراً للفقيه، مع اشتراك الكل فيما ذكرنا من القيود السابقة، وذلك: لأن المتكلم ينظر في الأحكام التي هي مقومات الدين وذاتياته، كالنظر في الوحدانية ومعجزات الأنبياء، والاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على ذات الحق ونعوت

١- الزكاة في اللغة: الزيادة. وفي الاصطلاح: قدر مخصوص، من مال مخصوص، يصرف في وقت مخصوص، لصنف مخصوص. انظر: القاموس المحيط ٣٣٣/٤، المصباح المنير ٢٥٤/١، التعريفات ص١١٤، المغني ٥٧٢/٢، مغني المحتاج ٣٦٨/١.

٢- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، والقراءة لها اجتهادية.

٣- التهجد في الأصل نوم الليل، ومنه التهجيد أي التنويم، ثم أطلق على قيام الليل قال تعالى ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك﴾ الإسراء: ٧٩. انظر مختار الصحاح ص٢٨٨، روح المعاني ١٣٨/٨، تفسير ابن كثير ٥٠/٣، المفردات ص٥٣٦.

كماله، وبنوعته وكمال حكمته على ما يكون من السعادة في المعاد، ووجوب هذه الأعمال، فكل ذلك من مقومات الدين، والعلم الضروري(١) حاصل بأنها من الدين.

وأما الفقيه فهو: ينظر فيما هو من مواجب الدين، كوجوب الصلاة والصوم، والاجتناب عن الفواحش وغير ذلك، وهذا من مواجب الدين ولوازمه لا من مقوماته.

فبهذه القيود انضبط ما هو الفقه في اصطلاح(٢) العلماء.

فلئن قال: إن استغنى الفقيه عن وجوب النظر في هذه الأمور أفتى(٣) به.

قلنا: إن أفتى به فلا يفتي من حيث هو فقيه فقط، بل من حيث هو متكلم - أيضاً - فأما من حيث هو فقيه، فلا يمكنه إقامة البرهان على وجوب ذلك، ولا يمكنه أن يصف له شرح الواجب، فكيف يفتي به؟

وأما أصول الفقه: فعبارة(٤) عن مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها - على سبيل الإجمال - وكيفية حال المستدل بها.. وإنما اعتبر المجموع، لأن الطريق الواحد، والباب الواحد لا يكون أصول الفقه، إذ لا يجوز بناء شيء من الفقه على طريق واحد وباب واحد من الأصول.

بل الجزم بالمسألة الواحدة من الفقه، يستدعي النظر في أبواب أصول الفقه، واعتبار كل الطرق النافية والمثبتة، وهذا بخلاف الفقه، فإن العلم بالحكم في مسألة واحدة فقه، إذ العلم بحكم كل مسألة مستقل بالقصد ومطلوب برأسه.

وإنما قيل: "طرق الفقه"، لأن هذه الطرق التي ينظر فيها الأصولي ويتقنها هي: طرق الفقه، وهي التي ينظر فيها الفقيه من حيث الذات، وإنما تختلف من

١- بداية لوحة ١٣ـ أ.

٢- في المخطوطة "إصلاح" وهو تحريف.

٣- في المخطوطة "أدى" وهو تحريف.

٤- ذكر هذا التعريف الإمام فخر الدين فانظر: المحصول ٩٤/١، وانظر معنى أصول الفقه اصطلاحاً في المعتمد ٩/١، المستصفى ٥/١، الإحكام ٧/١، مسلم الثبوت ١٤/١، تيسير التحرير ١٥/١، شرح العضد ١٨/١، شرح الأسنوي على المنهاج ١٣/١.

حيث الاعتبار بالتفصيل والإجمال. فالأصولي: ينظر في أن القياس ما هو؟ وهل هو طريق يثبت الحكم؟ وإلى كم نوع ينقسم؟ وأي الأنواع أقوى؟ وماذا يعارضه ويترجح عليه من الأدلة؟ وعلى ماذا يترجح هو؟

وأما الفقيه: فينظر في أن القياس هل وجد في هذه المسألة؟

والموجود(١) من القياس أي نوع هو؟ وهل وجد - ها هنا - معارضة له من جنسه أو من غير جنسه؟

فقد اتحدت هذه الطرق بالذات، واختلفت بالاعتبار.

والفصل بينهما: ما ذكر في حد الفقه من(٢) خصوص الواقعة، وفي الأصول من لفظ الإجمال.

وأما كيفية حال المستدل(٣)، فأيضاً يبحث عنه في أصول الفقه كما بحث عن دلالة الطرق فيه، ويتسلم الفقيه من الأصولي انحصار الطرق في أمور متعددة، وكيفية قوة دلالتها، وما شرائط المستدل بها، وبعد ذلك يشرع في الاستدلال والاجتهاد في خصوص الواقعة. ثم لفظ الفقه: لما كان موضوعاً للفهم والإدراك، اطلق في الاصطلاح على العلم بتلك الأحكام، ويطلق على الأحكام تجوزاً.

وأما لفظ الأصول، فيطلق على تلك الطرق المحتاج إليها الفقه، ويطلق على العلم بها تجوزاً(٤).

بقي - ها هنا - شرح الألفاظ المستعملة في هذه الحدود.

١- في المخطوطة "الوجود".

٢- لفظة "من" زيادة من المحقق لتستقيم العبارة.

٣- المستدل هو: الذي يطلب ما يستدل به على ما يريد الوصول إليه. انظر: الحدود ص٤، الكوكب المنير ١/٥٤.

٤- أشار النقشواني بهذا إلى أن الفقه أهو الاحكام أم العلم بها؟ وأصول الفقه أهي الادلة أم العلم بها؟ والظاهر أن كلا الامرين صحيح، غير أننا إذا أردنا ملاحظة الجانب اللغوي، فالاولى أن يقال - في الفقه -: العلم بالاحكام لا الاحكام. وفي أصول الفقه الاولى أن يقال فيه: أدلة الفقه لا العلم بها. انظر: تقريرات الشربيني على حاشية البناني ١/٣٥.

أما الحكم الشرعي: فقد تبين حقيقته فيما ذكر، وظهر الفرق بين الحكم الذي ينظر فيه الفقيه، وبين ما ينظر فيه الأصولي.

فإن الحكم الشرعي، قد يطلق على الحقيقة من غير تقييد اصطلاحي، فيتناول كل أحكام الله، وقد ذكرناه باسمه في حد الفقه كالجنس للمعلوم، وقد يطلق على المعني الذي يفيد(١) بالاصطلاح، وقد ذكرناه في الفقه بحده، لكن نحذف عنه قيد قولنا "في خصوص وقائعهم" ليندرج فيه ما يبحث عنه الأصولي، وإن أراد أن يندرج فيه ما يبحث عنه المتكلم حذف - أيضاً - قيد قولنا "بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة"، وإن أراد تخصيصه بما لا ينظر فيه إلا الفقيه، فالحكم المذكور في حد الفقه بجميع قيوده هو الحكم الشرعي، وتلك القيود أجزاء الحد، لكن الأول هو الحقيقي، والثلاثة الأخيرة اصطلاحية.

أما الطريق(٢) فهو: "ما يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إلى العلم بالمطلوب أو إلى الظن".

فما يفضي إلى العلم سمي دليلاً، وما يفضي إلى الظن سمي أمارة(٣).

فلا جرم كان لفظ الطريق شاملاً للدليل والأمارة.

وأما النظر فهو(٤): "ترتيب أمور خاصة في الذهن متصورة، أو مصدق بها

١- بداية لوحة ١٣ب.

٢- ذكر هذا التعريف الفخر الرازي فانظر: المحصول ٩٧/١.

٣- بعض الأصوليين من المتكلمين فرق بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن، فخصص اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن ومن هولاء أبو الحسين البصري والإمام فخر الدين الرازي وتبعهما النقشواني. وهو خلاف ما عليه أكثر الفقهاء والأصوليين، فقد استعملوا الدليل فيما يوجب العلم والظن فقالوا في تعريفه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، ويدخل فيه الأمارة. انظر: المحصول ١٠٦/١، الإحكام ١١/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٣٩/١، العدة ١٣١/١، المسودة ص٥٧٣، شرح الكوكب المنير ٥٣/١، المعتمد ١٠/١.

٤- هذا تعريف النظر في الاصطلاح، أما تعريفه في اللغة فهو: الإبصار والانتظار والتدبر والتأخير. انظر تعريف النظر لغة واصطلاحاً في: المصباح المنير ٦١١/٢، الفروق اللغوية ص٥٧، اللمع ص٣، المحصول ١٠٥/١، الكاشف ص١٣٦ تحقيق سعيد غالب، إرشاد الفحول ص٥، مختصر ابن الحاجب وشرحه ٤٥/١، شرح تنقيح الفصول ص٤٢٩، تيسير التحرير ٣١/١، شرح الكوكب المنير =

تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً، ترتيباً خاصاً له هيئة خاصة، ليتوصل بها إلى أمر آخر، إما تصور أوتصديق".

فلا جرم انقسم النظر - بحسب ذلك -: إلى ما يكون مطلوب الناظر من النظر الكشف عن الشيء وحقيقته بالقدر الممكن، كما يطلب حقيقة الحكم، أو حقيقة الوجوب والحظر، وهذا القسم يندرج في صناعة التعريف والتحديد، وإلى ما يكون مطلوبه التصديق بالشيء والحكم به أو عليه، كما يطلب الأصولي أن الأمر هل يفيد الوجوب أم لا؟ ويطلب الفقيه أنه هل وجد أمر الشارع في هذه الصورة؟ وهذا القسم يندرج في صناعة الاحتجاج وإقامة البرهان، والإحاطة بشروط هذين، والتمييز بين الصحيح والفاسد منهما، يحوج إلى إحكام الصناعة المسمى بالمنطق أو الجدل(١) على اختلاف اصطلاح المسميين.

ومن لم يحكم تلك الصناعة بالطبع أو التطبع(٢) أو بهما، ولم يرزق الفطانة في استعمالها، لا يوثق لا(٣) بشيء من أنظاره في العلوم الغامضة، ولا يزال في خبط عشواء(٤).

أما العلم والظن - فنقول - "العلم(٥) هو: "كون الشيء واضحاً لشيء،

= ٥٧/١، الكافية في الجدل ص١٧، المواقف ص٢١.

١- الجدل في اللغة: مأخوذ من الشدة والصلابة. وفي الاصطلاح: طريق يتوصل به إلى العلم. وقيل: هو مقابة الأدلة لظهور أرجحها. انظر: المصباح المنير ٩٣/١، اللسان ١٠٩/١٣، معجم مقاييس اللغة ٤٣٤/١، الكافية في الجدل ص١٩، شرح اللمع ١٥٣/١، التعريفات ص٧٤، التمهيد ٥٨/١.

٢- في المخطوطة "الطبع" ولعله سبق قلم.

٣- هكذا في المخطوطة، والظاهر أن "لا" زائدة وحذفها لا يؤثر في المعنى.

٤- العشواء هي: الناقة التي في بصرها ضعف تخبط الأرض إذا مشت ولا تتوخى شيئاً. انظر: لسان العرب ٢٨١/٧.

٥- اختلف العلماء في إمكان تحديد العلم، فذهب الجويني والغزالي والرازي إلى أنه لا حد له لعسره أو لأنه ضروري، وذهب جمهور الاصوليين وخاصة المتكلمون منهم إلى إمكان تحديده، وهؤلاء اختلفت عباراتهم في حده انظر: البرهان ١١٥/١، المنخول ص٤٠، المستصفى ٢٤/١، المحصول ٩٩/١، الإحكام ١٣/١، بيان المختصر ٣٩/١، التمهيد ٣٦/١، العدة ٧٦/١، المسودة ص٥٧٥، شرح مختصر الروضة ١٥٣/١، شرح الكوكب المنير ٦٠/١، الإحكام لابن حزم ٤٢/١، =

كما هو وضوحاً مع ثقة تامة، إما لذاته، وإما فائضاً عليه، لوجود سببه الخاص فيه".

فقولنا: "وضوح الشيء للشيء" جنس، وقد تضمن النسبة بين الشيئين، لأن العلم لابد وأن يكون لعالم بمعلوم، ويندرج فيه قسم التصور والتصديق(١).

وهو أولى من لفظ الاعتقاد، لأنه يخرج عنه العلم القديم الذاتي لله - تعالى -، إذ لا يطلق عليه الاعتقاد.

وهو أولى من لفظ المعرفة، فإن المعرفة مرادفة(٢) للعلم.

وقولنا: "كما هو" يخرج عنه الجهل المركب، فإنه وضح له ويتمثل عنده نقيض ما هو عليه.

وقولنا: "وضوحاً مع ثقة تامة": يخرج عنه مراتب الظنون، فإنه وإن وجد فيها وضوح ما، لكن لا يكون مع ثقة، وإن كان هناك ثقة ما، لا(٣) تكون الثقة تامة.

وقولنا: "لذاته" نريد به العلم القديم الذاتي لله - تعالى - فإن الأشياء كلها واضحة لله - تعالى - وضوحاً أتم ما يكون لذاته، لا لسبب من خارج ذاته.

وقولنا: "إما فائضاً عليه": نريد به العلم الذي يكون لغيره(٤)، فإن ذلك

= التحرير بشرح التقرير والتحبير ٤٠/١، المعتمد ١٠/١، إرشاد الفحول ص٣.

١- وذلك: لأن العلم بالأشياء إن كان مع حضور صورة الشيء في الذهن فهو: التصور، وإن كان مع إدراك النسبة بين الأشياء فهو: التصديق. انظر: تحرير القواعد المنطقية ص٢٧ شرح السلم للأخضري ص٤.

٢- وهو رأي أكثر الأصوليين حيث قالوا: العلم والمعرفة بمعنى واحد وهو: الإدراك الشامل للتصور والتصديق. خلافاً لجماعة من الأصوليين منهم الأسنوي فقد فرق بين المعرفة والعلم من وجهين: الأول: أن العلم يتعلق بالنسب أي: وضع بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرفت فإنها وضعت للمفردات تقول: عرفت زيداً. الثاني: أن العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة، ولهذا لا يقال لله ـ تعالى ـ: عارف، ويقال له عالم. انظر: نهاية السول ٨/١، حاشية التفتازاني ١٨/١.

٣- لعل كلمة "لكن" قبل كلمة "لا تكون" ساقطة.

٤- بداية اللوحة ١٤ـأ.

يفيض عليه من الله - تعالى - عند استعداد القابل له.

وقولنا: "لوجود سببه الخاص به": يندرج فيه العلم بالمحسوسات(١)، والبديهيات، والنظريات، لوجود سبب(٢) الخاص بكل علم ووضوح في القابل(٣)، ويخرج عنه: اعتقاد المقلد، فإنه وإن وجد فيه الوضوح مع سائر القيود وفاض عليه ذلك الوضوح، لكن لا لسبب خاص بكل وضوح خاص، بل السبب عام مشترك، فإنه يحصل له وضوح الاشياء المختلفة المتباينة المتباعدة، بسبب واحد وهو ما غلب عليه من متابعة التقليد، وحينئذ تحصل مقومات العلم، وتتميز عنده ما يشارك به غيره، وما ينفصل به عن غيره، وتتميز هذه الإحاطة عن التصور العامي، فهذا غاية ما أمكن وتيسر.

ويعلم من هذا - أيضاً - مراتب الظن، ومعرفة الشك - أيضاً - والوهم، فإنه إن حصل وضوح ولم يكن مع ثقة فهو: أول مراتب الظن، وهو ظن ضعيف، وإن كان مع ثقة غير تامة، والثقة لها قوة فهو: الظن الغالب، وما بينهما مراتب بين الغالب والضعيف.

وما يقابل هذا الوضوح من الاحتمال الخفي هو: الوهم، فله - أيضاً - مراتب في القرب والبعد، كما للظن في القوة والضعف.

وأما إذا لم يكن - هناك - وضوح لأحد الطرفين أصلاً، بل تساوى احتمال الطرفين فهو: الشك.

وأما لفظ الاستدلال(٤) فهو قريب من النظر، فلا حاجة إلى شرحه. وأما

١- المحسوسات: جمع محسوس وهو: العلم الواقع عن الحواس الخمس وهي: البصر والسمع والذوق، والشم واللمس. انظر: العدة ٨١/١، التمهيد ٤٢/١.

٢- هكذا في المخطوطة ولعله "سببه".

٣- في المخطوطة "العامل" وهو تحريف.

٤- الاستدلال هو: تقرير الدليل لإثبات المطلوب. والفرق بينه وبين النظر هو: أن الاستدلال: طلب معرفة الشيء من جهة غيره. والنظر: طلب معرفته من جهته أو من جهة غيره. انظر: التعريفات ص١٧، الفروق اللغوية ٥٧، اللمع ص٥، الإحكام لابن حزم ٤٥/١، العدة ١٣٢/١، المعتمد ١٠/١.

الحكم الشرعي فقد عرفته مما ذكرنا سابقاً، وأنا لا نجعل ذلك عبارة عن الخطاب وقد سبق منا - أيضاً - أن كل حكم فهو قديم من وجه، حادث من وجه. قديم بأصله، وهو معدود من حكم القضاء، وحادث بتعلقه وانسياق القدر إلى وقوعه، وهو معدود من حكم القدر.

مثاله: أن الله - تعالى - عالم في الأزل أن القتل ظلماً مفسدة مضادة لمصلحة الإيجاد، وهو مطلوب الإعدام، ولا ينعدم فيمن لهم الدواعي المنبعثة عليه من نوع البشر، إلا بتعليق الزواجر به.

فعلق به القصاص والكفارة(١) والدية(٢) في العاجل، وعقوبات أخرى وهو الخلود في النار في الآجل، فهذا الحكم قديم ومعدود من القضاء، ثم هذا ينفهم لنا من الخطاب إما تقديراً إن أصبنا هذا الحكم من الله بمقدمات عقلية، بالنظر إلى كمال حكمة الله، وأنه لا يهمل المصالح المفضية إلى غاية الإيجاد عن التحصيل، ولا المفاسد المانعة عن البلوغ إلى الغاية عن الدفع.

وإما حقيقة كما عرفنا الشارع بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وهذا الحكم القديم المعدود من القضاء يجوز تعليله بالمصالح والحكم، لأن ذلك لا ينافي القدم، لأن التعليل بالحكم تعليل بالعلة الغائية، لكن لا يجوز تعليله بالعلة الفاعلية الحادثة، إذ القديم لا يمكن ترتبه على الحادث. وأما إذا صدر القتل من شخص ووجب القصاص على القاتل، فهذا حكم حادث لازم من الحكم القديم، وهو وجه حدوثه، وهو مترتب على أمر حادث، ويجوز تعليله به، ويجوز أن يقال للأمر الحادث: إنه سبب لهذا(٣) الحكم، وشرط له، وعلة له، بما ذكرنا من المعاني.

وأما العلة الغائية فهي التي ذكرناها في الحكم القديم.

وإذا عرفت ذلك: فإذا سمعت الأصولي أو الفقيه يقول - تارة -: إن

١- هذا على رأي من يقيس القتل العمد على القتل الخطأ، أما عند أكثر أهل العلم فإنه لا كفارة في القتل العمد والله أعلم.

٢- الدية في اللغة: مصدر ودى بمعنى أعطى. وفي الاصطلاح: المال المؤدى إلى المجني عليه أو وليه. انظر: المصباح ٦٥٤/٢، المطلع ص٣٦٣، الروض المربع ٢٣٩/٧.

٣- بداية لوحة ١٤ـب.

الحكم الشرعي قديم، وتارة أنه حادث، وتارة يعلل بالحكمة والمصلحة، وتارة بالعلة(١) الحادثة ويسميها مظنة.

وقد يقول: إن لله في الواقعة حكمين(٢)، فلا ينقدح عندك شك في صدقه، وأن ما يذكره صحيح ليس بمتناقض، وما مراده بذلك؟

وقد علمت - أيضاً - شطراً(٣) من هذا عند تفقدنا(٤) لكلام المؤلف في هذا الباب، فهذا ما يتعلق بهذا المقام.

ولما تزيف(٥) ما ذكره في حد الواجب، لم يكن بد من تحديد الواجب بما لا يرد عليه تلك الأسئلة فنقول:

الواجب هو(٦): "ما يستحق العقاب على تركه من جهة الشارع عاجلاً أو آجلاً" ثم العفو لا ينافي الاستحقاق، بل العفو عن العقوبة إنما يتصور في حق المستحق، على أن الراسخ لا يرى ترك الواجب يخلو(٧) عن العقوبة أصلاً، لأن كل ما أوجبه الشارع، فإنما أوجبه لإفضائه إلى السعادة التي هي غاية الإيجاد، بتطهير النفس عن الرذائل والملكات المانعة المعوقة عن نيل السعادة، فإذا ترك واجباً فقد فاته من الأسباب الموصلة والمعينة ما كان يتضمنه أداء(٨)

١- في المخطوطة "بالعلم" وهو تحريف.

٢- في المخطوطة "حكمان" وهو خطأ نحوي.

٣- في المخطوطة "شرطا".

٤- في المخطوطة "نقدنا".

٥- زافت الدراهم تزيفاً أي: ردؤت. انظر: المصباح المنير ٣٦١/١.

٦- هذا معناه في الاصطلاح، أما معناه في اللغة فهو: الساقط واللازم والثابت. انظر تعريف الواجب لغة واصطلاحاً في: المصباح المنير ٦٤٨/٢، القاموس المحيط ١٤١/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٩٠/١، المسودة ص٥٧٦، شرح مختصر الروضة ٢٧٢/٢، شرح الكوكب المنير ٣٤٥/١، التوضيح مع التلويح ١٢٢/٢، تيسير التحرير ١٨٥/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه ٢٢٨/١، شرح تنقيح الفصول ص٩، المستصفى ٦٥/١، الأحكام ١٣٧/١، المنهاج بشرح الأسنوي ٧٣/١، غاية الوصول ١١٢/٢.

٧- في المخطوطة "يخلوا".

٨- الأداء في اللغة: الإيصال. وفي الاصطلاح: فعل المأمور به في وقته المقدر له أولاً شرعاً. انظر: المصباح المنير ٩/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٦٨/١، شرح مختصر الروضة ٤٧١/٣،=

ذلك الواجب، ويعوق عن النيل والسلوك بقدر ذلك وهو نفس العقوبة.

وكذلك إذا ارتكب محظوراً، فقد زاد في أسباب التعويق والمنع بقدره، وذلك عقوبة.

وهذا كمن ترك تناول ما ينفع من مرض بدني، فإنه لابد(١) وأن يبطيء بالبرء قدر ذلك، ويتعوق عن نيل الصحة قدر ما في تناول ذلك النافع من الإعانة على البرء، وذلك موهن للبدن في الجملة، ولابد من ظهور أثره وإن لم يحصل له شعور بإضافة ذلك الوهن إلى ترك ذلك النافع.

وكذلك إذا تناول شيئاً ضاراً بالبدن، فإنه لابد وأن يورث وهناً في قوى البدن، ويظهر أثر ذلك إما في الحال أو على طول الزمان، وإن لم يشعر هو بإضافة ذلك الوهن والأثر إلى تناول ذلك الشيء.

وكذلك فيما نحن فيه من ترك الواجب وارتكاب المحظور بالقياس إلى أحوال النفس من صحتها وسقمها(٢).

وأما العفو فمعناه عندهم: أن يرحمه الله بعقوبة معجلة من العذاب الأدنى، يتدارك بها ما فاته بامتثال الواجب واجتناب المحظور، ولا يؤخرنه إلى العذاب الأكبر.

ومثال ذلك: أن الله أوجب الصوم كسراً لرذيلة البهيمة وشدة الشهوة على الأكل والشرب، لئلا تفضي هذه الرذيلة إلى أن تصرف النفس وكدها بالكلية إلى تحصيل أسبابها، ويصرف الزمان إلى التعين(٣) في أنواعهما.

وكذلك أوجب الزكاة كسراً لرذيلة حب المال، وتسهيل مفارقته على

= شرح الكوكب المنير ٣٦٥/١، المستصفى ٩٥/١، المحصول ١٤٨/١، شرح تنقيح الفصول ص٧٢، أصول السرخسي ٤٤/١، كشف الاسرار ١٣٤/١، فواتح الرحموت ٨٥/١.

١- هكذا في المخطوطة بإضافة الواو، والصحيح عند أهل اللغة حذفها، غير أنه قد جرت عادة الاصوليين استعمال هذا الاسلوب، والنقشواني جار على عادتهم.

٢- في المخطوطة "وسقهما" وهو تحريف.

٣- قراءة هذه الكلمة على وجه التقريب، لعدم وضوحها في المخطوطة.

النفس، فإذا ترك ذلك ففاته(١) هذا المقصود، وهو عقوبة من حيث المعنى، ثم إن الله - تعالى - إذا وجده قابلاً للرحمة على القرب تلافى ما فاته بتقدير سبب يفوت من ماله أضعاف قدر الزكاة، وسبب يوجب مقاساة الجوع والعطش أضعاف(٢) ما كان يقاسيه في الصوم، وإذا لم يجده قابلاً للرحمة الموصوفة على القرب، وكان في الضلالة الشديدة، أمهل له وأخره إلى العذاب الأكبر، فالعفو عقوبة - أيضاً -، لكن هذا نظر دقيق يتعلق بأصول كثيرة من أصول الحكمة النظرية، من حصل له الاطلاع عليها صار بصيراً بالطريق، عارفاً لمنازل السلوك، لم يعرض له من التردد والاضطراب ما يعرض لغيره.

وبالجملة فليعلم أن ترك الواجب لا ينفك عن استحقاق العقاب.

ثم إنه يندرج فيه كلما يطلق عليه أنه واجب.

أما الواجب(٣) المعين، مثل: صوم رمضان فذلك لا ريب فيه.

وأما الواجب الموسع: فلأن الواجب عليه أن لا يؤخر هذا الفعل عن الوقت المحدود، ولا يخلي جميع ذلك الزمان عن ذلك الفعل، وترك مثل هذا الواجب لا يتحقق إلا بإخلاء جميع أجزاء ذلك الزمان المحدود عن ذلك الفعل، وعند ذلك يستحق العقاب على هذا الترك، وهو إخلاء جميع ذلك الزمان عن ذلك الفعل، وهذا مفهوم واحد لا إشكال(٤) في تصوره وفهمه.

وكذا الواجب المخير، فإن الواجب عليه أن لا يخل بجميع تلك الأشياء، وهذا الواجب يتأدى بالإتيان بواحد منها، والترك إنما يتحقق إذا أخل بالكل، فإذا أخل بالكل استحق العقاب على الإخلال، إذ هو ترك الواجب، وإن أتى بواحد تأدى الواجب واستحق ثواب الواجب، وإن شغل جميع الوقت المحدود بذلك الفعل في الواجب الموسع، وأتى بكل الخصال في

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "فاته".

٢- بداية لوحة ١٥ـأ.

٣- الواجب المعين هو: ما أوجبه الله ـ تعالى ـ علينا بعينه. وقيل: الذي لا يقوم غيره مقامه. انظر: القواعد والفوائد الاصولية ص٧٠ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٦٠، مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص١١.

٤- في المخطوطة "الإشكال".

الواجب المخير، تأدى الواجب بالأول واستحق ثواب الواجب به، واستحق ثواب النوافل على غيره، وإن فرض الإتيان بالكل دفعة - فنقول: هذا غير متصور.

وإن فرض ذلك في المخير بتصويرات بعيدة(١) - فنقول: يستحق ثواب الواجب المتأدى على أكمل الوجوه، وهذا: لأن الواجب الواحد قد يكون له في الأداء أصل لا يتأدى بدون ذلك، وقد(٢) يكون له كمال فوق هذا، وقد يكون للكمال مراتب إلى حد ما.

فالواحب المخير لأدائه وجوه:

منها: ما هو أصل الأداء لا يتصور الأداء بدونه، وهو الإتيان بواحد من الأمور.

ومنها: ما هو فوق هذا، وهو الإتيان بأمرين منها دفعة.

ومنها: ما هو أكمل، وهو الإتيان بالكل دفعة، فإن هذه الطرق هي الإتيان بالواجب، وهو الامتناع عن الإخلال بالكل، بعضها أكمل من بعض، وهو يستحق على كل طريق ثواباً بحسبه، ولا يزيد الواجب على واجب واحد.

وكذلك يندرج فيه الواجب على الكفاية، لأنه واجب على الكل الإتيان بذلك الفعل لا على كل واحد، فإن وقع الإخلال به من الكل استحق العقاب واشتركوا فيه، وإن أتى به سقط عن الكل، واختص الآتي بالثواب ومن شاركه فيه، وإن أتى به كل واحد عند إمكان ذلك سقط عن الكل واشتركوا في الثواب، وهذا أمر جلي التصور لا إشكال فيه، وإنما اشتغلت بتصوير هذه الأمور، إذ وجدت تطويلا(٣) في بعض الكتب - في هذا الباب - أن الواجب واحد بعينه أو غير عينه من غير فائدة كثيرة، وبذلك السبب تشوشوا في تحديد

١- مثال ذلك: أن يوكل شخص يطعم، وآخر يكسو، وهو يعتق في آن واحد. انظر: اللمع ص١٧، شرح الكوكب المنير ٣٨٣/١.

٢- عبارة "وقد يكون له كمال فوق هذا" تكررت في المخطوطة.

٣- بداية لوحة ٥ـب.

الواجب، وعلى ما ذكرنا لا حاجة في تحديد الواجب(١) إلى ذكر قيود زائدة على ما شرحنا، واندفع الاضطراب الذي أوجب الاختلاف الذي لهم في الواجب الموسع والمخير، بل من تأمل لم يجد فرقاً كبيراً بين الواجب المعين، مثل: صلاة المغرب، والواجب الموسع، مثل صلاة الظهر، بالنسبة إلى وقته المحدود، والواجب المخير، مثل: خصال الكفارة، وذلك: لأن الإتيان بصلاة المغرب مع تعينها وضيق وقتها له طرق، فإنه قد يؤديها في بيته، وقد يؤديها في مسجد، وقد يؤديها في مكان آخر، وليس يجب عليه(٢) الجمع بين كل هذه الطرق، ولو أداها في واحد من الأمكنة أي: واحد كان خرج عن العهدة.

كذلك الواجب المخير لا يجب عليه الجمع بين الكل، ولو أتى بما ينطلق عليه أنه واحد من هذه الامور خرج عن العهدة، وكما لا يعرض في صلاة المغرب تردد في أن الواجب أحد الطرق المعينة المذكورة، أو أحد الطرق الغير المعينة، كذلك هنا، وأيضا فلا يرد علينا ما ورد هناك من أن أهل بلدة أو محلة لو اتفقوا على ترك سنة قوتلوا، بل لو أصر واحد على ترك السنة يلام ويذم ويعاقب، وذلك: لأنه لا يستحق العقاب على مجرد مسمى الترك، بل على الترك بوصف الإصرار، وعلى سبيل التواطؤ(٣) والاتفاق، وهذا زائد على مسمى الترك، فلا يرد السؤال.

وأما الكلام في التحسين والتقبيح: فقد ذكرنا فيما سبق ما زيفنا به المذكور في الكتاب(٤)، وقدراً يتفطن به اللبيب الحق في ذلك، لكنا نذكر - هنا - تفصيلاً على وجه آخر - نقول(٥):

قد تبين أن الحاكم هو الشارع، وأن حكم الشرع قديم أزلي، وبينا وجه

١- عبارة "وعلى ما ذكرنا لا حاجة في تحديد" ساقطة من صلب المخطوطة وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢- في المخطوطة "عليهم" والضمير عائد إلى المصلي.

٣- في المخطوطة "التوطي." والمثبت أولى.

٤- يقصد كتاب المحصول.

٥- هكذا في المخطوطة، والانسب "نقول".

قدمه، فإنه قديم بأصله، وأما حدوثه فلحدوث متعلقه. ثم الحكم الذي هو أصل وقديم على قسمين بالقياس إلى إصابة المكلف له وبمعرفته به:

أحد القسمين: ما يصيبه ويدركه بمجرد إنذار منذر، أو تنبيه منبه على مواد الحجة، وكيفية تركيب الحجة منها، وبعد ذلك يستقل عقله بإقامة الحجة ويعرف حكم الشرع، وربما يفتقر في ذلك إلى تفهيم الحجة بتمامها، ولكن يستقل عقله بتفهيم الحجة والانقياد للنتيجة بناء على الدليل العقلي الذي تلقنه، وإن لم تثبت عصمة الملقن والمنبه عنده ولا وجوب متابعته(١).

والقسم (٢) الثاني: ما لا يمكن معرفته بهذا الطريق، بل إنما يمكنه الجزم بذلك إذا علم عصمة ذلك المنبه والمنذر ووجوب متابعته، ثم إنه يخبره بحكم الله، وهو يقبل منه لا بناء على حجة قامت عليه بخصوص ذلك الحكم، بل بناء على ما ثبت عنده من وجوب متابعته، مثل: حرمة صوم يوم العيد، وتقدير الصوم بشهر لا أزيد ولا أنقص.

وإذا عرفت ذلك: فمن يريد بقوله "أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع" أن الحاكم هو الشارع، وأن عقول البشر لا تستقل بإصابته وإدراكه إلا بإنذار رسول من من الله من الملك، وهذا إنما يكون بالنسبة إلى المصطفى من البشر وهو النبي، أو من البشر بالقياس إلى غيره من بني جنسه، ينذره هذا الرسول وينبهه على الحكم ومواد(٣) الحجة، وقد يقرر معه الحجة ويلقنه، أو يقرر وجوب عصمته ومتابعته عليه، ثم يخبره بما هو الحكم عند الله، فهذا اعتراف في الإصابة بما ذكرنا من الطرق في القسمين المذكورين، فلا منازعة مع هذا القائل، بل كل من خالف هذا نازعناه.

وهذا سر قوله - تعالى -: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن

١- في المخطوطة "بمتابعته"، والمثبت أنسب.

٢- في المخطوطة بياض بقدر كلمتين، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٣- بداية لوحة ١٦ـأ. وفي المخطوطة "هواد".

الله يجتبي من رسله من يشاء﴾(١).

ثم الرسول ينقسم: إلى رسول من جنس البشر، وهو رسول إلى(٢) غيره من بني جنسه، وإلى رسول من الملك، وهو إلى الصفوة من البشر وهم الأنبياء - على ما قال الله - تعالى - ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾(٣).

لأن عقول البشر قاصرة على الاطلاع على أسرار هذه الأحكام بغير توسط، ولذلك لم يكلفهم الله بالأحكام ولا يؤاخذهم(٤) إلا بعد إرسال المنذر والمبين والمنبه - على ما قال الله - تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (٥)، وكذلك قوله: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون﴾(٦)، وكذا: ﴿وما كنا ظالمين﴾(٧) وأمثال ذلك كثير.

وأما من يريد بقوله: "إن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع": أن العقل لا تصرف له في ذلك، وأنه لا يمكن معرفة حكم الله إلا بأحد الطرق المذكورة، وهو الطريق المذكور في القسم الثاني من الأحكام، فذلك ننازعه فيه غاية المنازعة، وقد بينا ما فيه من المحذور، وما يلزم منه من الفساد من إفحام الأنبياء، وغيره من المحالات.

ثم رأيت بعض هؤلاء(٨) يقول - في كتابه - الحاكم والموجب والمرجح هو الله - تعالى - لا العقل، ويزعم أن النزاع وقع في أن الحاكم والموجب والمرجح هو العقل أو الشرع؟

١- الآية ١٧٩ من سورة آل عمران.
٢- كلمة "إلى" إضافة من المحقق ليستقيم السياق.
٣- الآية ٧٥ من سورة الحج.
٤- في المخطوطة "ولا واخذهم".
٥- الآية ١٥ من سورة الإسراء.
٦- الآية ٢٠٨ من سورة الشعراء.
٧- الآية ٢٠٩ من سورة الشعراء.
٨- يقصد الإمام الغزالي.

وليس كذلك بل الحاكم والموجب المرجح هو الله لا غير، لكن الكلام في معرفة حكم(١) الله وإصابته، أنه هل ينحصر فيما ذكرتم من الطريق، أو يحصل - أيضاً - بسائر ما ذكرنا من الطرق؟ فأين أحدها(٢) من الآخر؟!! ثم إنا نذكر لذلك أمثلة واقعة لا يمكن إنكارها.

وذلك: أن النبي إذا أنذر مكلفاً فطناً وقال: اعلم أن لك خالقاً عظيم الشأن خلقك، لأجل أن تتصرف بكليتك إلى معرفته، والاطلاع على كمال بهائه، وتسعد بلقائه سعادة سرمدية، وإن لم تفعل ذلك شقيت شقاء الحرمان، ولقيت عذاباً مخلداً طويلاً.

فها هنا يحكم عليه عقله بأن الإصغاء إلى ما يقوله طريق آمن لا ضرر فيه، ولا سيما إذا قال له النبي: انظر في ملكوت السموات والأرض وتفكر بعقلك حتى تعلم ما أقوله لك، أو يقول له: إني لك الحجة على ما أقوله.

ففي مثل هذه الصورة لا يشك أن استماع كلامه، والإصغاء إلى ما يلقنه من الحجة، لا ضرر فيه عليه، ولو ترك الالتفات إليه مع احتمال صدقه تضرر بذلك ضرراً شديداً على تقدير صدقه.

وفي مثل هذه الصورة تحكم بديهة العقل بوجوب النظر والإصغاء، فإذا أصغى واستمع الحجة وفهمها، علم أن ما نبهه عليه كان حقاً، وأن الحكم الذي حكم به عقله هو حكم الله، وهو وجوب النظر في آيات الله - تعالى - للتوصل إلى معرفته والإصغاء إلى المنذر، وكذا إذا نبهه على سائر المطالب من معرفة نعوت الله ووحدانيته، وكيفية المعاد وسعادة الآخرة وشقاوتها، ثم إذا قال له: أنا نبي الله خصني الله(٣) بالرسالة إلى الخلق لاختصاصي بقوة قبول فيض المعارف من الله - تعالى - بغير توسط من البشر، حتى أبين لهم ما هو سبب

١- كلمة "حكم" لم ترد في متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢- هكذا في المخطوطة، والاولى "أحدهما".

٣- بداية لوحة ١٦ـب.

نجاتهم، وأخلصهم عما هو سبب هلاكهم، وأهديهم إلى صراط(١) مستقيم به يصلون إلى سعادة المعاد، وأنا أعرفهم بسلوك ذلك الطريق لإحاطتي بجهة المقصد، ومعرفتي بما يعين على سلوك الطريق وبما يمنع منه، ثم يبين له مصداق ذلك بالبينات العقلية، حتى علم أن الطريق إلى المقصد مشكل مخوف، ولا يهتدي إليه كل أحد، بل لابد له من هادٍ، وعلم أن صاحبه أهدى الناس وأعلم بذلك الطريق.

حكم حينئذٍ عليه عقله بوجوب متابعته وتصديقه في كل ما يخبر عن الخالق، وأن الخالق بعثه لهداية الخلق، وأنه يجب على كل أحد التمسك به وبما يسنه ويمهده، وأن كل ذلك من الخالق - تعالى -، ثم بعد ذلك يجزم بكل حكم يحكم به الرسول، سواء قامت عليه حجة عقلية خاصة بذلك الحكم أو لم تقم.

فهذا الشخص قد عرف بعض أحكام الله بعقله بعد إنذار الرسول له، أو تقرير الحجة معه خاصة، قامت على ذلك الحكم خاصة قبل معرفة وجوب متابعته، وعرف بعض الأحكام بعد معرفة نبوته ووجوب متابعته، وإن لم يقم عليه حجة عقلية بالخصوص، وهذا ما لا يمكن إنكاره. ولا يبعد أن يقال: أن ما عرض لهم من الغلط - في هذا الباب - إنما عرض، لأنهم لم يتعمقوا في معنى النبوة وغاياتها وفوائدها وطريق إثباتها على طبقات الناس، وما المعجز؟ وإلى كم(٢) ينقسم؟ بعدم(٣) تدبرهم القرآن العظيم وما جاء فيه من معنى النبوة وفوائدها وكيفية إثباتها على الطوائف، بل زعموا خص(٤) المعجز في الخوارق المحسوسة، مثل: إحياء الموتى، وقلب العصا ثعباناً، وأن النبي إذا ادعى النبوة لابد وأن يظهر من هذا القبيل شيئاً حتى يعترف الناس بنبوته، ويتبعون قوله

١- في المخطوطة "سراط" وهو تصحيف.

٢- في المخطوطة "والحكم".

٣- في المخطوطة "لعدهم".

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "حصر".

وفعله من غير أن يقرر حكمة، أو يلقن حجة ويقيم برهاناً عقلياً على المطالب في مسائل الإلهية من المبدأ والمعاد.

وليس الأمر كما زعموه، بل النبي هو المخصوص بتقرير المطالب الإلهية، وإقامة الحجة عليها، وتنبيه الخلق على هذه المطالب، وعلى مواد براهينها، ومنشأ حججها، وهداية الخلق إلى الصراط المستقيم بعد تمهيد القواعد الكلية، وهو معنى النبوة ومنه تحصل الغاية.

وأما إظهار الخارق المحسوس على تجرده بدون اختصاصه بما ذكرنا من المعاني لا تحصل منه غاية النبوة.

ثم اختصاصه بهذه المعاني خارق معقول يظهر للعقلاء، ومنهم يتعدى إلى العامة، والمعجز المعقول يستمر على ممر الدهور، كالأمر في القرآن العظيم فإنه مشحون بالحجج البالغة والبراهين الباهرة يدوم إعجازه ونفعه، لا يختلج في باطن من فهمه ريب وشك، وأما الخارق المحسوس فيتلاشى ويضمحل، ولا يذعن لتصديقه من سمعه بعد تلاشيه، ووقع الريب فيه من وجوه أخرى، بأن ينسب ذلك إلى نوع من السحر والشعبذة(١)، وأن ذلك يقبل المعارضة.

وأما الحجة العقلية القاطعة إذا فهمت لا يجول(٢) بساحتها شيء من هذه الاحتمالات، ومن تأمل ما ورد في التنزيل العظيم عرف هذه التفاصيل. منها: ماورد في سورة العنكبوت من قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾(٣).

والمراد به: نفي الريبة فيما يتوهم أنه تعلمه من غيره من بني جنسه، أو كتبه من أساطير الأولين، لأن كل أحد من الأعداء، كان يعلم أنه لم يشتغل على

١ـ الشعبذة هي: لعب يرى الإنسان منه ما ليس له حقيقة كالسحر ومنهم من يقول: شعوذة. انظر: المصباح المنير ٣١٤/١.

٢ـ بداية لوحة ١٧ـ أ.

٣ـ الآية ٤٨ من سورة العنكبوت، وفي المخطوطة "من قبله كتاب" وهو خطأ.

أحد من البشر بشيء من العلوم، ولا تعلم الخط ولا مارس الكتب والصحف.

وقوله: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾(١).

إشارة إلى أنه معجز معقول مشتمل على الحجج(٢) القاطعة، والبراهين الساطعة، والحكم المسعدة النافعة، ليس من الخوارق المحسوسة المتلاشية، لا يمكن معارضة هذا بشيء، ولا يستريب فيه، اللهم إلا من لم يكن مستعداً لفهمه ولذلك خصه بصدور الذين أوتوا العلم، وأما من فهمه لم يكن له بد من الانقياد، لكن قد يجحد بعض من يظلم نفسه، لكن قد أذعن عقله، لكن هواه وشيطانه يبعثه على الجحود.

ثم قوله: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾(٣).

إشارة إلى أنهم كانوا يطلبون منه الخوارق المحسوسة، وخاصة ما يتعلق بالعذاب الذي كان يتوعد به من لم يؤمن به، فأمر النبي بأن يجيب بقوله: ﴿إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ ومعناه: أن الآيات والعجائب والخوارق كل ذلك من عند الله هو منشئها ومظهرها في الأوقات في الأمم بحسب ما يعلم من غايتها ومصالحها، وأما الذي أتاني وخصني به هو أني أنذر وأنبه على الحق وأبين بالحجة.

وهذا هو عمدة النبوة والغاية التي تبعث الأنبياء لأجلها، إنما يتعلق بهذا المعنى لا بغيره وفيه الكفاية، وأنه من أقوى الآيات وأشملها للفوائد وللرحمة ولهذا عقبه بأن قال: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾(٤).

١- الآية ٤٩ من سورة العنكبوت.

٢- في المخطوطة "الحج" وهو تحريف.

٣- الآية ٥٠ من سورة العنكبوت، وقد نقل الآية هكذا "قالوا ولولا أنزل عليه آية" والآية في المصحف كما أثبتناها.

٤- الآية ٥١ من سورة العنكبوت.

إشارة إلى ما اشتمل عليه التنزيل من الحكم والمعارف المقررة بالحجج والبراهين. وأما الخوارق المحسوسة نهي لأجل من لم يفهم الحجة المعقولة، ثم إنهم لا يؤمنون بها في الأكثر - على ما حكى الله عنهم بقوله: ﴿أو لم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا ساحران تظاهرا...﴾(١) إلى آخر الآية.

وكذلك قوله - تعالى -: ﴿ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون﴾(٢)، وكذلك قوله: ﴿وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾(٣) وكذلك قوله: ﴿ولو أننا أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى...﴾(٤) إلى آخر الآية. ومثل هذا كثير.

والحاصل: أن عمدة الرسالة هو المعجز المعقول، واختصاص النبي بالتنبيه على المعارف، والاقتدار على تقرير البراهين العقلية، ولهذا أمر النبي ﷺ، وقال: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾(٥) إلى آخر الآية (٦)، وهذا من أكابر الصحابة - رضوان الله عليهم - الذين(٧) تلقنوا الحكمة المقررة المحررة في كتاب الله، وتفهموا ما كان يسرد عليهم النبي ﷺ من الحكم، فإن جميع ما كان يتحدث به حكم وبراهين، وكانوا - أيضاً - مخصوصين برجحان العقل وزيادة الفهم - على ما وصفهم الله - تعالى - بقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾(٨)، وكذلك أنزل عليهم الكتاب الذي هو بينة ما في الصحف الأولى(٩)، وهو المعجز المعقول، فهم تلقنوا من النبي ﷺ

١- الآية ٤٨ من سورة القصص.
٢- الآية ٦ من سورة الأنبياء. والآية في المخطوطة "وما آمنت" وأيضا "أنهم يؤمنون" وهو خطأ.
٣- الآية ١٠٩ من سورة الأنعام. وفي المخطوطة "لا يمنون" ولا توجد آية بهذا اللفظ في القرآن.
٤- الآية ١١١ من سورة الأنعام. والآية في المخطوطة ﴿نزلنا عليهم الملائكة أو كلمهم﴾ والآية في القرآن الكريم كما أثبتناها.
٥- الآية ١٢٥ من سورة النحل.
٦- بداية لوحة ١٧ـب.
٧- في المخطوطة "ألا بأن".
٨- الآية ١١٠ من سورة آل عمران.
٩- اقتباس من الآية ١٣٣ من سورة طه.

حكماً كثيرة وعلوماً غزيرة هي الاصول، ببراهين عقلية، وجزموا بأحكام كثيرة من أحكام الشرع، ثم بعد ذلك تقررت عندهم حجة النبوة، بل سبق ذلك التعليم والتعلم، هو(١) البرهان على النبوة، إذ به علموا اختصاصه بزيادة قبول المعارف من غير توسط بني جنسه، والاقتدار على تقرير الحكم وتفهيم المعارف، فإلى أن يحصل الجزم بنبوته، فقد جزموا بأحكام كثيرة شرعية أصابوها ببراهين عقلية، قررها النبي ﷺ معهم أو نبه عليها، وكل هذه الاحكام من القسم الأول، ومن جملة هذه الاحكام: شكر المنعم ووجوبه، وكيفة أدائه، فلا يمكن على هذا حصر الاحكام الشرعية في القسم الثاني على ما زعموا.

ثم هب أن الاستدلال على النبوة، ينحصر في المعجز المحسوس على ما ظنوه، لكن من نظر في الخوارق المحسوسة بعد دعوى النبي واستدل بها بعقله وجزم بنبوته، فهو يجزم عقيب ذلك بأن متابعة النبي واجبة ومخالفته محظورة، وهذان الحكمان قد عرفهما بالحجة العقلية، وأقام عليها البرهان العقلي، وهما من الاحكام الشرعية، فلم تنحصر طرق استعلام الاحكام الشرعية فيما ذكروه ولئن قالوا: نحن نقول: لا سبيل إلى معرفة الاحكام الشرعية إلا مع إنذار من النبي وتنبيه منه.

فنقول: هذا لا نزاع فيه، وقد حصل الاتفاق على هذا وارتفع الخلاف.

وإنما أطنبت في هذا المعنى، لان كشف الغطاء عما وقع فيه من التنازع والاضطراب من أهم الأمور، والانحراف عن الصواب في هذا الباب يوقع في ضلالات وجهالات.

وبهذا القدر ينكشف لصاحب الفطرة السليمة ما هو الحق فلنقتصر عليه.

١ـ الظاهر أن "هو" زائدة، وبحذفها يستقيم المعنى والسياق.

الكلام في اللغات

قال - رحمه الله -:

«الكلام في اللغات(١)... إلى أن قال: والأولى(٢) أن نساعد أهل النحو...» إلى(٣) آخره.

أقول:

قد علمت فيما سلف أن قوله(٤) - هنا -: "إن الكلام بالمعنى الأول - وهو المعنى القائم بالنفس - مما لا حاجة إليه في أصول الفقه" مناقض لما سبق منه في تحديد الحكم الشرعي.

ثم ما ذكره من الاعتراض مدفوع، لكن على هذا التحديد(٥) اعتراضات أخرى، وفيه بحث غير ما أورده.

أما سؤاله الأول(٦) فمدفوع لوجهين:

أحدهما: أنه لا نسلم اقتضاء هذا التحديد لكون الكلمة المفردة كلاماً، غاية ما في الباب أن الكلمة المفردة قد تتألف من حروف، لكن ليس كل

١- اللغات جمع لغة وأصلها لغوة من لغوت إذا تكلمت، وقيل: من لَغِي يلغَى إذا لهج بالكلام، وعرفها ابن جني بأنها: أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. وعرفها ابن الحاجب بقوله: كل لفظ وضع لمعنى. وعرفها الأسنوي بأنها: عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني. وبنحو هذا عرفها ابن الهمام. انظر: اللسان ٢٥٠/١٥، المصباح ٥٥٥/١، الخصائص ٣٧/١، المزهر ٧/١، البرهان ١٧٧/١، مختصر ابن الحاجب وشرحه ١١٥/١، النفائس ٩٢/١ـأ، نهاية السول ١٢/٢، التحرير بشرح التيسير ٩/١، شرح الكوكب المنير ٩٧/١.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "فالاولى" وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

٣- انظر: المتن في المحصول ٢٣٥/١ـ٢٣٩.

٤- انظر المحصول ٢٣٥/١ ونص كلامه: "النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام. اعلم أن لفظة الكلام ـ عند المحققين منا ـ تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الاصوات المتقطعة المسموعة، والمعنى الاول مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه".

٥- أي: الذي نقله الفخر الرازي عن أبي الحسين وهو أن: "الكلام هو: المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها" انظر: المحصول ٢٣٦/١، وانظر ـ أيضاً ـ المعتمد ١٤/١.

٦- وهو: كون الكلمة المفردة كلاماً ـ وهو قول الاصوليين ـ والنحاة أجمعوا على فساد ذلك، لان لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة. انظر: المحصول ٢٣٨/١.

مؤلف منتظماً(١)، فإن التأليف ينقسم إلى منتظم وغير منتظم. والمنتظم من التأليف في كل شيء هو: المستحسن المفيد فائدته، الواقع موقعه، وانتظام(٢) الحروف إنما يتصور إذا صار التأليف مفيداً ومفهماً للمعنى وحسن السكوت عليه.

وعلى هذا فلا فرق بين اصطلاح(٣) النحاة والأصوليين.

ويعلم من هذا أن شرحه "المنتظم"(٤) الذي هو الجنس في الحد غير سديد.

والوجه الثاني - في الدفع -: هو أن كل طائفة من أهل العلم لها اصطلاح على المعنى الذي تريده بحسب ما يناسب الفن الذي تبحث فيه، وليس للبعض منع البعض عما يصطلح عليه ولا ترجيح في ذلك، اللهم إلا إذا تبين إخلاء هذا الاصطلاح عن فائدة في ذلك الفن، أو تبين أن هذا الاصطلاح يشوش البحث في ذلك الفن، وأنه(٥) لم يظهر ذلك فتبين(٦) اندفاع ما ذكره(٧).

وأما سؤاله الثاني(٨): فإنما يرد لو ثبت أن "لام" التمليك، أو "باء" الإلصاق، أو "الياء" من غلام(٩) كلام - فيقال -: وجد المحدود بدون هذا

١- في المخطوطة "منتظم" بالرفع وهو خطأ نحوي.

٢- بداية لوحة ١٨ـأ.

٣- الاصطلاح هو: اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما، ينقل عن موضعه الأول وقيل غير ذلك. انظر: التعريفات ص٢٨.

٤- أي بقوله: "المنتظم" حقيقة في الأجسام، لأن النظام هو: التأليف، وذلك لا يتحقق إلا في الأجسام. انظر المحصول ١/٢٣٦.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٦ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم "وإذا".

٦- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "تبين".

٧- عقب الأصفهاني على جواب النقشواني عن السؤال الأول بقوله: المنتظم هو: المؤلف، نقلاً عن أئمة اللغة، ولهذا يقال: هذا سلك منتظم انتظاماً حسناً، وهذا سلك فاسد النظام، فليس الاستحسان أو الحسن داخلاً في مفهوم الانتظام. وأما الثاني: فصحيح. انظر: الكاشف ص١٨.

٨- حاصله: أن قوله: "أقل الكلام حرفان" يشكل بلام التمليك وفاء التعقيب، فإنها أنواع الحرف، وكل حرف كلمة، وكل كلمة كلام، مع أنها غير مركبة انظر: المحصول ١/٢٣٨.

٩- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "غلامي" وهو أوفق.

الحد، لكن ذلك ليس بكلام عند أحد أصلاً، فكيف يرد هذا السؤال؟

وقوله: "كل حرف كلمة، وكل كلمة كلام" بمجرد الدعوى لا دليل عليه، وكل واحدة منهما ممنوع، ولم يقل بذلك أحد، ولا لزم القول(١) به من هذا التحديد، فكان ما ذكره مدفوعاً. وأما الذي يرد على هذا التحديد، فمن وجه آخر من ذلك أن نقول، ذكر "المنتظم" مكان الجنس، وقوله: "المتواضع عليها" مكان الفصل الأخير، ولا شك أن الضمير في قوله: "المتواضع عليها" عائد إلى الحروف التي منها يكون الانتظام، والمراد بالانتظام أن كان ما ذكرنا من المعنى، وهو أن يقع التأليف منهما مفيداً يحسن السكوت عليه، فقد حصل الاستغناء عن قوله "المتواضع عليها"، لأن الحروف التي ينتظم منها الكلام لا تتصور إلا متواضعاً(٢) عليها.

سواء كان أراد بالحرف: ما هو قسيم الاسم والفعل الذي هو أحد أنواع الكلم(٣) أو أراد به: حروف الهجاء، فإن الحرف كل(٤) واحد من المعنيين متواضع عليه، وكونه متواضعاً عليه مستعملاً في الجملة في اللغات داخل (٥) في مفهوم الحروف، فيقع قوله: "المتواضع عليها" تكراراً، بل الانتظام من الحروف يغني عن ذلك.

وإن كان المراد من الانتظام ليس ذلك، بل مطلق التأليف وعند(٦) ذلك يرد الإشكال من وجه آخر: لأنه إن أراد "بالتواضع": وضع الحروف بإزاء(٧) معنى، فهذا لا يتناول إلا الحروف التي هي نوع من الكلمة، وعند ذلك لا تكون الجملة الإسمية والفعلية كلاماً، لأنه لم ينتظم من الحروف على هذا التفسير،

١- في المخطوطة "المقول به" والتصويب من الكاشف.

٢- في المخطوطة "متواضع عليه" والتصويب من الكاشف.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٦ "الكلمة" وهو أولى وأنسب للسياق.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "لكل".

٥- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "داخلاً".

٦- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "فعند" وهو أنسب.

٧- بإزاء أي: ما يقابل.

وهو كلام بالإتفاق، بل هو معظم الكلام، بل ينحصر الكلام على هذا في مثل قولنا: "هل"، "بل"، "قد"، "إن"، وهذا لا يعد من الكلام، فضلاً من أن ينحصر فيه الكلام.

وإن لم يرد "بالتواضع"(١): ذلك، بل أراد أعم منه وهو: أن يكون مستعملاً في الجملة منطوقاً به، وحينئذٍ يندرج فيه(٢) الحروف المفردة الهجائية، وكل ما يتألف من هذه الحروف يجب أن يكون كلاماً، إذ المراد بالانتظام ليس إلا التأليف، وبالتواضع إلا مجرد الاستعمال، فمن أخذ حروفاً عدة من الباء واللام والراء والسين والصاد(٣) والطاء وغيرها، وركب كما شاء تركيباً غريباً(٤) غير مصطلح عليه، مثل: بر، صر، طر، رص، وجب أن يقال: إنه قد تكلم، وأن يسمى ما تلفظ به كلاماً، وظاهر أن ذلك باطل، فهذا وجه وارد على هذا التحديد(٥).

وأما قوله: "المسموعة" "فالمفهوم منه أن تكون مسموعة بالفعل، وهذا ليس بشرط، فإن من خلا بنفسه في بيت وقرأ كتاباً وأنشد شعراً، فالكلام صدر عنه(٦)، وإن لم يسمع ذلك أحد(٧).

١- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٧ "بالمتواضع".

٢- لفظة "فيه" ساقطة من المخطوطة، وهي من الكاشف.

٣- بداية لوحة ١٨ـب.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "عربياً".

٥- لم يعجب الأصفهاني جواب النقشواني عن السؤال الثاني، حيث قال: وأما جوابه عن السؤال الثاني ففاسد، لما قررناه من الدليل على المقدمات التي للسؤال، وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر المصنف ليس مجرد دعوى انظر: الكاشف ص١٨.

٦- في الكاشف ص١٨ "منه".

٧- قلت: أليس هو في نفسه أحداً. وقد أجاب الأصفهاني: بأن المراد بها المسموعة بالفعل، ومن خلا بنفسه وأنشد بيتاً يقال: تكلم وإن لم يسمعه أحد، لأنه قد سمعه المتكلم، وذلك يكفي في صدق كونها مسموعة، أو يقال: هي بحالة لو كان ـ هناك ـ من يسمع لسمعه. انظر: الكاشف ص١٩.

وأيضاً يصح أن يقال: كلمت فلاناً فلم يسمعه"(١)، وأيضاً يصح أن يقال: تكلمت بحيث لم يسمعني أحد، اللهم إلا أن يريد بكونها "مسموعة" أن تكون كذلك بالقوة، لكن يجب التعرض لذلك المعنى في الحد، إذ الحدود تراد للإيضاح لا يحتمل فيها الإبهام والإجمال(٢).

وأيضاً فقوله: "المتميزة" تكرار محض لا فائدة فيه، وذلك: لأنه لما قال: "المنتظم من الحروف" فقد تضمن تعدد الحروف، وتميز بعضها عن بعض، فإن المنتظم من الحرف الواحد بالتكرار(٣)، لا يقال فيه: إنه منتظم من الحروف، وإذا جاء التعدد، فقد تتميز كل واحد(٤) من الآخر بالضرورة، وإذا دخل التمييز في ذلك القيد، كان ذكره بعد ذلك تكراراً(٥).

وأما قوله: "وقع تحرزاً عن أصوات الطيور"، فهو غير سديد، لأن صوت الإنسان لا يسمى حرفاً، فضلاً عن أصوات الطيور(٦)، بل الصوت قسيم للحروف، فإنه يمكنك أن تقول: المسموع إما حرف وإما صوت فلا يكون الصوت نفس الحروف، ولا بالعكس(٧).

١- في الكاشف "تسمعه".

٢- أجاب الأصفهاني عن النقض المورد على حد الكلام: باعتبار قيد آخر دافع له، وذلك بأن يقال: الكلام هو: المنتظم من الحروف - أصالة أو تقديراً - المسموعة المتميزة الصادرة عن قادر واحد في زمن واحد انتظاماً مصطلحاً عليه. انظر: الكاشف ص١٩.

٣- في المخطوطة "التكرم"، وهو تحريف، والتصويب من الكاشف ص١٨.

٤- في الكاشف "كل واحد منهما عن".

٥- لم يسلم الأصفهاني ذلك حيث قال: لا نسلم أن قيد الحروف يغني عن التميز، لأنه إما أن لا يدل عليه أصلاً ورأساً، وإن دل عليه فإنما يدل بالالتزام وهي مهجورة في الحدود. انظر: الكاشف ص١٩.

٦- من قوله: "فهو غير سديد" إلى هنا ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٧- أجاب الأصفهاني: بأن قوله: "صوت الإنسان لا يسمى حرفاً، فضلاً عن أصوات الطيور" بأن هذا لم يقله أحد، وما ادعاه المصنف، والذي وقع الاحتراز به الحروف التي لا تنطق بها بعض الطيور، فإنها لا تكون متميزة تميز الحروف التي ينطق بها الإنسان، وغايته أنه أطلق الصوت على الحروف المسموعة من الطيور باصطلاحه ولا مناقشة فيه. انظر: الكاشف ص٢٠.

وإن فرض طائر ينطق بحروف عدة من الحروف التي نستعملها، فقد انتقض هذا الحد بذلك، ولا يقع هذا القيد مفيداً، ولا يحصل به التحرز، لأن تلك - أيضاً - حروف مميزة مسموعة، فوجب أن تكون كلاماً(١).

١ـ أجاب الأصفهاني: بأنا قد بينا وجه الفائدة، وذلك: لأنه لا يتميز التميز الحاصل في جنس كلام الإنسان. انظر: الكاشف ص٢٠.

قال - رحمه الله -:

«إلا(١) أن نساعد أهل النحو ...» إلى آخره(٢).

أقول:

قوله: "كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو: كلمة" يلزم منه أن يكون المركب الذي هو الكلام: كلمة، وهذا مخالف لقول النحاة فإنهم قالوا: الكلمة هي: اللفظة المفردة(٣).

بل الكلام مركب من الكلمات، لا أنه كلمة.

وأيضاً ما ذكره في حد(٤) الكلام وتقسيمه ينتقض بقولنا: ع، و، ش، فإنه كلام يحسن السكوت عليه وليس بجملة من الأقسام التي عدّها.

فإن قلت: بل هذا مركب في التقدير(٥).

قلت: لكن لم يذكر ذلك في الحد، فورد ما ذكرنا.

وأيضاً (٦) فقولنا: "الرجل العالم" جملة مركبة من اسمين مفيدة، لأنها دالة على معنى وليس بكلام عندهم(٧).

١- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "فالأولى".

٢- انظر: النص في المحصول ٢٣٩/١-٢٤١.

٣- انظر تعريف الكلمة عند النحاة في: شرح ابن عقيل ١٦/١.

٤- قال المصنف: "وأما الكلام فهو: الجملة المفيدة، وهي: إما الجملة الإسمية كقولنا: زيد قائم، أو الفعلية كقولنا: قام زيد، وإما مركب من جملتين وهي الشرطية كقولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. انظر: المحصول ٢٣٩/١.

٥- وقد أبطل الحد الذي ذكره المصنف للكلمة والكلام - أيضاً - الأصفهاني فانظر: الكاشف ص٢٠ تحقيق سعد إبراهيم.

٦- أشار الأصفهاني إلى كلام النقشواني هذا من غير عزو، ثم عقب عليه بقوله: لا نسلم أن قولنا: الجملة المفيدة تصدق على قولنا: "الرجل العالم" انظر: الكاشف ص٢٠.

٧- أي: عند النحويين فانظر تعريف الكلام عندهم في: شرح ابن عقيل ١٤/١، المفصل للزمخشري مع شرحه لابن يعيش ١٨/١، الخصائص ١٧/١، مغني اللبيب ٣٧٤/٢، المزهر ٤٧/١.

قال - رحمه الله -:

«النظر الثاني في البحث عن الواضع........» إلى آخره(١).

أقول:

لما طعن في حجج القاطعين بأحد المذاهب المحكية واختار التوقف والتردد، لم ينكشف ما هو الحق في هذه المسألة(٢)؟.

فإن التوقف ضد الانكشاف، ونحن نريد أن نبحث في هذا الموضع، ونحقق أن النزاع في ماذا؟ بحيث يتضح ما هو الحق وينكشف، لكن بعد أن

١- قال الإمام فخر الدين الرازي ما ملخصه: "الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع الله - تعالى - إياها، أو بوضع الناس، أو بكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس. والأول: مذهب عباد بن سليمان. والثاني: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وابن فورك. والثالث: مذهب أبي هاشم. وأما الرابع: فإما أن يكون الابتداء من الناس والتتمة من الله وهو: مذهب قوم، أو الابتداء من الله والتتمة من الناس وهو: مذهب أبي إسحاق الإسفراييني. والمحققون متنقون في الكل، إلا في مذهب عباد فقد جزموا ببطلانه" وقد ذكر المصنف أدلة المذاهب الثلاثة الأول وناقشها ورد عليها فانظر: المحصول ٢٤٣/١-٢٦٠.

٢- هذه المسألة "وهي مبدأ اللغات" تكلم فيها أهل العربية أولاً، ثم أوردها علماء أصول الفقه في كتبهم وأطالوا الكلام فيها، ولم يحصلوا على فائدة، بل ذكرها في أصول الفقه فضول يقول الغزالي في المستصفى ٣٢٠/١: "الخوض فيه إذاً فضول لا أصل له". ويقول السيوطي في المزهر ٣٦/١ نقلا عن ابن السبكي: "الصحيح - عندي - أنه لا فائدة لهذه المسألة، وذكرها في الأصول فضول" وإذا أردت معرفة تفاصيل هذه المسألة بشكل أوسع. انظر: الخصائص ٤٧/١، الصاحبي ص٦، المزهر ٨/١، العدة ١٩٠/١، التمهيد ٧٢/١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٢/٢، المسودة ص٥٦٢، شرح مختصر الروضة ٥٠٠/٣، شرح الكوكب المنير ٢٨٥/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٧٢، البرهان ١٧٠/١، المنخول ص٧٠، المستصفى ٣١٨/١، المنتخب ٨-١، الوصول إلى الأصول ١٣١/١، الإحكام ١٠٤/١، المنهاج بشرح الأصفهاني ١٦٨/١، الإبهاج ١٩٦/١، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٦٩/١، نهاية السول ٢٢/٢، إرشاد الفحول ص١٢، الإحكام لابن حزم ٣٤/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٩٢/١، مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١٨٤/١.

ننظر أولاً في تفصيل ما حكاه(١) عن عباد(٢) بن سليمان، وفيما ورد(٣) به عليه(٤) فنقول:

إن كان ما نقله عن عباد هو: أن بين اللفظ والمعنى مناسبة تقتضي أن يكون ذلك اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك المعنى ودالاً عليه مطلقاً بالقياس إلى كل الأمم وفي كل الأعصار، فذلك بين البطلان، ويصح ما ذكره في الاحتجاج عليه، لكن الاحتمالات لا تنحصر في الأربعة المذكورة، لاحتمال أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة أخرى لا على هذا الوجه، بل على ما يذكره وتزيد الاحتمالات على هذه الأربعة وإن كان مذهب عباد غير هذا، بل يقول: بين(٥) اللفظ والمعنى مناسبة مخصوصة، وتلك المناسبة تختلف باختلاف الأمم والأعصار، واختلاف النواحي والأقطار، فبين(٦) معنى الحجر وتركيب اللفظ من: الحاء والجيم والراء، مناسبة لا مطلقاً، بل بالقياس إلى العرب دون الفرس والروم.

فالعربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر غير هذه اللفظة، وكذا في كل أمة بحسب المناسبات التي تختص بها.

فإذا أراد العربي ومن نشأ بالحجاز(٧) مثلاً في زمان كذا أن يضع

١ـ بداية لوحة ١٩ـ أ.

٢ـ هو: عباد بن سليمان الصيمري البصري المعتزلي توفي سنة ٢٥٠هـ من مصنفاته: تثبيت دلائل الأعراض، وإنكار أن يخلق الناس أعمالهم. له ترجمة في: فرق وطبقات المعتزلة ص٨٣، الملل والنحل ٧٣/١، لسان الميزان ٣٢٩/٣، الفهرست ص٢١٥.

٣ـ هكذا في المخطوطة، والأنسب "رد".

٤ـ انظر: حجة عباد ونقاش المصنف لها في المحصول ٢٤٦/١ـ ٢٤٨.

٥ـ أضفت "بين" لالتباس المعنى بدونها.

٦ـ هذه الكلمة في المخطوطة بدون إعجام وهي دائرة بين "فبين" و "فتبين" ولعل الصواب ما أثبتناه.

٧ـ الحجاز بالكسر هو: جبل ممتد من قعر اليمن إلى أطراف الشام، يفصل غور تهامة عن هضبة نجد، ويسمى جبل السراة، وهو من أعظم جبال العرب. انظر: معجم البلدان ٢١٨/٢، مراصد الاطلاع ٣٨٠/١.

لمعنى الحجر اسماً عند خطران(١) المعنى بباله بأسباب القدر لم يخطر بباله من الألفاظ غير المركب من: الحاء والجيم والراء، للأسباب القدرية المعينة المخصصة، أو أن يخطر بباله عدة من الألفاظ، لكن لابد وأن يرجح هذه اللفظة، لما ذكرناه من المعنى، وهذه المناسبات لا يعلمها غير الخالق، وقدرته توجب خطران كل لفظ مع معناه بالبال في الوقت المعين في الأمة المخصوصة، وبهذا الطريق تحصل هذه اللغات المختلفة(٢).

وعلى هذا فلا يكون هذا الجواب كافياً في الدفع، وذلك: لأن تخصيص وجود العالم بوقت مقدر معين، إنما كان لمصلحة وحكمة اقتضت ذلك، وهذا مقرر في العلم السابق.

وكيف يجوز أن يكون ذلك لا لمرجح؟ ولو لم يكن لمرجح: لزم أن يكون ذلك لا لمرجح، ولو لم يكن لمرجح: لزم أن يكون ذلك اتفاقاً على ما قرره المؤلف(٣) قبل هذا.

وما يكون اتفاقاً لا يكون مستنداً إلى الاختيار، فيجب أن يقال: فعل

١- الخطران: مصدر خطر الفحل بذنبه إذا رفعه مرة بعد مرة وضرب به ما ظهر من فخذيه حيث يقع شعر الذنب. قال ابن سيدة: الخاطر الهاجس، وخطر بباله: إذا ذكره بعد نسيان، والخاطر - أيضاً - ما يخطر في القلب من تدبير أمر يقال: خطر ببالي وعلى بالي أي: وقع ذلك في بالك ووهمك. انظر: لسان العرب ٢٤٩/٤.

٢- عقب الأصفهاني على كلام النقشواني هذا - بعد نقله - فقال ما حاصله: مذهب عباد بن سليمان: أن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، والأمور الذاتية للأشياء لا تختلف باختلاف الأمم والأعصار، وإذا كان كذلك استقام الحصر، ثم من تأمل وأنصف اعترف: بأنه ليس بين الألفاظ والمعاني مناسبة تقتضي دلالتها وضعاً على المعنى الخاص مطلقاً، سواء اعتبرنا ذلك على الإطلاق، أو بالقياس إلى أمة من الأمم، إذ ليس من المستحيل وضع لفظ "الحجر" بإزاء معنى آخر مثلاً، كالمفهوم من لفظ آخر. وقوله: "العربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى: الحجر" إلا اللفظ المركب من "الحاء" و "الجيم" و "الراء" - بين البطلان بالضرورة، فلو وضع الواحد لفظاً واحداً بإزاء معنى لا مناسبة بينه وبين ذلك المعنى - باتفاق المخالف - أمكنه ذلك، ويشيع الوضع ويتكلم به، وبه يبطل مذهب عباد. انظر: الكاشف ص٤٣-٤٤ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم.

٣- انظر: المحصول ١٦٣/١.

الله - تعالى - ليس اختياراً، وذلك ليس بصحيح، بل هو محال، وليس للمصنف أن يجيب فيقول: الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه فيكون هو المرجح، لأنه(١) أبطل هذه القاعدة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي، فالآن لا يمكنه التعويل على ذلك(٢).

وكذلك كلامه في القسم الآخر ضعيف، وهو: أن يكون الواضع هو الناس.

قوله (٣): "يحتمل أن يكون السبب - في التخصيص - خطران ذلك المعنى بباله في ذلك الوقت دون غيره..".

قلنا: يعود الكلام في اختصاص خطران ذلك المعنى بباله، لأنه لما أمكن أن يخطر بباله هذا اللفظ وغيره على السواء، فلم كان خطران هذا دون غيره أولى؟ ولابد من أن ينتهي إلى إخطار - الله - تعالى - ذلك بباله، وتخصيص إخطار الله سبحانه هذا اللفظ دون غيره مع قدرته على إخطار غيره، لابد وأن يكون لمخصص، وذلك المخصص هو تلك المناسبة التي ذكرناها، فلابد من مثل هذه المناسبة.

قوله(٤): "الأعلام لا مناسبة بينها(٥) وبين مسمياتها"، كل ذلك ممنوع ثم إن هذه المناسبات تختلف، تارة يوجد لفظ واحد يناسب معاني كثيرة مختلفة،

١- من قوله: "بل هو محال" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن التفشواني. انظر: الكاشف ص٤٨.

٢- أجاب الأصفهاني عما أورده التفشواني على جواب المصنف: بأن المصنف ما ادعى أن تخصيص العالم بوقت معين واقع من غير مرجح، بل مراده من هذا الجواب: أن وضع الألفاظ بإزاء معانيها من جملة أفعال الله ـ تعالى ـ، إذا قلنا: الواضع هو الله ـ تعالى ـ فالذي يخصص كل ممكن بما اختص به، اقتضى تخصيص اللفظ المعين بالمعنى، ضرورة أنه من جملة الأفعال، فهذه الصورة تندرج تحت تلك القاعدة الكلية. وقوله: "إنما كان ذلك لحكمة ومصلحة اقتضت ذلك" جوابه: أن تلك الحكمة والمصلحة إذا كانت قديمة: لزم قدم العالم، وهو محال، وإذا كانت حادثة تخصصت، ولابد لها من مخصص، والتسلسل محال، فلابد من الانتهاء إلى الإرادة القديمة، وذلك يدفع الإشكال. انظر: الكاشف ص٤٨ـ٤٩.

٣- أي قول المصنف في معرض جوابه عن دليل عباد بن سليمان فانظر: المحصول ٢٤٧/١.

٤- هذا مضمون كلام المصنف في الجواب السابق.

٥- بداية لوحة ١٩ـب.

كما في الألفاظ المشتركة، وتارة يوجد معنى(١) واحد يناسب ألفاظاً(٢) كثيرة مخصوصة دون غيرها، كما في المترادفة(٣)، فلا تصير هذه الصورة نقضاً على ما ذكرنا من تمهيد المناسبات.

ثم انسياق القدر إلى معرفة هذه اللغات والأوضاع والاصطلاح عليها، يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون في ابتداء خلقهم، كما خلق - تعالى - آدم وزوجته قبل الكل، فأسباب القدم(٤) توجب خطران المعنى ببالهم بمشاهدتها أو بسبب آخر، وتوجب عليهم باحتياجهم إلى طريق يمكن أن يعرّف بعضهم بعضاً ما(٥) في ضميره من المعنى، وأن أولى الطرق التعبير بالألفاظ لخفة المؤنة، ثم إنه يوجب خطران الألفاظ المعينة المخصوصة ببالهم ليضعوها بإزاء تلك المعاني ويصطلحوا عليها.

والوجه الثاني: أن يصير تعليم المتقدم للمتأخر من جملة أسباب القدر، ويحصل فيهم الاستغناء عن ابتداء الوضع، وهذا كما في خلق بدن الإنسان فإن ذلك يكون في الابتداء من الطين والتراب وبعد ذلك يكون من النطفة.

وإذا عرفت ذلك: عرفت أن الاصطلاح من الناس ليس يستغنى عن أسباب القدر الموجبة لخطران المعاني والألفاظ المناسبة لها بالبال، إما بالتعليم أوالتعلم، أو بأن يكون هو محل أثر تلك الأسباب، فإن بال الإنسان هو محل الخطران، وموضع تفشٍّ المعاني وصور الألفاظ.

فإن عنوا بكونها اصطلاحية من الناس: هذا القدر من المعنى الذي ذكرنا في توسطهم فهو حق.

١- في المخطوطة "بمعنى".
٢- في المخطوطة "ألفاظ" بالرفع وهو خطأ.
٣- سيأتي بحث الألفاظ المترادفة.
٤- هكذا في المخطوطة، والأوفق للسياق "القدر".
٥- لفظة "ما" إضافة من المحقق، وهي ضرورية لصحة المعنى.

وكذا إن عنوا بالتوقيف: أن الخالق سبحانه هو أعلم بالمناسبات التي بين الألفاظ والمعاني، وهو عالم بجميع المعاني التي تصورها الناس على اختلاف طبقاتهم، وبجميع الألفاظ التي تناسبها بحسب الأمم والأعصار، وقدره توجب إخطار كل ذلك ببالهم، وهو الذي يلهمهم(١) إلى استعمالها فذلك - أيضاً - حق، ولا منافاة بين المعنيين، ولا اختلاف بين القولين.

وإن عنوا بكونها اصطلاحية: استقلال الناس باستحضار المعاني في الذهن، واختراع الألفاظ المناسبة لها، وهو(٢) العالم بتلك المناسبات التي لابد منها، فذلك بين البطلان.

وكذلك إن عنوا بالتوقيف: أن الناس لا مدخل لهم في الوساطة أصلاً بوجه من الوجوه، بل يحصل فيه(٣) علم بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى من غير سبق تعلم وتعليم من غيره(٤)، أو وضع واصطلاح من الناس سابق، فذلك - أيضاً - بين البطلان.

والاختلاف في هذه المسألة شبيه بالاختلاف في مسألة خلق الأعمال(٥).

وقد بينا ما هو الحق في تلك المسألة في العلوم السابقة كذا هنا.

١- هكذا المخطوطة، والأنسب "يهديهم".

٢- هكذا في المخطوطة، والصحيح أن يقول "وهم العالمون" لأن الضمير عائد إلى الناس.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب "فيهم"، فإن الضمير عائد إلى الناس.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب أن يقول "غيرهم" فالضمير عائد إلى الناس.

٥- اختلف الناس في أفعال العباد الاختيارية على عدة مذاهب:

الأول: أن فعل العبد مخلوق لله ـ تعالى ـ وأنه لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار، بل كل أفعال الخلق اضطرارية كحركة الأشجار: وهو مذهب الجبرية.

الثاني: أن العبد هو الخالق لأفعاله ولا تعلق لها بخلق الله ـ تعالى ـ: وهو مذهب المعتزلة القدرية. وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم: أن الله ـ تعالى ـ يقدر على أفعال العباد أم لا؟.

الثالث: وهو الحق أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله ـ تعالى ـ، ليس هو نفس فعل الله، ففرق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق: وهو مذهب أهل السنة والجماعة. انظر: الفتاوى ١١٧/٨، شفاء العليل ص١٨٩، شرح العقيدة الطحاوية ص٤٩٣-٥٠٢، تفسير الرازي ١٤٤/١٥، روح المعاني ١٨٦/٥، المواقف ص٣١١، فواتح الرحموت ٤٠/١.

ثم لسائل أن يعترض على المصنف بأنه لما قرر فيما سبق(١) أن العبد لا فعل له أصلاً، وأنه مصدر فيما يفعله، أو صدوره عنه بالاتفاق ليس باختيار منه: كان اللائق بمذهبه التوقيف(٢)، وأن يجزم بأن اللغات توقيفية كما نقله عن الأشعري(٣)، فإن من تفاريع ما ذهب إليه امتناع كون اللغات اصطلاحية، ضرورة امتناع الاختيار فيما يصدر عن الناس، فكيف ذهل(٤) عن هذا(٥)؟!!

وبهذا القدر يتضح ما هو الحق في هذه المسألة، ولا حاجة إلى النظر فيما ذكروه من الأدلة، لأنها ذكرت قبل تنقيح الدعوى، وتعيين المعنى الذي وقع فيه النزاع، وبعد تنقيح ذلك المعنى، إما أن يرتفع النزاع بالكلية، أو يتبين بطلان قول من عدل عن الصواب بما ذكرنا.

ثم لما تزيف ما ذكروه في حد الكلمة والكلام، لم يكن بد من تحديدهما، بحيث لا يرد عليه تلك الأسئلة - فنقول -:

"كل لفظ مفيد معنى بالوضع، فإن حسن السكوت عليه بالاستقلال: كان كلاماً، وإلا كان: كلمة".

١- انظر مذهب الإمام فخر الدين الرازي في أفعال العباد في: الاربعين في أصول الدين ص٢٣٠، المعالم ص٧٨، المحصل ص١٩٤، المحصول ٣٨٧/٢.

٢- هذا المذهب ـ وهو التوقيف ـ اختاره المصنف في مسألة القياس في اللغات، وهذا الاعتراض وارد على اختياره هنا. انظر: المحصول ٤٥٩/٥.

٣- هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، المكنى بأبي الحسن، الاشعري، البصري، الفقيه، الاصولي، المتكلم، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٢٤هـ كان على المذهب المعتزلي ثم رجع عنه، له مصنفات كثيرة، منها: مقالات الإسلاميين، والرد على المجسمة، والفصول في الرد على الملحدين، وغيرها. له ترجمة في: طبقات الشافعية للسبكي ٣٤٧/٣، المنتظم ٣٣٢/٦، طبقات المفسرين للداودي ٣٩٠/١، طبقات الفقهاء ص١١٢.

٤- بداية لوحة ٢٠ـأ.

٥- أجاب الاصفهاني عن هذا السؤال: بأن الفرق بين كون الله ـ تعالى ـ فاعلاً وواضعاً، وبين كون البشر واضعاً واضح، مع القول بأن لا فعل للعبد، وذلك: لان الوضع إما أن يكون صادراً من الله ـ تعالى ـ، بحيث لا يكون لغيره فيه مدخلاً أصلاً، أو يكون صادراً من العبد بواسطة خلق الله ـ تعالى ـ القدرة والإرادة الباعثة له على الوضع فيه، والفرق بين المفهومين ظاهر جداً. انظر: الكاشف ص٥٥.

إن كان مفرداً مثل لام التعريف أو التمليك، أو كان تركيبه في أصل الاصطلاح: كتركيب "الفرس"، وتركيب "ضرب"، وتركيب "قد وهل".

وإن كان تركيبه في الاستعمال، مثل: "قد خرج"، "وهل زيد"، فهو تركيب ناقص، ليس بكلمة، بل هو مركب من الكلمات، ولا كلام، بل هو محتاج إلى متمم.

واحترزنا "بالإفادة بالوضع(١)": عن المهملات(٢)، فإنها تفيد معنى بالعقل، إذ يمكن الاستدلال(٣) بها على أن المتلفظ جهير(٤) الصوت، أو لسانه فصيح، أو(٥) ألكن(٦)، أو ألثغ(٧)، وعلى أن أعضاء صدره وحنجرته سليمة، أو مأقة(٨)، وعلى أنه إنسان تلفظ بها من وراء جدار.

واحترزنا بقولنا: "بالاستقلال" عما إذا سبقه استخبار أو استفهام، مثل: أن يسأل سائل: هل عندك زيد، فيقول - في الجواب -: "لا" أو "نعم"، يحسن السكوت عليه، مع أن "لا" أو "نعم" ليس بكلام، لأن حسن السكوت - هنا - إنما كان بتقدير ضم السؤال إليه، ولم يكن على الحرف بالاستقلال.

وعلى هذا لا يرد شيء مما ذكرنا من الأسئلة.

١- الوضع في اللغة: الجعل. وفي الاصطلاح: تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني. انظر: لسان العرب ٣٩٦/٨، المطول ص٣٤٩، المزهر ٣٨/١، التعريفات ص٢٥٢، الإبهاج ١٩٢/١، جمع الجوامع مع شرح المحلى وعليه حاشية البناني ٢٧٤/١.

٢- المهملات: جمع مهمل، وهو: الذي لم يفد معنى ولا حاجة إليه. انظر: الصاحبي ص٨٢، همع الهوامع ٣١/١، التمهيد لأبي الخطاب ٧٧/١، شرح الكوكب المنير ١١١/١، اللمع ص٧، نهاية السول ٢٤٣/١، شرح المحلى ٢٦٣/١.

٣- في المخطوطة "الاستقلال" وهو تحريف.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الأفصح "جهْوَريّ".

٥- في المخطوطة "أم" وهو تحريف.

٦- الكُنْ أي: بين اللُكنة بالضم، وهي: عجمة في اللسان وعي وثقل، وقيل الألكن: الذي لا يفصح بالعربية. انظر: مختار الصحاح ص٢٥١، المصباح المنير ٥٥٨/٢.

٧- ألثَغ أي: بين اللثغة بالضم، وهي: حبسة في اللسان تُصيِّر الراء غيناً والسين ثاء. وقيل: الألثغ الذي ثقل لسانه بالكلام. انظر: مختار الصحاح ص٢٤٧، المصباح المنير ٥٤٩/٢.

٨- المأقة بفتح الهمزة هي: شبه الفواق يأخذ الإنسان عند البكاء والنشيج، فكأنه نفس يقلعه من صدره، وفي الحديث: "ما لم تضمروا الإمآق" أي الغيظ والبكاء مما يلزمكم من الصدقة. انظر: مختار الصحاح ص٢٥٦.

قال - رحمه الله -:

«الرابع(١) في البحث عن الموضوع له...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا الكلام ليس يخلو(٣) عن اضطراب واستدراك وعدول عن الصواب، وذلك: لأن المعاني التي يدعى فيها أنها غير متناهية، فإما أن يعنى بها: أفراد المعاني، أو أشخاصها في التصور، فذلك لا شك في أنها غير متناهية، بل أفراد كل نوع كذلك، فإن أفراد السواد مثلاً لا ينحصر(٤)، إذ كلما تصور الإنسان فرداً (٥) من السواد كان - هناك - أفراد يمكنه التصور فزاد ذلك، وهذا يمتنع(٦) أن يقال: كل فرد من أفراد السواد الذي يمكن أن يتصور في الجملة قد وضع بإزائه لفظ، لأن وضع اللفظ بإزاء كل فرد على الخصوص يستدعي تصور ذلك الفرد على الخصوص، ولما امتنع ذلك في كل الأفراد: امتنع وضع اللفظ لكل الأفراد بالخصوص، وإذا امتنع أصل الوضع بالخصوص: امتنع على سبيل الاشتراك والانفراد جميعاً، لأن الوضع بالخصوص أعم من الوضع بالخصوص بالانفراد(٧) وبالاشتراك، وإذا امتنع الأعم امتنع الأخص ضرورة. ولا حاجة في بيان هذا إلى جميع ما تكلمه(٨) من المقدمات والتقسيمات، بل ما

١- أي: النظر الرابع من الباب الأول.

٢- انظر: المحصول ٣٦٥/١، وتمام كلامه: "... وفيه أبحاث أربعة: الأول: الاقرب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه، بل لا يجوز، لأن المعاني التي يمكن أن تعقل كل واحد منها غير متناهية، فلو وجب أن يكون لكل معنى لفظ لكان ذلك إما على الانفراد أو على الاشتراك. والأول باطل، لأنه يفضي إلى وجود ألفاظ غير متناهية. والثاني: باطل - أيضاً - لأن تلك الالفاظ المشتركة إما أن يوجد فيها ما وضع لمعان غير متناهية أو لا".

٣- في المخطوطة "يخلوا".

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "لا تنحصر".

٥- في المخطوطة "فرد" بالرفع وهو خلاف قواعد العربية.

٦- هكذا في المخطوطة، والأولى "يمتنع".

٧- هكذا في المخطوطة، ولعله "وبالانفراد".

٨- هكذا في المخطوطة، ولعلها "ما تكلفه".

ذكرنا في إبطال قسم واحد من تلك الأقسام يكفي في هذا المطلوب، فكان ما عداه مستدركاً. فأما إن عنى بالمعاني: أنواع المعاني فهي متناهية، فلا يتأتى فيها ما ذكر من الاحتجاج وأيضاً للسائل أن يقول للمؤلف: بأنك لما لم تجزم بأن الألفاظ توقيفية أو اصطلاحية، بل قد تبين أنه يلزمك الاعتراف بكونها توقيفية.

وإذا كان كذلك: فهب أن هذه المعاني غير متناهية بالقياس إلى تعقلاتنا، ويمتنع منا(١) تعقل الكل على التفصيل، لكن لا يمتنع ذلك في حق الله - تعالى -، بل كلها حاضرة واجبة الحضور في علمه على التفصيل، فلا يمتنع منه وضع اللفظ بإزاء كل واحد على التفصيل، فالذي اخترته وقررته - ها هنا - يخالف ما ذهبت إليه أولاً.

١- بداية لوحة ٦٠-ب.

قال - رحمه الله -:

«البحث الثاني - في أنه ليس الغرض من وضع اللغات أن يفاد(١) بالألفاظ المفردة معانيها...» إلى آخره(٢).

أقول:

أما ما ذكره من الغرض فلا ننكر أنه غرض في الجملة، لكن لا نسلم أن الغرض ليس إلا هو(٣)، بل إفادة المعاني المفردة - أيضاً - من جملة الغرض وما ذكره من الدور غير لازم؛ لأن الإنسان قد يتصور معنى مفرداً وينفهم بأن اللفظ الفلاني موضوع له، ثم إنه يغيب ذلك المعنى عنه بالكلية، فمن أراد أن يذكر(٤) ذلك المعنى، فطريقه أن يسمعه ذلك اللفظ، فإن بعد معرفة الوضع يصير كل واحد من اللفظ والمعنى مذكراً للآخر، ولا دور في هذا، وهذا يصلح أن يكون غرضاً، فيكون من جملة أغراض وضع الألفاظ لمعانيها.

١- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "تفاد".

٢- انظر: المحصول ٢٦٧/١، وتمام عبارته: "... والدليل عليه: أن إفادة الألفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات، المتوقف على العلم بتلك المسميات، فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الألفاظ المفردة لزم الدور. بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها: تمكين الإنسان من تَفَهّم ما يتركب من تلك المسميات، بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة.

٣- هكذا في المخطوطة، والأفصح أن يقال "إياه" لأنه خبر ليس.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "يذكره".

قال - رحمه الله -:

«البحث الثالث....» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يقول: قولكم: "ما وضعت للدلالة(٢) على الموجودات الخارجية"(٣).

إن أردت به: أنها ما وضعت لأن تدل على الموجودات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية: فهذا حق، لأن الألفاظ إنما تدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية.

وإن أردتم: أن الدلالة بها على الموجودات الخارجية ليست بمقصودة من وضع الألفاظ أصلاً، فذلك ظاهر البطلان، بل(٤) معظم المقصود ذلك، فإن القائل لغيره: قم، مقصوده إدخال القيام في الخارج لا في الذهن، وكذلك المخبر لغيره: جاء زيد، هو أن يخبره بمجيء زيد في الخارج لا في الذهن(٥).

١- انظر: المحصول ٣٦٩/١ وتتمة العبارة: "... في أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية..".

٢- في المخطوطة "الدلالة" والتصويب من المحصول.

٣- لم يذكر المصنف في المسألة إلا قولاً واحداً، بينما هناك أقوال أخرى ولتحرير محل النزاع وبيان الأقوال في المسألة أقول: اللفظ الدال على معنى إما أن يكون له وجود في الذهن فقط كالمعدوم، فهذا بالاتفاق لا وجود له في الخارج كبحر زئبق وإما أن يكون له وجودان وجود في الذهن بالإدراك ووجود في الخارج بالتحقيق كالإنسان، وهذا هو محل النزاع. وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي: وهو قول المصنف.

الثاني: أن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني: وهو قول ابن السبكي.

الثالث: أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بالذهني أو الخارجي: وهو قول السبكي. انظر تفاصيل المسألة في: المحصول ٣٦٩/١، الكاشف ص٨٤ تحقيق سعد إبراهيم، الإبهاج ١٩٤/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٢٦٦/١، نهاية السول ١٦/٢.

٤- من "وإن أردتم" إلى هنا لم يرد في متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٥- اعترف الأصفهاني بأن ظاهر لفظ المصنف في هذا الموضع يشعر بأن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية أصلاً، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية، حيث قال: هذا ظاهر لفظ المصنف، بل لفظه صريح في ذلك، وليس هذا على إطلاقه، بل الصواب أن يقال:=

وأما ما ذكر(١) فلا احتجاج فيه، وذلك: أنّا لما ظننا صخرة وسميناه به، ثم لما دنونا منه وظنناه حيواناً سميناه(٢)، إلى أن تيقنا أنه إنسان وسميناه به، دلت هذه المراتب وتبدلاتها على أن التسمية يراد بها الدلالة على الموجودات الخارجية وكذلك كانت التسمية(٣) تتبدل عند العلم بأن الموجود في الخارج غير ما هو في الظن، حتى حصل اليقين بالذي هو موجود في الخارج، فعند ذلك استقرت التسمية، وعلم(٤) أن التسمية الأولى والثانية كانت باطلة، لما لم تكن مطابقة للموجود الخارجي، وهذا دليل على ضد ما توخاه.

وأما في المركبات(٥) - فكذلك - فإن من أخبر عن شيء، ولم يكن المخبر عنه مطابقاً له في الوجود الخارجي، كان كذباً، وإن كان في ذهن السامع والقائل مطابقاً له لزعمهما ذلك.

فدل على أن العبرة للموجودات الخارجية لا للأحوال الذهنية، بل الأحوال الذهنية(٦) متوسطة لا محالة في الوضع والاستعمال جميعاً، فإن الواضع ما لم يستحضر المعنى في ذهنه لا يمكن تفهمه(٧) أن اللفظ قد وضع

=إنه إن أراد به أنها ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداء... إلخ وهو نحو ما قاله النقشواني ولعله أخذه عنه. وقد علق الشيخ طه جابر على ذلك بقوله: لعل مراد المصنف أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداء من غير توسط دلالتها على المعاني الذهنية. انظر: الكاشف ص٨٤، هامش المحصول ٢٧٠/١.

١- أي من الدليل على اختياره، ونص كلامه "أما في الألفاظ المفردة، فلأنا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكنا ظنناه طيراً سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به، فاختلاف الاسامي عند اختلاف الصور الذهنية، يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها. انظر: المحصول ٢٧٠/١.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "سميناه به".

٣- في المخطوطة "التلمية" ولعله سبق قلم.

٤- في المخطوطة "اعلم" وهو تصحيف.

٥- يشير إلى قول المصنف في المركبات: "قام زيد لا يفيد قيام زيد وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيد" انظر: المحصول ٢٧١/١.

٦- عبارة "بل الأحوال الذهنية" زيادة من عندنا اقتضاها السياق.

٧- هكذا في المخطوطة، والانسب "يفهم".

بإزائه، وكذلك في الاستعمال، فإن اللفظ إنما يدل على المعاني في الخارج بواسطة الدلالة على الأحوال الذهنية(١).

١ـ وقد ضعف الدليل الذي استدل به المصنف على مذهبه ـ أيضاً ـ الاصفهاني حيث قال: دليله فيه نظر وعبارته مشوشة فانظر: الكاشف ص٨٥ـ٨٦ تحقيق سعد إبراهيم. قلت: لقد أطال النقشواني النفس في بحث موضوع اللغات والصواب فيه: أن منها التوقيفي، ومنها الاصطلاحي، ومنها القياسي والله أعلم.

قال - رحمه الله -:

«البحث الرابع...» إلى آخره(١).

أقول:

هذا - أيضاً - فيه نظر، وذلك: لأنا إن قلنا: إن الواضع هو الله - تعالى -، وهو يعلم أن هذه المعاني الخفية مما يحتاج إليها خواص(٢) عباده لمعرفته، فيضع بإزائها ألفاظاً ويفهمهم ذلك بالإلهامات وإرسال الرسل وإنزال الكتب، ثم إن تلك الألفاظ تشتهر بين العامة والخاصة، مع أن تلك المعاني لا يعرفها إلا الخواص، ولذلك لم يطلع أكثر الناس على معاني الألفاظ في(٣) الكتاب(٤) كما يجب.

وكذلك إن قلنا: إن الواضع هو الناس، فإن الواضع العالم الحكيم الذي قد يفهم المعاني الخفية الدقيقة، ويعلم أن العلماء من الناس يحتاجون إلى التعبير عنها في مباحثاتهم، ويطلع بعض العلماء على وضعه للألفاظ بإزاء تلك المعاني، ثم إنه تشتهر تلك الألفاظ بين الكل، ولا يفهم معانيها غير العلماء، وهل أسماء الله - تعالى - وأسماء صفاته، وأسماء أحوال الآخرة والمعاد إلا من هذا القبيل، مع اشتهار تلك الألفاظ بين(٥) العامة والخاصة فكيف يمكن دعوى امتناع هذا القسم(٦)؟ فهذا ما أردنا أن ننبه عليه، وأما

١- انظر: المحصول ٢٧١/١، وتكملة عبارته: "...في أن اللفظ المشهور بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواص".

٢- في المخطوطة "أخواص" وهو تحريف.

٣- لفظة "في" إضافة من عندنا ليستقيم السياق.

٤- بداية لوحة ٣١ـأ.

٥- كلمة "بين" إضافة من المحقق وهي ضرورية لسلامة التركيب.

٦- بنحو هذا ضعف الأصفهاني دعوى المصنف ـ اللفظ المشهور لا يجوز وضعه لمعنى خفي ـ حيث قال ما ملخصه: الإنسان قد يدرك معاني خفية لطيفة ولا يجد لها لفظاً دالاً عليها، فيحتاج إلى وضع لفظ بإزائه لتفهيم الغير ذلك المعنى، سواء كان ذلك اللفظ من الألفاظ المشهورة المتداولة بين الناس أو لم يكن. وأسماء الله وأسماء صفاته من قبيل القسم الأول، لأن منها ألفاظاً مشهورة وبإزائها معان دقيقة غامضة لا يفهمها إلا الخواص من العلماء=

سائر ما في الباب فلا يناقش فيه.

=العارفين بالله ـ تعالى ـ وبما ذكرنا ـ يفهم معنى كلام المصنف وما فيه من الخلل. انظر: الكاشف ص٩٠، تحقيق سعد إبراهيم.

قال - رحمه الله -:

«الباب الثاني - في تقسيم الألفاظ....» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن ينظر في هذه التنبيهات(٢) على التفصيل.

أما الأول(٣) - فقوله: "أما الباقيتان فعقليتان"، فيقول: قد ثبت انقسام دلالة(٤) اللفظ إلى الوضعي، والعقلي وهو: دلالة اللفظ على جهارة الصوت وضدها، وسلامة الأعضاء، ومرضها، فإن تلك الدلالة عقلية محضة لا مدخل للوضع فيها، ولا فرق في هذه الدلالة بين الألفاظ المهملة والموضوعة.

وأما دلالة اللفظ على مسماه(٥) فهي وضعية محضة، فإنه لولا الوضع ما

١- انظر: المحصول ٢٩٩/١، وتتمة عبارته: "وهو من وجهين: التقسيم الأول اللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه. أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمى - من حيث هو كذلك -. أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمى - من حيث هو كذلك -. فالأول هو: المطابقة، والثاني: التضمن. والثالث: الالتزام". وانظر تعريف هذه الدلالات الثلاث والأمثلة عليها أيضاً في: التعريفات ص١٠٤، إيضاح المبهم ص٨، تحرير القواعد المنطقية ص٢٨، شرح السلم للأخضري ص١٠، أداب البحث والمناظرة ١٢/١، المبادىء المنطقية ص٥، المستصفى ٣٠/١، الإحكام ١٩/١، الإبهاج ٢٠٤/١، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٣٧/١، نهاية السول ٣١/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٢٠/١، شرح تنقيح الفصول ص٢٣، النفائس ١٣١/١ـب.

٢- في المخطوطة "التشبيهات"، والتصويب من المحصول.

٣- أي التنبيه الأول. وأول كلامه: "الدلالة الوضعية هي: دلالة المطابقة، وأما... وبقية كلامه: لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو: التضمن، وإن كان خارجاً فهو: الالتزام".

٤- الدلالة مصدر قولهم: دل يدل دلالة، وهي في اللغة: الإرشاد. وفي الاصطلاح: ما يلزم من فهم شيء فهم شيء آخر. والشيء الأول: هو الدال. والشيء الآخر هو: المدلول. ودلالة اللفظ: إما عقلية: كدلالة الصوت على حياة صاحبه. وإما طبيعة: كدلالة "أح أح" على وجع الصدر. وإما وضعية وهي: كون اللفظ بحيث إذا أطلق أو تخيل فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وقيل: هي فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه. انظر: اللسان ٢٤٩/١١، المصباح المنير ١٩٩/١، التعريفات ص١٠٤، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٨٤/٢، العدة ١٣٢/١، شرح الكوكب المنير ١٣٦/١، التحرير مع شرحيه: التقرير والتحبير ٩٩/١ وتيسير التحرير ٧٩/١، شرح الأصفهاني لمنهاج الوصول ١٧٨/١، نهاية السول ٣١/٢.

٥- التي هي دلالة المطابقة.

حصل دلالة أصلاً.

وأما التضمن والالتزام فهما - أيضاً - معلقان بالوضع، بمعنى: أنه لولا الوضع بإزاء المسمى: لما دل اللفظ بالتضمن والالتزام أصلاً، غير(١) اللفظ لم يوضع للجزء ولا للازم، وإنما حصلت هذه الدلالة على سبيل انتقال الذهن من المسمى إليهما.

فإن قيل - في هاتين الدلالتين -: إنهما وضعيتان، كان ذلك جائزاً، ولم يكن بعيداً، ولو اصطلح على أنهما عقليتان، كان ذلك(٢) - أيضاً -، لكن بعد أن تعلم هذه الفروق(٣).

وأما التنبيه الثاني: فعبارته(٤) في الاحتراز عن اللفظ المشترك بين الجزء(٥) والكل(٦) تحتمل - أيضاً - معنيين: أحدهما حق، والآخر باطل، وهو

١ـ لعل "أن" قبل "اللفظ" ساقطة.

٢ـ لعل "جائزاً" بعد "ذلك" ساقطة.

٣ـ كأن النقشواني يريد أن يقول: إن النزاع بين القائلين: بأن دلالة التضمن ودلالة الالتزام عقليتان، وبين القائلين: بأنهما وضعيتان، نزاع لفظي. وبيان ذلك: أن من نظر إلى أن اللفظ لم يوضع للجزء ولا للازم، بل حصلت هذه الدلالة عن طريق انتقال الذهن من المسمى إلى لازمه أو جزئه، قال: إنهما عقليتان. ومن نظر إلى أنه لولا الوضع بإزاء المسمى لما دل اللفظ بالتضمن والالتزام أصلاً، قال: إنهما وضعيتان.

ولإتمام الفائدة أقول باختصار: إن دلالة المطابقة وضعية بلا خلاف بين أهل العلم، وأما دلالة التضمن ودلالة الالتزام ففيهما ثلاثة مذاهب: الأول أنهما وضعيتان: وهو مذهب عامة المناطقة. الثاني: أنهما عقليتان: وهو مذهب عامة البيانيين واختاره الفخر الرازي. الثالث: أن دلالة التضمن وضعيه، ودلالة الالتزام عقلية: وهو مذهب جماهير الأصوليين. انظر: آداب البحث والمناظرة ١٤/١، حاشية الباجوري على السلم ص٣٦، النفائس ١٢٢/١ـأ، الكاشف ص١٥٥ تحقيق سعد إبراهيم.

٤ـ نص عبارته: "إنما قلنا ـ في التضمن ـ: إنه دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث هو كذلك: احترازاً عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة على سبيل الاشتراك، وكذلك القول في الالتزام. انظر: المحصول ٣٠/١.

٥ـ الجزء هو: ما يتركب منه ومن غيره "كل"، مثل: الجذع والأغصان للشجرة، فكل منهما جزء والشجرة "كل". انظر: التعريفات ص٧٥، آداب البحث والمناظرة ٢٣/١.

٦ـ الكل هو: ما تركب من جزأين فصاعداً، نحو: الحصير تركب من جزأين السمار والخيط، وأيضاً البيت تركب من أجزاء: الأسس والجدار والسقف. انظر: إيضاح المبهم ص٨، شرح الأخضري =

متهم بينهما، وذلك: لأنه يجوز أن يزعم في اللفظ المشترك بين الكل والجزء أنه لا دلالة - هناك - بالتضمن أصلاً، بل اللفظ يدل على كل واحد منهما بالمطابقة والوضع، فتمتنع الدلالة بالتضمن، لأن الدلالة(١) التضمنية تابعة وعقلية على ما قال، فإذا انفهم المعنى بالمطابقة التي هي أصلية ووضعية، فامتنع(٢) أن تحصل دلالة أخرى بالتبعية والعقل، لأن المنفهم مرة لا يفهم مرة أخرى(٣)، ولأن اللازم(٤) - ها هنا - انفهم مع الملزوم(٥) لا تقدم أحدهما(٦) على الآخر، فيمتنع أن يقال: انتقل الذهن من المسمى إلى اللازم الداخل أو الخارج.

وإذا كان كذلك: كان شرط حصول دلالة التضمن والالتزام: عدم اشتراك اللفظ بين المسمى وجزئه، وكذلك بين المسمى ولازمه، وكان مراده بهذه العبارة والاحتراز أن ينبه على هذا المعنى، وهذا حق، وقد يجوز أن يكون مقصوده من هذه العبارة غير هذا، بل يزعم أن اللفظ المشترك بين الجزء والكل له دلالتان على الجزء: إحدى الدلالتين بالمطابقة، لأنه موضوع بإزائه، والدلالة الأخرى بالتضمن، لأنه جزء المسمى.

وهو ذكر هذه العبارة ليميز إحدى الدلالتين عن الأخرى، وذلك باطل، لما بينا أن الدلالة التضمنية التابعة يمتنع حصولها في هذه الصورة. وإذا ثبت الاحتمال بين هذين المحملين(٧) لم يخلص كلامه ولا حصل فائده. بل كلامه في سائر كتبه(٨) يشعر بأنه يريد بهذا الاحتراز المحمل الثاني، لأن ذكره(٩): "أن

=الأخضري للسلم ص٣٦، تسهيل المنطق ص١٦.

١ـ في المخطوطة "دلالة" وما أثبتناه أنسب للسياق.

٢ـ هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "امتنع".

٣ـ وذلك: لأن الفهم بعد الفهم تحصيل الحاصل.

٤ـ اللازم هو: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو إما لازم مبين أو لازم غير مبين أو لازم ماهية أو لازم وجود. انظر: التعريفات ص١٩٠، شرح السلم للأخضري ص١١.

٥ـ الملزوم هو: ما يقتضي وجوده وجود شيء آخر. انظر: التعريفات ص٢٢٩.

٦ـ هكذا في المخطوطة، والأنسب "لأحدهما".

٧ـ بداية لوحة ٢١ـب.

٨ـ انظر: المنتخب ١/١٠ـأ، المعالم الأصولية ٢ـب.

٩ـ هكذا في المخطوطة، والأنسب "لأنه ذكر".

شرط دلالة التضمن: حصول التركيب في المسمى، وشرط دلالة الالتزام: اللزوم(١) الذهني"، ولم يتعرض لشرط آخر أصلاً، فدل على أن عدم اشتراك اللفظ ليس شرطاً عنده، وهذا في كتابه المسمى بالملخص(٢).

وكذا قال: "إن دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة أصلاً، ولو اعتقد أن اللفظ المشترك بين المسمى ولازمه لا يدل دلالة الالتزام، لما أطلق ذلك فثبت أن كلامه متردد بين محملين: أحدهما باطل، والآخر حق، ولم يذكر ما يميز أحدهما عن الآخر(٣).

وأما التنبيه الثالث - قوله(٤): "دلالة الالتزام لا يعتبر فيها(٥) اللزوم الخارجي (٦)" حق، لكن المثال المذكور بالجوهر والعرض غير مطابق، والاحتجاج الذي ذكره مستقيم، وذلك: لأن الجوهر والعرض كما حصل بينهما الملازمة (٧) الخارجية فبينهما لزوم ذهني - أيضاً - للتقابل الذي بينهما في

١- اللزوم الذهني هو: كونه بحيث يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره فيه، ويلزم من ذلك انتقال الذهن: كالبصر للعمى. انظر: التعريفات ص٢٣٠.

٢- كتاب الملخص في الحكمة والمنطق للفخر الرازي شرحه القزويني واختصره اللبودي. انظركشف الظنون ١٨٩/٢.

٣- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى في النفائس ١/١٢٤ـب، ١٢٥ـأ، ثم تعقبه بقوله: "جوابه: أن الشيء قد يفهم وينسب فهمه إلى جهتين، ولا يلزم تحصيل الحاصل، وها هنا معلومان ودليلان، لأن كونه جزء غير كونه كلا للمسمى، وإذا تغايرت المفهومات كانت معلومات استفيدت من نسبتين للفظ فينسب إلى اللفظ بكونه جزء مسماه وينسب إليه نسبة أخرى بأنه كمال مسماه ولا محالة في شيء من هذا كله.

٤- انظر: المحصول ٣٠/١ وتمام كلامه: "... لأن الجوهر والعرض متلازمان. ولا يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر. والضدان متنافيان وقد يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر: كقوله تعالى ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهراً، ثم هذا اللزوم شرط لا موجب".

٥- في المخطوطة "فيه"، والتعديل من المحصول.

٦- اللزوم الخارجي هو: كونه بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن منه إليه: كالزوجية للاثنين. انظر: التذهيب على شرح التهذيب ص٩٦، التعريفات ص٢٩.

٧- الملازمة في اللغة: الثبوت والدوام من لزم الشيء إذا ثبت ودام ويقال: لازمته ملازمة أي تعلقت به. وفي الاصطلاح: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء. واللزوم والتلازم بمعناه. انظر:

التقسيم، حيث قسم الموجود إلى: جوهر وعرض، والمتقابلان يتلازمان ذهناً: كالضدين(١) والنقيضين(٢)، وما كان كذلك لا يصلح مثالاً.

وقوله: "لا يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر".

صحيح، لكن ما الذي يلزم عند هذا، فإنه ليس كلما كان لازماً للشيء لزوماً ذهنياً أو خارجياً، أو كان لفظ أحدهما دالاً على الآخر بطريق الالتزام: جاز استعمال لفظ أحدهما في الآخر.

ألا ترى أن الزوجية تلزم الاربعة لزوماً ذهنياً، ولفظ الاربعة يدل على الزوجية بالالتزام، ومع ذلك لا يطلق لفظ الأربعة ويراد به الزوجية، وذلك: لان اللزوم الذهني قد يكون شرطاً لجنس الاستعمال، لا أنه يكون موجباً يوجد حيث وجد!!

وعلى هذا جاز أن يكون القدر الذي بين الجوهر والعرض من اللزوم كافياً في اشتراط دلالة الالتزام، وتحصل دلالة الالتزام عند استعمال أحد اللفظين في الآخر، فلا احتجاج فيما ذكره(٣).

= التعريفات ص٢٩.

١- الضدان هما: صفتان وجوديتان لا يجتمعان ولكن يرتفعان: كالسواد والبياض. انظر: التعريفات ص١٣٧، شرح الكوكب المنير ٦٨/١.

٢- النقيضان هما: أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ولا يرتفعان: كالوجود والعدم. انظر: آداب البحث والمناظرة ٣٦/١، تسهيل المنطق ص٢٢.

٣- أشار الأصفهاني إلى كلام النقشواني هذا بقوله: "وبعضهم - يعني النقشواني - منع دلالة الجوهر والعرض التزاماً لما بينهما من التقابل... ثم قال: وهو منع ضعيف. انظر: الكاشف ص١٦٨-١٦٩ تحقيق سعد إبراهيم.

ثم قوله(١): "هذا اللزوم شرط لا موجب"(٢).

إن أراد به ما ذكرنا من المعنى فقد ناقض الاحتجاج، وإن أراد به معنى آخر، فهو مجمل ليس ندري معناه.

١- كلمة "قوله" إضافة من المحقق.

٢- انظر عبارته في المحصول ٣٠١/١.

قال - رحمه الله -:

«ولنرجع إلى التقسيم - فنقول: اللفظ الدال بالمطابقة....» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش في هذا من وجوه:

أولها: أنه سبق منه أن مساعدة أهل النحو في مثل هذه الابحاث أولى وها هنا خالفهم حيث عد أبكم، ومثله بعلبك(٢) من المفردات.

وثانيها: استفسار دلالة الجزء، فإنه إن أراد بدلالة الجزء على معنى: أن السامع يخطر بباله معنى عند سماع اللفظ، فلا شك أن من سمع لفظ "أبكم" و "أخرس" يخطر بباله معنى "الأب" و "الأخ"، فهو دال على شيء في الجملة.

وإن أراد بالدلالة: أن السامع يعلم أنه مراد المتكلم، فهذا في مثل "عبد الله"، بل كل مركب يصلح أن(٣) يكون نعتاً ويصلح أن يكون علماً يشكل، لأن السامع لا يدري مراد المتكلم ماذا؟ إلا بقرائن أخرى، فتخرج هذه الألفاظ عن كونها مركبة ومفردة.

وإن أراد بالدلالة: إرادة المتكلم فإن ذلك - أيضاً - لا ينضبط به

١- انظر: المحصول ٣٠١/١ وتكملة عبارته: "... إما أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء - حين هو جزؤه - وهو: المفرد كالابكم. وإما أن يدل كل واحد من أجزائه على شيء - حين هو جزؤه - وهو: المركب. وإما أن يدل أحد جزئيه دون الآخر وهو غير واقع. لأنه ضم مهمل إلى مستعمل وهو غير مفيد" انظر في تعريف المفرد والمركب عند النحاة وعند المناطقة والأصوليين: شرح ابن عقيل ١٤/١، ١٦، الشفاء لابن سينا ٢٤/١، شرح السلم للأخضري ص١٣، ١٤، المبادي المنطقية ص٥٦، آداب البحث والمناظرة ١٥/١، تسهيل المنطق ص١٢، معيار العلم ص٤٣، تجديد علم المنطق ص٣٠، التعريفات ص٢١٠. الاحكام ٢٠/١، منهاج الوصول بشرح الاصفهاني ١٧٨/١، الإبهاج ٢٠٨/١، نهاية السول ٤٠/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ١١٧/١، شرح الكوكب المنير ١٠٨/١-١٠٩.

٢- بعلبك بالفتح ثم السكون: مدينة قديمة بالشام فيها أبنية عجيبة وآثار عظيمة. انظر: مراصد الاطلاع ٢٠٧/١، معجم ما استعجم ٢٦٠/١.

٣- "أن" زيادة من عمل المحقق.

التقسيم، فإن المتكلم لو أراد بأن من الإنسان معنى، بحيث أن يكون قولنا: إنسان مركباً لا مفرداً، وهكذا في أكثر الألفاظ(١).

وثالثها: حكمه(٢) على القسم الثالث بأنه غير واقع، لأنه ضم مهمل إلى مستعمل، فإن هذا غير لازم، لأنه لا يلزم من كون اللفظ غير دال في حالة أن يكون مهملاً، وكونه غير واقع لا يوجب - أيضاً - إطراحه إذا كان مندرجاً في القسمة العقلية، بل الباحث عن مثل هذا لا يعتبر جميع الأقسام وينظر في كل قسم سواء وقع ذلك أو لم يقع.

وأيضاً إذا كان أحد جزئيه مهملاً لا يصدق على المجموع أنه لفظ دال بالمطابقة، فلا يندرج في أقسام اللفظ الدال بالمطابقة، لأن مورد التقسيم لابد وأن يكون مشتركاً. وعلى هذا فلا يصح هذا التقسيم(٣).

وأيضاً فإن قولنا(٤) - في أول التقسيم -: "اللفظ الدال بالمطابقة" موهم بأن اللفظ الدال على أقسام، منها: لفظ دال بالمطابقة، ومنها: لفظ دال بالتضمن أو الالتزام فإنه يدل بالمطابقة.

فتقييد اللفظ الدال "بالمطابقة" لا فائدة فيه، مع أنه موهم لما ذكرنا من الغلط.

١- هكذا ورد النص في المخطوطة وهو مشوش غير مفهم، ولعل الأولى أن يقال: فإن المتكلم لو أراد معنى من لفظ "الإنسان" بحيث يكون قولنا: "إنسان" مركباً لا مفرداً لاستحال ذلك، وهكذا في أكثر الألفاظ.

٢- بداية لوحة ٣٢ـأ.

٣- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا، ثم علق عليه بأنه ركيك لا يستحق الجواب. انظر: الكاشف ص١٧٩ تحقيق سعد إبراهيم.

٤- هذه المقولة للإمام المصنف، فكان الأنسب "قوله".

قال - رحمه الله -:

«أما المفرد فيمكن تقسيمه.....» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش في هذا من وجوه:

أولها: أن تخصيصه بالمفرد بهذا التقسيم، مع قوله: "إن منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فهو: الجزئي، وإن لم يمنع فهو: الكلي". يشعر بحصر الجزئي في المفرد الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة، وحصر الكلي في اللفظ المفرد الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة.

وليس كذلك، بل - هنا - ألفاظ مركبة هي: جزئية وكلية، وليس يختص ذلك بالمفردات، فإن قولنا: "هذا الإنسان، وهذه الشمس"، جزئي. وهو مركب، وقولنا: "الشمس مضيئة، والإنسان العالم" مركب وهو كلي. فلا اختصاص لكون اللفظ جزئياً وكلياً بالمفرد.

فتقسيم اللفظ إليهما(٢) يستوفى الأقسام بأسرها، ولا يشعر بما ذكرنا، فكان أولى(٣).

والوجه الثاني- على قوله(٤): "إما أن تكون تمام الماهية وهو: المقول في جواب ما هو؟".

فإنا نستفسر أولاً عن الماهية ماذا يريد بها؟

١ـ تمام الكلام: "... على ثلاثة أوجه. الأول: أن المفرد ـ إما أن يمنع نفس تصور معناه من الشِّركة وهو: الجزئي، أو لا يمنع وهو: الكلي" انظر المحصول ٣٠٢/١. وانظر تعريف الجزئي والكلي أيضاً في: التعريفات ص٧٥و ١٨٦، التذهيب على شرح التهذيب ص١٢٧و ١٢٩، ضوابط المعرفة ص٣٤، شرح السلم للأخضري ص١٥ـ١٦، آداب البحث والمناظرة ١٦/١.

٢ـ في المخطوطة "إليها"، والضمير عائد إلى الجزئي والمركب.

٣ـ مراده: أن تقسيم مطلق اللفظ إليهما أولى من تقسيم اللفظ المفرد ليشمل المركب.

٤ـ انظر: المحصول ٣٠٢/١ ونص عبارته: "الماهية الكلية، إما أن تكون تمام الماهية، أو جزئها، أو خارجاً عنها. والأول هو: المقول في جواب ما هو؟". وانظر كذلك تعريف الماهية في: التعريفات ص١٩٥، المواقف ص٩٥، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦/١، شرح تنقيح الفصول ص٢٤.

فإن أراد بها: الماهية(١) النوعية الحقيقية التي لا تميز الأفراد الداخلة تحتها إلا بالشخص والتعين، فلا يصح تقسيمه الذي ذكره عقيب هذا(٢)، فإنه قسم هذه الماهية: إلى ما يكون المخالفة بين الأمور التي تحتها بالتعين فقط، وإلى ما يكون بشيء من الذاتيات، والماهية النوعية الحقيقية يمنع فيها ذلك.

وإن أراد بقوله: "تمام الماهية": أي مفهوم كان فلا يصح هذه التقاسيم أصلاً، إذ كل مفهوم فله تمام الماهية، فكيف(٣) جعل البعض قسيماً للبعض بهذا الاعتبار؟ فثبت أن هذا التقسيم غير(٤) مضبوط(٥).

وأيضاً فقوله: "هو المقول في جواب ما هو؟" مشعر بحصر المقول في جواب ما هو؟ في تمام الماهية، وليس كذلك، لأن تمام الماهية الكلية النوعية كما هي مقولة في جواب ما هو؟ كذلك الماهية الجنسية(٦) مقولة في جواب ما هو؟ بل كل جنس في أي رتبة كان، فإنه مقول في جواب ما هو؟ في الجملة.

والوجه الثالث - على قوله(٧): "والثاني هو الذاتي"(٨).

فإن هذا - أيضاً - مشعر بأن الذاتي ينحصر فيما يكون داخلاً في الماهية، ولا تكون الماهية ذاتية، وليس كذلك، لأن الماهية الكلية النوعية ذاتية للشخص ملتئم منها ومن المشخصات، ونسبة الماهية إلى الشخص، كنسبة

١- الماهية النوعية هي: التي تكون في أفرادها على السوية. انظر: التعريفات ص١٩٥.

٢- انظر: المحصول ٣٠٢/١-٣٠٣.

٣- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت هكذا: "فكيف يجعل البعض تماماً والبعض ليس تماماً" انظر: النفائس ١٣١/١-أ.

٤- في المخطوطة "وغير" ووجود الواو مفسدة للمعنى ولذلك حذفناها.

٥- نقل القرافي كلام النقشواني هذا، ثم قال - في الجواب عنه -: "نختار القسم الثاني، فإن الشيء قد يكون تماماً بالنسبة إلى ذاته، وجزء بالنسبة إلى غيره". انظر: النفائس ١٣١/١-أ.

٦- الماهية الجنسية هي: التي لا تكون في أفرادها على السوية. انظر: التعريفات ص١٩٦.

٧- انظر: المحصول ٣٠٢/١.

٨- الذاتي هو: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه: كالجسمية للفرسية، واللونية للسواد. ويقابله اللازم وهو: ما لا يفارق الذاتي، لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه: كالظل للفرس عند طلوع الشمس، والأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل. انظر: روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٩/١، المستصفى ١٣/١، العضد ٧٢/١.

الجنس إلى النوع في هذا المعنى.

والوجه الرابع - على قوله(١): "وأما الذاتي فإما أن يكون تمام الجزء المشترك وهو: الجنس(٢)، أو تمام(٣) الجزء المميز وهو: الفصل(٤)".

وهذا: لأن الجزئية والجنسية يمتنع اجتماعهما في شيء واحد، لأن كل جنس محمول على النوع(٥)، وما كان جزء الشيء يمتنع حمله عليه، لا يقال للعشرة: إنها في الخارج خمسة، ولا للبيت إنه سقف، بل الجنس يكون جزء الحد، أما المحدود في الخارج فلا، بل هو عين المحدود في الخارج، وهذا نعرفه من إحكام الصناعة وغيرها علم الوجود(٦).

والوجه الخامس: هو أن التقسيم إلى الجنس والفصل، والحكم بأن تمام القدر المشترك هو: الجنس، وتمام المميز هو: الفصل، فيه نظر، وذلك: لأن الماهية الواحدة قد تشارك ماهيتين مختلفتين وتمتاز عن كل واحد منهما بما شاركت به الأخرى، وهو: كالإنسان إذا جعل عبارة عن النفس والبدن، فإنه

١- انظر: المحصول ٣٠٤/١.

٢- الجنس في اللغة: الضرب من كل شيء، وفي الاصطلاح: المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو؟ وينقسم إلى جنس قريب وجنس بعيد، والجنس القريب هو: القدر المشترك بين الأنواع: كالحيوان مشترك بين الإنسان والفرس. والجنس البعيد هو: ما ليس تمام القدر المشترك كالجوهر ويسمى بجنس الاجناس وبالجنس العالي. وقسم ابن قدامة الجنس إلى عام لا أعم منه، وإلى خاص لا أخص منه والاول كالجوهر والثاني كالحيوان. انظر: المصباح المنير ١١١/١، إيضاح المبهم ص٦، أداب البحث والمناظرة ٣٣/١-٣٤، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٣٢/١.

٣- بداية لوحة ٢٢-ب.

٤- الفصل في اللغة: المنع والقطع، وفي الاصطلاح: ما يفصل الشيء عن غيره ويميزه به. كالإحساس في الحيوان. انظر: مختار الصحاح ص٢١١، الاخضري على السلم ص٢٠، أداب البحث ٣٠/١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٣٤/١.

٥- النوع: هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقائق في جواب ماهو؟ كالإنسان. انظر: شرح السلم للأخضري ص١٨،تسهيل المنطق ص٣٠، المنطق في شكله العربي ٢٩/١.

٦- نقل القرافي كلام النقشواني، ثم أجاب عنه: بأن الجزء أعم مما يحمل، فإن كان الاتحاد خارجياً امتنع حمله، وإن كان الاتحاد في الخارج والتعدد في الذهن صح حمله. انظر: النفائس ١٣١/١-أ.

يشارك الفرس في أنه حيوان مايت، ويمتاز عنه بأنه ناطق، ويشارك الملك بأنه ناطق، ويمتاز عنه بأنه حيوان مايت.

فعلى هذا تمام المشترك بينه وبين غيره مطلقاً هو هذا المجموع، وهذا المجموع يمتنع أن يكون جنساً، وهذا يشوش هذا التقسيم بالكلية، بل لابد من تقييد الغير الذي يشاركه بغير "معين"، حتى يندفع هذا، وأما على إطلاقه فلا يصح.

قال - رحمه الله -:

«التقسيم الثاني للفظ......» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش - ها هنا - أيضا فيقول:

ما المراد باستقلال المعنى بالمعلومية؟ إن كان المراد به: حصول الفائدة بتمامها كما يحصل من الكلام التام، فذلك لا يحصل من الأسماء والأفعال أيضاً. وإن كان المراد منه: أنه يفهم معنى ما، فالحرف - أيضاً - يفهم منه، فإن قولنا: "لا" يفهم منه السلب والنفي، وهل "يفهم السؤال، فأي فرق بين "لا"، وبين "الذي"، و "من"، و "إنسان" في أنه يفيد كل واحد معنى في الجملة؟!!

وكيف يقال: إن الحرف لا يفيد معنى بالاستقلال؟ وله دلالة المطابقة، لأنه لفظ موضوع، وكل لفظ موضوع فله دلالة المطابقة، وكل ما يدل بالمطابقة، فله معنى مفهوم في نفسه، فبهذا التقسيم لا ينكشف الفرق بين هذه الألفاظ.

والوجه الثاني من المناقشة: أن يقول: مالمراد بدلالة اللفظ على الزمان المعين لمعناه؟ إن أراد به: أن اللفظ يدل على معنى في الجملة، وعلى الزمان المعين الذي يحصل فيه ذلك المعنى، فالاصطباح(٢) والاغتباق(٣)، والمتقدم والماضي كذلك وهي أسماء الأفعال.

وإن أراد به: أن اللفظ يدل على معنى بالمطابقة، ومع ذلك يدل على

١- تكملة النص: "..... وهو: إما أن يكون معناه مستقلاً بالمعلومية، أو لا يكون، والثاني هو: الحرف، والأول: إما أن يكون اللفظ الدال عليه دالاً على الزمان المعين لمعناه وهو: الفعل، أو لا يدل وهو: الاسم. انظر: المحصول ٣٠٧/١، وانظر كذلك تعريف الحرف والفعل والاسم عند النحاة والأصوليين في: الكافية ٧/١، الإيضاح شرح المفصل ٦٠/١، شرح الجمل ٨٨/١، الشفاء، ١٧/٣، شذرات الذهب ص١٤، الخضري على ابن عقيل ١٧/١، جامع العلوم ٢٩/١، التعريفات ص١٩، ٥٨، ٩٠، همع الهوامع ٦/١-٧، الصاحبي ص٨٢-٨٦، الإحكام ٣١/١، ٨٣-٨٥، الكاشف ص٢٠٨ تحقيق سعد إبراهيم، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٢٠/١، ١٨٥، نهاية السول ٤١/١، العدة ١٨٦/١، التمهيد ٧٠/١، شرح الكوكب المنير ١١٠/١-١١٣.

٢- الاصطباح هو: الشرب بالغداة. انظر: الصحاح ٣٨٠/١.

٣- الاغتباق هو: الشرب بالعشي. انظر: اللسان ٢٨١/١٠، تاج العروس ٣١/٧.

زمان معين يحصل فيه تمام معناه، فذلك محال، والفعل ليس كذلك، وذلك: لأن الفعل يدل على مجموع الضرب مثلاً، والزمان الذي حصل فيه الضرب بالمطابقة، ولا دلالة على زمان آخر معين يحصل فيه هذا المجموع، ويمتنع ذلك: لأن كل زمان نفرض(١) أنه يدل عليه اللفظ يكون جزء من المعنى الذي يدل عليه اللفظ بالمطابقة.

فثبت بأن هذا التحديد دائر بين أن يكون ممتنعاً، وبين أن يكون موجوداً في بعض الأسماء، وعلى التقديرين لا يصح(٢).

١ـ بداية لوحة ٢٣ـ أ.

٢ـ وقد اعترض على تعريف الحرف المذكور ـ أيضاً ـ ابن عصفور والقرافي. فانظر: شرح جمل الزجاج ٩٤/١، النفائس ١٣٢/١ـب، ١٣٣ـ أ.

قال - رحمه الله -:

«التقسيم الثالث للفظ المفرد .....» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "فهو العلم(٢)" يرد عليه الإشكال من وجهين:

أحدهما: أن المضمرات(٣) كلها يصدق فيها نفس تصور معناه يمنع من الشركة، وليست أعلاماً، مثل: أنا، وأنت" وسائر أنواع المضمر.

وثانيها: أن الأعلام التي نعرف كلها أسامي مشتركة، فإن "محمداً" مثلاً قد وضع لأشخاص لا يحصون كثيرة(٤)، وفي كل واحد - هو بيحث - يمنع نفس تصور معناه من الشركة.

وإذا كان "العَلَم" من الأسماء المشتركة، فيكون معدوداً من القسم الرابع في هذا التقسيم، فكيف يعد من القسم الذي يتحد فيه اللفظ والمعنى.

وسائر ما في هذا الباب لا يناقش فيه .

أما من الباب الثالث(٥).

١- انظر: المحصول ٣١١/١ وتمام كلامه: "..... وهو: إما أن يكون اللفظ والمعنى واحداً، أو يتكثران، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، أو بالعكس: أما القسم الأول: فالمسمى إن كان نفس تصوره مانعاً من الشركة ومظهراً فهو: العلم".

٢- العلم في اللغة لفظ مشترك بين عدة معان منها: الجبل ومنها الراية، ومنها العلامة. وفي اصطلاح النحاة: الاسم الذي يعين مسماه مطلقاً. انظر: التعريفات ص٨٣، المفصل ٢٧/١، شرح ابن عقيل ١١٨/١، تسهيل الفوائد ص٣٠، شرح الكوكب المنير ١٤٦/١.

٣- المضمر هو: ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً، والفرق بينه وبين العلم: أن المضمر يعين مسماه بقيد التكلم أو الخطاب أو الغيبة، أما العلم فإنه يعين مسماه مطلق بلا قيد. وفرق المصنف بين المضمرات والعلم بقوله: الاسم الجزئي إن كان مضمراً فهو: المضمرات، وإن كان مظهراً فهو: العلم. انظر التعريفات ص١١٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٣، شرح ابن عقيل ١١٨/١، المحصول ٣٠٨/١.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "كثرة".

٥- ذكر في المحصول: أن الباب الثالث في الأسماء المشتقة، وأن الكلام فيه يتعلق في ماهية الاسم المشتق، وفي أحكامه، وقد ذكر في أحكامه أربع مسائل، والنقاش - هنا - يتعلق بالمسألة الأولى منها. انظر: المحصول ٣٢٥/١.

قال - رحمه الله -:

«المسألة(١) الأولى: صدق المشتق(٢) لا ينفك عن صدق المشتق منه» إلى آخره(٣).

أقول:

إن الأصحاب خلطوا - في هذه المسألة - في كتبهم الكلامية البحث العقلي الكلامي بالبحث اللفظي اللغوي والعرفي، ثم أوردوا ذلك في أصول الفقه - أيضاً -، والعالم الفطن إذا تأمل ذلك لم يجدهم حصلوا على فائدة، ولا وصلوا إلى غور المسألة، ولابد من كشف الغطاء عن هذا، وذلك إنما ينكشف بتقديم بحثين: أحدهما عقلي كلامي، والآخر لفظ لغوي أو عرفي.

أما الأول: فهو البحث عن صفات الله تعالى وتقدس شأنه، فإن البراهين العقلية دلت على أن الله - تعالى - حي، عالم، قادر، مريد، وأن هذه المفهومات المتعددة المتخالفة في الذهن لابد وأن تكون متحدة في الخارج، والمرجع لجميعها إلى(٤) الذات ولا امتناع في ذلك، كما حكم على السواد مثلاً بأنه موجود واحد في الخارج لا تكثير فيه أصلاً، مع أنه في الذهن يتكثر وينقسم إلى مفهومات متعددة متخالفة، فإنه عرض وكيف(٥)، وهو: الجنس البعيد، ولون

١- عبارة "المسألة الأولى" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢- المشتق في اللغة: مأخوذ من اشتقاق الحرف من الحرف أي: أخذه منه. وفي الاصطلاح: الكلمة المأخوذة من أخرى مع تناسب بينهما في المعنى وتغيير في اللفظ. انظر: مختار الصحاح ص١٤٤، شذا العرف ص٤٤، المزهر ٣٤٦/١، التعريفات ص٢٧، المحصول ٣٢٥/١، منهاج الوصول بشرح الأسنوي ٦٧/١، شرح الكوكب المنير ٢١٠/١.

٣- تتمة المسألة: "... خلافاً لأبي علي وأبي هاشم، فإن العالم، والقادر، والحي، أسماء مشتقة من العلم، والقدرة، والحياة. انظر: المحصول ٣٢٧/١، وانظر المسألة بتوسع في: الأحكام ٧٤/١، المنهاج بشرح الأسنوي ٧٢/٢، الكاشف ص٢٧٩، تحقيق سعد إبراهيم، الإبهاج ٢٢٩/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى وحاشية البناني عليه ٢٨٣/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٨١/١، شرح تنقيح الفصول ص٤٨، شرح الكوكب المنير ٢١٩/١، فواتح الرحموت ١٩٢/١.

٤- عبارة "والمرجع لجميعها إلى" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٥- الكيف: هيئة قارة في الشيء، لا يقتضي قسمه ولا نسبه لذاته. انظر: التعريفات ص١٨٨.

وهو: الجنس القريب، وله فصل وهو(١): كونه جامعاً للبصر كما يقال: إنه فصله فهذه أمور متعددة في الذهن متحدة في الخارج ولا امتناع(٢) فيه، لكن الامتناع في تعددها في الخارج، وقد بينا ذلك في الكتب الكلامية الحكمية(٣).

والقدر الذي نقوله - هنا - هو: أن هذه الصفات لو كانت مغايرة للذات قائمة بها: امتنع أن تكون غنية عن الموجود، والموجد(٤) ليس إلا الواجد وهو الذات، وإذا كانت مفتقرة إلى الموجد فالموجد لها(٥) - إما أن يكون هو الله - تعالى - أو غيره، وامتناع القسم الثاني ظاهر.

وأما القسم الأول، فالله - تعالى - أما أن يوجد العلم بعلم آخر، والقدرة بقدرة أخرى والإرادة بإرادة أخرى، ويلزم حينئذ أن لا تنتهي هذه الصفات.

أو يقال: هذه الصفات تصدر عن ذاته على سبيل الوجوب، وعند ذلك يصير موجباً بالذات. ويجوز أن يقال: صدر العالم من غير قصد وإرادة وعلم، وذلك(٦) باطل(٧)، وهذا القدر يوجب القول: بأن المرجع بهذه الأمور هو

١ـ لفظة "وهو" ساقطة من المخطوطة، وما أثبتناه من نقل الاصفهاني عن النقشواني. فانظر: الكاشف ص ٢٨٤ تحقيق سعد إبراهيم.

٢ـ عبارة "ولا امتناع فيه" لم ترد في المخطوطة، وهي من الكاشف.

٣ـ علق الأصفهاني على كلام النقشواني هذا: بأنه ضعيف، لان اختياره أن الذات مع الصفات شيء واحد في الخارج تصريح بنفي الصفات، والشبهة التي اعتمد عليها فاسدة، لانا نمنع كون قيام الصفة بالمحل يوجب افتقارها إلى الموجد وهو المحل الموصوف بها، فإن ذلك ليس من باب افتقار المعلول إلى العلة، وما ذكره من النظير في دفع امتناع كون الشيء متكثراً في الذهن ومتحداً في الخارج لم يعقله على الوجه، لان الذين قالوا: إن السواد واللون شيء واحد في الخارج وفي الذهن شيئان، أرادوا به: أن السواد واللون لم يعرض لكل واحد منهما تشخص في الخارج غير تشخص الآخر فهما شيئان متغايران ذهناً وخارجاً، إلا أنه عرض لهما تشخص واحد، وكذا قول القائل: اللون: عرض وكيف وجنس. انظر: الكاشف ص٢٨٧ـ ٢٨٨ تحقيق سعد إبراهيم.

٤ـ كلمة "الموجد" إضافة من عندي لضرورة السياق.

٥ـ لفظة "لها" إضافة من الكاشف ص٢٨٤.

٦ـ بداية لوحة ٢٣ـب.

٧ـ لانه يؤدي إلى نفي الصفات.

الذات، فلا يقاس صفاته بصفاتنا ولا ذاته بذواتنا، فإن حقائق هذه الأشياء له، ولنا شبح، وذلك يعرض لنا من شعاع ذلك النور عكس(١).

وإذا علمت ذلك: فقد علمت أن العلم والعالمية والذات - جميع ذلك - شيء واحد في الخارج، وإنما التغاير في الذهن.

لكن بقي أن التعارف يقضي بكون العالم محمولاً على الذات، مع أنه مغاير للذات في الذهن، وهو عين الذات في الخارج، وليس الأمر في العلم كذلك.

وعلى هذا فلا يبعد أن يقال: إن الشيخين أبا علي(٢)، وأبا هاشم(٣) - رحمهما الله - إنما امتنعا عن حمل العلم والقدرة عليه لهذا المعنى، مع أنهما يحملان العالم والقادر عليه.

وأما أبو الحسين لما حكم بأن الكل واحد في الخارج، فإذا جاز حمل "العالم" جاز حمل العلم، ولم يلتفت إلى(٤) التعارف والوزان لفظي(٥)، ومن يحقق هذا فقد تحقق أنه لا خلاف بين هؤلاء في المعنى.

ثم من لم يغص في بحر المعنى من المتكلمين، صار يحتج عليهم في هذا المقام بدلالات لفظية - بأن قالوا: العالم مشتق من العلم، والعلم مشتق منه،

١- هكذا ورد النص في المخطوطة وهو مشوش غير مفهوم.

٢- هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي، كنيته أبو علي، رئيس المعتزلة، ولد سنة ٢٣٥هـ ومات سنة ٣٠٣هـ. من مؤلفاته: تفسير القرآن، والرد على أهل السنة. له ترجمة في: الفرق بين الفرق ص١٨٣، مفتاح السعادة ١٦٥/٢، لسان الميزان ٢٧١/٥، مرآة الجنان ٢٤١/٢.

٣- هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، كنيته أبو هاشم، أحد شيوخ المعتزلة، له مصنفات منها: تفسير القرآن، الاجتهاد، توفي سنة ٣٢١هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٢٥٥/٢، معجم المؤلفين ٢٣٠/٥، الفتح المبين ١٨٣/١.

٤- لعل هنا سقطت "أن".

٥- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "اللفظي" وهو الصحيح، انظر: الكاشف ص٢٨٥.

وصدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه.

والعالم الحكيم يدرك(١): أن أمثال هذه الاحتجاجات لا تليق بمثل هذا المقام ولا تفيد فائدة، فهذا هو البحث العقلي.

وأما البحث اللفظي فهو: أنه هل يجب في كل اسم مشتق استدعاء وصف ثابت للذات، يغاير معناه معنى المشتق مغايرة في الذهن والخارج جميعاً؟

ولا ننكر المغايرة في الذهن، ولا ننكر في الخارج - أيضاً - في بعض الصور، لكن الكلام في أنه هل يجب ذلك في كل الصور؟ وهذا ما لم يقم عليه دليل، فكيف يقيم الدليل على ذلك؟

وقد قرر أن الألفاظ ما وضعت لدلالة على الموجودات الخارجية(٢).

ثم من يحقق ما ذكر من البحث في نعوت الله - تعالى - وعظم شأنه، يقطع بأن تلك المغايرة لا تكون واجبة في الخارج على سبيل العموم.

وإذا تحقق ذلك، فلننظر في كلام المؤلف ونقول:

أما أولاً: فنقل اختلاف هؤلاء المتكلمين في هذه المسألة بناء على ما ذهبوا إليه في المسائل الكلامية غير لائق.

وأما ثانياً - فإن قوله(٣): "هذا الخلاف لا يتصور مع أبي الحسين"، فيه نظر: لأن المؤلف يدعي أن صدق المشتق يستدعي وصفاً مغايراً للمشتق هو المشتق منه "كالأسود" يستدعي صفة "السواد"، الذي هو مغاير للأسود وهو مشتق منه، ولهذا قال(٤): "المشتق مركب والمشتق منه مفرد".

وما نقله عن أبي الحسين بخلاف هذا، فإن المنقول عنه: "أن القدرة

١- كلمة "يدرك" إضافة من المحقق لسلامة التركيب.

٢- انظر: المحصول ١/٣٦٩.

٣- هذا مضمون كلام المصنف، ونصه: "وأما أبو الحسين فإنه لا يتقرر معه هذا الخلاف، لأن المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية" انظر: المحصول ١/٣٢٨.

٤- انظر: المحصول ١/٣٢٨.

التي هي المشتق منه نفس القادرية التي هي المشتق"، ولا مغايرة بينهما في الخارج، وليس أحدهما مركبا والآخر مفرداً، فقد تقرر خلافه في هذه المسألة.

وأما وفاقه ففي مسألة أخرى وهو: أن يوافق على(١) أن الله عالم(٢) بعلم لكن لا تغاير عالميته، وهما يقولان(٣): إن الله عالم لا بعلم في الخارج، فليس - هناك - وصف في الخارج يقال له: إنه علم.

فهو يوافقهم(٤) من حيث المعنى، وخالفهم من حيث إطلاق اللفظ، وكلهم خالفوا من أوجب استدعاء المشتق لوصف مغاير في الخارج للمشتق(٥).

وأما ثالثاً - فقوله(٦): "المشتق مركب، والمشتق منه مفرد" ممنوع.

أو نقول: يدعى ذلك في الذهن أو في الخارج؟

أما الأول فمسلم، وذلك: لأنا علمنا أن الله - تعالى - محيط العلم بالأشياء، أثبتنا له علماً، أو أطلقنا عليه اسماً مشتقاً من العلم وسميناه عالماً، فإنا ندرج في مفهوم العالم الذات مع العلم، وهذه الأمور متعددة متغايرة في الذهن، لكن لما نظرنا إلى الوجود الخارجي وجدنا الكل شيئاً واحداً، فما يدعيه مسلم في الاعتبار الذهني، وأما في الخارجي فذلك ابتداء النزاع. فهذا هو ما يتعلق بالبحث في هذه المسألة.

١- كلمة "على" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني، انظر: الكاشف ص٢٨٦.

٢- بداية لوحة ٢٤-أ.

٣- في المخطوطة "وهي القولان" والمثبت من الكاشف.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "وافقهم" وهو أنسب للسياق.

٥- عقب الأصفهاني على هذا بقوله: وأما مناقشة هذا المعترض في نقل مذهب أبي الحسين البصري فليس بشيء، وذلك: لأن أبا الحسين يذهب إلى إثبات قدرة لله هي عين القادرية فهو قائل: بأن الله - تعالى - قادر وله قدرة، وإن كانت عين القادرية، بخلاف أبي هاشم لا يقول بهذا المذهب، فلا يتحقق هذا الخلاف مع أبي الحسين، وإن تحقق خلاف آخر معه وهو: أن القدرة ليست نفس القادرية في الخارج. انظر: الكاشف ص٢٨٨-٢٨٩ تحقيق سعد إبراهيم.

٦- أي: في الدليل الذي استدل به المصنف على أن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه، فانظر المحصول ٣٢٨/١، وتمام كلامه "... والمركب بدون المفرد غير معقول".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: اختلفوا(١) في أن بقاء وجه الاشتقاق هل(٢) هو شرط لصدق الاسم(٣) المشتق...» إلى آخره(٤).

أقول:

إنه نقل مخالفة أبي علي(٥) في هذه المسألة، فإن كان ذلك بناء على أنه اصطلح في المنطق في موضوع القضية إذا قلنا(٦): "ج" فلا نعني به ما كان "ج" دائماً، أو في الحال، أو في وقت معين، بل ما هو أعم من ذلك، وهو أنه يثبت له "ج"، ويصدق عليه أنه "ج" سواء كان ذلك في الماضي، أو في المستقبل، أو في الحال، أو دائماً، أو غير دائم(٧). فهذا غير لائق لوجهين:

١- كلمة "اختلفوا" لم ترد في المخطوطة، وهي من المحصول.

٢- لفظ "هل" ساقط من المخطوطة، وهو من المحصول.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "اسم"، وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

٤- انظر: المحصول ٤٢٩/١. وتتمة المسألة: "... والأقرب: أنه ليس بشرط خلافاً لأبي علي بن سينا من الفلاسفة، وأبي هاشم من المعتزلة". ولإتمام الفائدة نذكر محل النزاع في المسألة فنقول: إن محل النزاع في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط أي: هل يسمى من ضرب أمس الآن بضارب؟ وليس الخلاف في نسبة المعنى أي: أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب؟ وليس الخلاف - أيضاً - في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المنقضية. وفي المسألة أقوال أخرى منها:

الأول: أن معنى المشتق منه إن كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة وإلا فلا. حكاه الآمدي وابن الحاجب من غير عزو.

الثاني: الوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض الأدلة. ومال إليه الآمدي وابن الحاجب. انظر: تفاصيل هذا والاستدلال لكل قول في: الإحكام ٧٤/١، الحاصل ١٠١/١، الكاشف ص٢٩٠ تحقيق سعد إبراهيم، الإبهاج ٢٢٩/١، جمع الجوامع وشرح المحلى ٢٨٦/١، نهاية السول ٨٢/٢، إرشاد الفحول ص١٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٨٧/١، شرح تنقيح الفصول ص٦٧.

٥- هو: الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف المعروف، أبو علي، المشهور بالشيخ والرئيس توفي سنة ٤٢٨هـ. له ترجمة في: البداية والنهاية ٤٢/١٢، مرآة الجنان ٤٧/٣.

٦- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "قولنا: "كل ج ب" انظر: الكاشف ص٢٩٢.

٧- قال الأصفهاني: "فهذا ما اصطلح عليه - أي ابن سينا - فعلى هذا إذا قال الإنسان: "الضارب متحرك" لا يلزم أن يكون ذلك حكماً على الضارب في الماضي، أو في المستقبل ، أو في=

- أحدهما: أن الأوضاع الاصطلاحية في صناعة لا توجب الحكم بذلك مطلقاً، وجاز أن يكون أبو علي مع اصطلاحه على هذا يعتقد أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق في خطاب الشرع بين أهل العرف.

كما أن النحوي لما سمى الحركة المخصوصة بالخفض أو الجر، لم يلزم منه أن يخالف أهل العربية والعرف في المعنى الذي اصطلحوا عليها(١).

والثاني: هو أن أبا علي كما لم يشترط دوامه، لم يشترط ثبوته في الماضي من الزمان - أيضاً - ولا في الحال، بل لو حصل ذلك في الاستقبال اندرج تحت الحكم، وذلك لا يشبه هذه المسألة.

وإن نقل عنه ذلك بناء على كتاب آخر ألفه أبو علي في اللغة وأصول الفقه وذكر فيه هذه المسألة، فذلك لم ينقله عن أبي علي أحد ثم المعنى الأول لا يختص بأبي علي، بل المؤلف نفسه لم يصطلح(٢) في المنطق(٣) إلا على ذلك(٤).

وأيضاً نقل خلاف أبي هاشم - أيضاً - في هذه المسألة، مع ما نقل عنه في المسألة السالفة: أنه يجوز وجود المشتق بدون المشتق منه، وهذا غير سديد، لأن الخلاف في هذه المسألة خاصة إنما ينقل عمن يقول: بأن وجود المشتق يستدعي وجود المشتق منه، لكن لا على الدوام، بل يكفي حصوله في زمان من الأزمنة الماضية، وأما من لم يقل بأصل ثبوته، فكيف ينقل عنه الخلاف

= الحال. انظر: الكاشف ص٢٩٣.

١- هكذا في المخطوطة، والأنسب «عليه» فالضمير يعود إلى أقرب مذكور وهو «المعنى».

٢- في المخطوطة «يصلح» وهو تحريف.

٣- في المخطوطة «المنطلق» وهو تحريف.

٤- توضيح هذا: أن ابن سينا لم يوجد له موضوع في الاصول أو في العربية حتى يوجد خلافه في هذه المسألة، إلا ما اصطلح عليه في علم المنطق، ومن المعلوم أن الاصطلاحات لا مناقشة فيها، ولا يلزم من الاصطلاح المنطقي أن يكون موافقاً للأوضاع اللغوية والعربية، إلا إذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة، وأبو علي لا يدعى ذلك، والإمام المصنف موافق لابي علي على هذا الاصطلاح في كتبه المنطقية.

في هذه المسألة؟(١) ثم نقول: نسلم أنه يصدق عليه إنه ليس بضارب في الحال، لكن لم قلت: "إنه إذا صدق هذا، صدق أنه ليس بضارب".

قوله(٢): "ليس بضارب جزء من ليس بضارب في الحال".

قلنا: ما معنى قولك: إنه جزء من ذلك؟ تعني به: أن المتلفظ بليس بضارب في الحال، تلفظ بليس بضارب.

أو تعني به : أن معنى ذلك جزء معنى هذا، والأول مسلم، والثاني(٣) ممنوع، لكن لا يلزم من الأول مقصوده، لأن قول القائل: علّي ألف إلا خمسمائة: مركب، وقوله: "علّي ألف" جزء منه بما ذكرنا من التفسير، ثم مع هذا لا يلزم من صدق قوله: علّي ألف إلا خمسمائة، صدق قوله: علّي ألف، لجواز انحصار ما عليه في خمسمائة، فيصدق الأول، ولا يصدق الثاني.

ولانا(٤) إذا أشرنا إلى فرس وقلنا: هذا ليس بحيوان طائر صدقنا في ذلك، وقولنا: إنه ليس بحيوان، جزء من قولنا: ليس بحيوان طائر، ولو كان الأمر كما ذكره لوجب صدق قولنا: إنه ليس بحيوان، فيصدق على الفرس أنه ليس بحيوان، وهذا محال، وأمثلة ذلك لا تنحصر.

وإن عنيت أن معنى قوله: ليس بضارب مطلقاً جزء من معنى قولنا: ليس بضارب في الحال، بمعنى: أن صدق الكل يستدعي صدق الجزء، فذلك ممنوع، بل ذلك إنما يكون في طرف الإثبات، أما من طرف النفي فلا، لأن حرف السلب إذا دخل على مجموع وصدق ذلك، فربما كان صدقه بانتفاء جزء من أجزاء

١- نقل الاصفهاني كلام النقشواني هذا ولم ينسبه إليه، وقد اعترف بأن في نقل الخلاف عن ابن سينا وأبي هاشم بحث ونظر وهو نقل مشوش. فانظر: الكاشف ص٢٩٢-٢٩٣.

٢- انظر المحصول ٣٢٩/١ وأول كلامه: "بيان الاول: أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في هذه الحال، وقولنا: ... وبقية كلامه: ومتى صدق الكل صدق كل واحد من أجزائه: فإذن صدق عليه أنه ليس بضارب.

٣- بداية لوحة ٢٤-ب.

٤- في المخطوطة "لا أنا" ولعله سبق قلم من الناسخ.

المجموع، وسائر الأجزاء تكون ثابتة، فإن من قال: "ليس عليّ ألف" وصدق(١)، فربما كان صدقه بانتفاء درهم بأن ينقص عليه درهم، والباقي يكون عليه.

وهذا بخلاف طرف الإثبات، فإن من قال: "عليّ ألف" وصدق، لابد لصدق ذلك من ثبوت كل جزء من أجزاء الألف(٢).

ثم ما ذكره في الجواب(٣) ليس إلا تكرار الجزئية(٤) والكلية(٥)، فلا يدفع السؤال الواقع، سلمنا أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في الجملة، لكن لماذا لا يصدق عليه أنه ضارب؟

وأما ما ذكره(٦) من المناقضة(٧) بينهما فممنوع، لأن كل واحد من آحاد الناس لصدق عليه أنه نائم، ويصدق عليه أنه ليس بنائم، لما عرف من اختلاف الزمانيين في ذلك(٨).

ثم الذي يبطل هذا القياس - بتكذيب إحدى مقدمتيه - هو: أنه يصدق

١- في المخطوطة "صدق" بدون الواو.

٢- نقل الأصفهاني هذا الكلام من غير عزو، وعقب عليه بقوله: هذا سؤال واقع لا جواب عليه أصلاً... والعجب أن المصنف لم يتنبه لهذا السؤال. انظر: الكاشف ص٢٩٦-٢٩٨.

٣- أي: في جواب السؤال الذي أورده المصنف على نفسه فانظر: المحصول ٣٣٠/١.

٤- الجزئية هي: القضية التي حكم فيها على بعض الأفراد مبهماً. وهي إما موجبة، نحو: بعض الحيوان إنسان، أو سالبة نحو: بعض الحيوان ليس بفرس. انظر: شرح السلم للأخضري ص٢٧، تسهيل المنطق ص١٦.

٥- الكلية: هي القضية التي حكم فيها على جميع الأفراد. وهي إما موجبة، نحو: كل إنسان حيوان، أو سالبة، نحو: لا شيء من الإنسان بفرس. انظر: آداب البحث والمناظرة ٣١/١، شرح السلم للأخضري ص٢٧، النفائس ١٥٥/١-أ.

٦- هذا الاعتراض يتوجه على قول المصنف: "وبيان الثاني: أنه لما صدق عليه ذلك: وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب، لأن قولنا: ضارب يناقضه في العرف ليس بضارب" انظر: المحصول ٣٣٠/١.

٧- المناقضة لغة: أن يتكلم بما يناقض معناه. واصطلاحاً: منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل. انظر: مختار الصحاح ص٢٨١، التعريفات ص٢٣٢.

٨- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن المصنف ادعى التناقض في العرف، لأنهم يقصدون زماناً واحداً وهو الحاضر، لا بمجرد اللفظ كما في النائم واليقظان باعتبار الليل والنهار. أما الأصفهاني فقد اعترف بأن ما ذكره المصنف من المناقضة ممنوعة. انظر: النفائس ١٥٨/١-أ، ب، الكاشف ص٢٩٨.

الفرس على أنه ليس بحيوان طائر، ويصدق عليه أنه حيوان صاهل، فكونه حيواناً وليس بحيوان جزء من كل واحد من القولين الصادقين، فلو صدقت مقدمتا قياسه المذكورة، لزم أن يصدق على الفرس النقيضان معاً، وهو محال(١).

وأيضاً فهذا - أيضاً - معارض بمثله، فإنا نقول: يصدق عليه أنه ضارب في الماضي فيصدق عليه أنه ضارب، لأن قولنا: "ضارب" جزء من قولنا: "ضارب في الماضي"، ومتى صدق المركب صدق كل جزء منه كما ذكر، وإذا صدق أنه ضارب، لم يصدق أنه ليس بضارب، لما ذكرنا في المناقضة بينهما. أو نقول: إذا صدق أنه ضارب، فلنا أن نقتصر عليه، فالتمسك بمثل هذا الدليل من هذا الطرف أقوى وأقرب إلى المقصود(٢).

ولئن قال: لو صح هذا لزم صدق الضارب على من لم يصدر عنه الضرب بعد، بل يتوقع حصول الضرب منه في المستقبل، وذلك ممتنع، لأنه يصدق أن يقال: هذا ضارب في المستقبل، وقولنا: ضارب جزء من قولنا: ضارب في المستقبل(٣).

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن مقصودنا بيان فساد ما ذكرتم من القياس، وما ذكرناه جعلناه(٤) لازماً(٥) لصحة ما ذكرتم، فبعد ذلك نقول: إن صح ما ذكرتم صح - أيضاً - هذا وتعارضا، فلا يثبت موجب ما ذكرتم لقيام المعارض، فإن لم يصح

١- أجاب القرافي عن هذا الاعتراض: بأن قولكم: الفرس ليس بحيوان من باب سلب الأخص، والإمام صحح دليله بناء على أنه سلب أخص، فالمتوجه عليه المنع أن مقدمته من هذا الباب، ولم يستدل بصورة السلب، والإيجاب مطلقاً. انظر: النفائس ١/١٥٨ـ ب.

٢- نقل القرافي هذا الكلام، وأجاب عنه: بأن قولنا: ضارب في الماضي يمنع صدقه حقيقة بل مجازاً، مثل: ضارب في المستقبل، وهو ـ أي المصنف ـ إنما ذكر مقدمته بناء على صدق أنه يصدق عليه ليس بضارب في الحال حقيقة، فإن كان ذلك صحيحاً ورد الفرق، وإلا فالمتوجه منع مقدمته ولا حاجة للمعارضة. انظر: النفائس ١/١٥٨ـ أ،ب.

٣- نقل الأصفهاني هذا السؤال من غير عزو. انظر: الكاشف ص٢٩٩.

٤- في المخطوطة "جعلنا".

٥- في المخطوطة "لازم" بالرفع وهو خطأ واضح.

فقد اندفع، وعلى التقديرين يحصل مقصود المعارض، فإذا جعلنا ما ذكرتم من الصورة - أيضاً - لازماً لصحة ما ذكرتم، لزم من فساده فساده، وذلك لا يضرنا(١).

والثاني: أنا لا نسلم أن من لم(٢) يصدر عنه الضرب بعد، يصدق عليه أنه ضارب في المستقبل، بل الجمع بينهما متناقض، لأن معنى قولنا "ضارب": أن الضرب كائن منه، ومعنى قولنا "ضارب(٣) في المستقبل": أنه سيكون منه، والجمع بينهما محال، بخلاف الماضي.

وإذا عرفت ذلك - فنقول : الحق التفصيل(٤) في هذا: فإنه إذا وجد معنى في محل واشتق له منه اسم، فبعد ذلك إن لم يطرأ على المحل معنى آخر يضاد المعنى الأول، ولا اشتق للمحل اسم آخر فضاد المشتق الأول: بقي صدق المشتق الأول، وهذا: كالقاتل، والسارق، والزاني.

وأما إذا طرأ على المحل معنى يضاد المعنى الأول، واشتق للمحل منه اسم يضاد المشتق الأول، فحينئذ لا يصدق المشتق(٥) الأول، وهذا: كالثوب الذي قام به البياض فسمي باعتباره أبيض، ثم أسود الثوب حتى سمي أسود، لا يصدق عند ذلك أنه أبيض، فكذلك في معنى الصبا(٦) والشباب والشيخوخة، وكذلك في النائم واليقظان.

١- بداية لوحة ٢٥ـ أ.

٢- لفظة "لم" إضافة من المحقق، والسياق يقتضيها.

٣- لفظة "ضارب" إضافة من عندي، لتوضيح المراد.

٤- هذا التفصيل حكاه الأصفهاني والتفتازاني وابن الهمام من غير عزو، وحكاه الأسنوي عن التبريزي، أما القرافي فقد نقله على هيئة سؤال ولم ينسبه لأحد، وأجاب عنه: بأن التفصيل ممنوع، لأن الله ـ تعالى ـ لم يأمر بقطع يد السارق إلا إذا صار الاسم يصدق عليه مجازاً، ودخل الفعل منه في الوجود، وصار محكوماً عليه بالمضي، فالله ـ تعالى ـ رتب أحكامه بعد مضي المعنى وصيرورة اللفظ مجازاً، ولا يمنع ذلك إلا غافل عن الأوضاع الشرعية، بل لا يكاد يوجد في الشريعة إلا ذلك. انظر: التنقيح ٦٧/١، الكاشف ص٢٩٩، نهاية السول ٨٩/٢، حاشية التفتازاني ١٨/١، النفائس ١٥٨/١ـ أ،ب، تيسير التحرير ٧٧/١.

٥- كلمة "المشتق" ساقطة من المخطوطة، وهي من نقل الأصفهاني عن النقشواني، انظر: الكاشف ص٢٩٩ تحقيق سعد إبراهيم.

٦- تكرر في المخطوطة كتابة "الصبى" بالألف المقصورة.

ثم إن أردت دليلاً على ذلك فلك أن تقول: إن الله - تعالى - أمرنا(١) بجلد الزاني، وقطع(٢) السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً لصدق المشتق: لما أمكننا امتثال هذه الأوامر، لأن حالة الجلد والقطع يمتنع بقاء المشتق منه، فلا يكون القطع قطعاً للسارق، ولا الجلد جلداً للزاني، فلا يكون ذلك امتثالاً للأمر الوارد(٣).

فلئن قال: لما كان موصوفاً بالمشتق منه، وهو: الزنا والسرقة، وجب عليه الجلد والقطع، وبعد ذلك يستوفى منه ما وجب(٤).

قلنا: هذا غير دافع لما ذكرنا، لأن كلامنا مفروض في امتثال الأمر، والأمر أمر بجلد الزاني، فحالة الجلد إذا لم يبق زانياً، لم يكن الجلد جلداً للزاني، فلا يقع امتثالاً للأمر(٥).

فإذا عرفت هذا: عرفت اندفاع ما ذكره(٦) من أنه لا يقال لأكابر الصحابة إنهم كفرة باعتبار كفرهم السابق، لأن في تلك طرأ على المحل معنى يضاد المعنى الأول وهو الإسلام، واشتق منه للمحل اسم، وهو يضاد المشتق الأول وهو كافر، فلا يبقى الأول صادقاً، وهو مطابق لما يدعيه في أول المسألة.

وإذا تأملت فيما ذكره: علمت أن ما اختاره من المذهب لا يقوم عليه دليل، ولا يطرد ضابطاً، لا من طرف الحقيقة ولا من طرف المجاز، لأن المشتق قد يصدق بطريق الحقيقة في مواضع كثيرة لا يمكن قيام المشتق منه بمن اشتق له الاسم منه، كما سيتبين من اعترافه(٧) بذلك في مثل: المكي والمدني، وكذلك

١- كما في قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ النور (٢).

٢- كما في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ المائدة (٣٨).

٣- وذلك: لأنه ليس بزان ولا سارق حقيقة.

٤- يعني: أنه يجب عليه مقتضى ذلك وهو القطع والجلد، ثم بعد ذلك يستوفى منه ما وجب أولاً.

٥- مراده: أنه لو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً: لم يبق زانياً بعد انقضائه، فلا يكون الجلد جلد الزاني.

٦- انظر المحصول ٣٤٠/١.

٧- انظر المحصول ٣٤٤/١.

في الخالق والرازق.

وأما في طرف المجاز، فإنه عد من وجوه المجاز: إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه، وهذا غير مستقيم، فإنه لا يقال للشيخ: إنه طفل، باعتبار ما كان ولا للثوب الأسود: إنه أبيض، باعتبار ما كان. فثبت أن ما اختاره في هذا مضطرب مختل(١).

١- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، وعقب عليه بقوله: إن النزاع في المشتق من المعاني دون الأجسام فلا يرد المكي والمدني. أما الأصفهاني فقد نقله بالنص وعلق عليه فقال ما ملخصه: إن المكي والمدني لا يرد على من يدعي أن المشتق من المصادر، وأما الخالق والرازق فيمكن التزام ما ادعاه المصنف فيهما، وأما ما ذكره من طرف المجاز فمندفع، لأنه قد لا يدعي اطراد ذلك مجازاً. انظر النفائس ١٥٨/١ـ أ، ب، الكاشف ص٢٩٩ـ٣٠٠. تحقيق سعد إبراهيم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: في أن المعنى القائم بالشيء هل يجب أن يشتق له منه اسم؟ ... » إلى آخر(١).

أقول:

قوله: (٢) "إن هذا يحسم مادة الإشكال"، يثير الإشكال لا أنه يحسم مادته، لأنه يجوز حينئذ باعتبار ما قرره أن يسمى الله - تعالى - متكلماً باعتبار كلام قائم بغيره، وذلك غير جائز عنده، فصار هذا مثيراً للإشكال. ولأنا لا نسلم أن الخلق هو نفس المخلوق، بل الخلق هو الإيجاد، فإن كان ذلك اللفظ يطلق على المخلوق - أيضاً - بطريق الاشتراك، لكن الخالق مشتق من الخلق الذي هو بمعنى الإيجاد(٣).

وأما الاستدلال الذي ذكره(٤) ضعيف، وذلك: لأن الخلق والإيجاد(٥) أمر نسبي اعتباري، وليس من الصفات الوجودية الثابتة في الخارج، حتى يلزم من حدوثه التسلسل، ومن قدمه قدم العالم، بل يجوز اعتبار النسبة بين معدومين في الحال، وبين موجودين - أيضاً -، وبين موجود متقدم ومعدوم سيوجد بعد، فالله - تعالى - نعته خالق(٦) في الأزل، وإن لم يصدر عنه بعد، لحصول النسبة

١- انظر: المحصول ٣٤٠/١. وانظر كذلك المسألة بشكل أوضح في: الحاصل ١٠٧/١، الكاشف ٣٢٤/١ تحقيق سعد إبراهيم، شرح الأصفهاني للمنهاج ١٩٩/١، الإبهاج ٢٣٥/١، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٨٦/١، نهاية السول وشرحه السلم ٩٧/٢.

٢- أي قول المصنف في الاستدلال للمعتزلة على أن الله - تعالى - يسمى متكلماً، بسبب أن الله - تعالى - يخلق كلامه في جسم. فانظر المحصول ٣٤٣/١، ونص كلامه: "والذي يحسم مادة الإشكال: أن الله - تعالى - خالق العالم، واسم الخالق مشتق من الخلق، والخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى".

٣- لمعرفة رأي السلف في الخلق هل هو عين المخلوق أو غيره انظر: الفتاوى ٤٣٦/١٢، الرد على المنطقيين ص٢٢٩.

٤- أي: المصنف للمعتزلة على أن الخلق عين المخلوق، وحاصله: أن الخلق لو كان غير المخلوق، فإن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان محدثاً لزم التسلسل" انظر: المحصول ٣٤٣/١.

٥- بداية لوحة ٢٥-ب.

٦- في المخطوطة "خالقاً" بالنصب وهو خلاف قواعد العربية.

الاعتبارية(١).

ثم الاستدلال المذكور مشترك بأن نقول: الخلق هو عين الخالق في الوجود، كما نقول في سائر النعوت، وإنما تعدد في الذهن، لأنه لو كان مغايراً له لزم أحد ما ذكرتم من الأمرين، وإذا صار الاستدلال مشتركاً لا يحصل مطلوبكم منه.

قوله(٢): "المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه".

قلنا: هذا غير لازم، لأنه اعترف أن قولنا "مكي" و "مدني"، مشتق من مكة(٣) والمدينة(٤)، وليس المفهوم من المكي ذو مكة.

وأيضاً هذا يناقض ما التزمه سابقاً(٥): من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط

١- بنحو هذا زيف البيضاوي دليل المعتزلة المذكور حيث قال: هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر. انظر: المنهاج بشرح الإبهاج ٣٣٦/١.

٢- أي: في الاستدلال للمعتزلة على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق. انظر: المحصول ٣٤٤/١ وتمام هذا الدليل: "... ولفظ ذو لا يقتضي الحلول، ولأن لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحدود مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق". قلت: أغفل الإمام المصنف الاجابة عن شبه المعتزلة التي ساقها في هذا المقام، وهذا لا يعني أن المصنف اختار في هذه المسألة مذهب المعتزلة، وناقض أقواله وأدلته في المسألتين السابقتين كما توهم ذلك النقشواني والأصفهاني، وذلك: لانه لا يلزم من عدم ذكر الجواب اختيار مذهبهم، كيف وقد صرح بخلافه. انظر: الكاشف ص٣٣، الإبهاج ٣٣٧/١.

٣- مكة: مدينة في واد بين جبلين، فيها بيت الله الحرام، والكعبة المشرفة قبلة المسلمين في صلاتهم من سائر الآفاق، وتسمى بكة. انظر: معجم البلدان ١٨١/٥، مراصد الاطلاع ١٣٠٣/٣.

٤- المدينة: مدينة تقع في حرة سبخة، وبها نخل كثير يسقى على مياه الآبار والعيون، وهي مدينة رسول الله ﷺ،وبها قبره في زاوية مسجده الشرقية في بيت مرتفع لا باب له، وتسمى يثرب وطابة وطيبة ودار السلام. انظر: مراصد الاطلاع ١٢٤٧/٣.

٥- الذي التزمه سابقاً كما في المحصول ٣٢٩/١: أن بقاء وجه الاشتقاق ليس بشرط، لكن الذي نقله عنه الأصفهاني وغيره: أن الاقرب: أنه شرط خلافاً لابن سينا وأبي هاشم، ونحن إذا لاحظنا الدليل الذي استدل به المصنف والاعتراضات التي أوردها عليه والإجابة عنها نجد أنها تدل على اشتراط بقاء وجه الاشتقاق، فالظاهر ـ والله أعلم ـ أن ما ذكر في المحصول خطأ، وما نقله الأصفهاني وغيره عن المصنف هو الصواب. انظر: الحاصل ١٠١/١، الكاشف ص٢٩، نهاية السول ٨٢/٢. قلت: وبسبب هذا الخطأ بنى النقشواني ما شاء الله له أن يبني من الاعتراضات في ذلك الموضع.

لصدق الاسم المشتق، فإن قولنا - للرجل -: إنه قيسي أو تميمي، حينئذ يكون مشتقاً من قيس وتميم، والمشتق منه غير باق(١): وأيضاً يناقض ما ذكره في الاحتجاج(٢) "أن المشتق مركب، والمشتق منه مفرد"، لأنه لما جوز خلو المشتق عن المشتق منه، فلا تركيب، وكيف وقد بينا أن بقاءه - أيضاً - ليس بشرط.

والحق: أنه يكفي في صدق المشتق حصول نسبة مخصوصة في المسمى، فإن تسميتنا للشيء، أنه فوق اسم مشتق، وليس هناك إلا حصول نسبة مخصوصة بين ما سميناه فوق، وبين الذي تحته، وكذلك ما بين الولد والوالد من النسبة، فإنه إذا حصلت مثل هذه النسبة حصل لكل واحد نسبة مخصوصة اشتق له اسم بحسب ما حصل له من المشتق، وقد يكون المشتق منه وصفاً حقيقياً كما في السواد والبياض وغيرهما، وإذا تحقق ذلك اندفعت الشكوك المذكورة(٣).

١- نقل ابن السبكي كلام النقشواني هذا من غير عزو، بعد اعترافه بأن ما ذكره المصنف من الاستدلال للمعتزلة مدخول. انظر: الإبهاج ٢٣٧/١.

٢- أي: في الاحتجاج على أن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه. انظر المحصول ٣٢٨/١.

٣- كما تصدى النقشواني للرد على أدلة المعتزلة التي لم يجب المصنف عنها، تصدى للإجابة عنها - أيضاً - الأصفهاني. انظر: الكاشف ص٣٣١-٣٣٤.

قال - رحمه الله -:

«الباب الرابع(١): في أحكام الترادف(٢) والتأكيد(٣)....» إلى آخره(٤).

أقول:

هذا فيه نظر في موضعين:

أحدهما (٥): في اشتراط الانفراد، لأن الخمسة، ونصف العشرة، وعشرة إلا خمسة، كل هذه ألفاظ مترادفة، مع أنها ليست مفردة بأسرها(٦).

ثم يقال: عشرة إلا خمسة ليس بحدٍ ولا رسم حتى يقال: بعض هذه

١- في المخطوطة بياض بقدر كلمة، وما أثبتناه من المحصول ٣٤٧/١.

٢- الترادف لغة: التتابع. وفي الاصطلاح: تتابع أسماء على معنى واحد. وقيل غير ذلك. انظر: مختار الصحاح ص١٠١، التعريفات ص٥٦، نهاية السول ١٠٥/٢، إرشاد الفحول ص١٨، شرح تنقيح الفصول ص٣٠.

٣- التأكيد في اللغة: مأخوذ من أكّد ومعناه التقوية. وفي الاصطلاح: تقوية ما فهم من اللفظ الأول، بلفظ ثان وقيل غير ذلك. انظر: المصباح المنير ١٧/١، الكشاف ١١٣/٢، المحصول ٣٥٤/١، المنتخب ١٢-ب، الحاصل ١١٥/١، المنهاج بشرح الإبهاج ٣٤٤/١، الكاشف ص٣٥٨ وزاد فيه قيد "مستقل بالدلالة".

٤- انظر: المحصول ٣٤٧/١ حيث عرف الفخر الرازي الترادف باعتبار معناه الإسمي فقال: الألفاظ المترادفة هي: الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، ثم فرق بين المترادف والمؤكد، وبينه وبين التابع. أما البيضاوي فقد عرف الترادف باعتبار معناه المصدري بقوله: الترادف هو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد. وكلا التعريفين عليه ملاحظات كما سيتبين ذلك قريبا إن شاء الله. انظر: المنهاج بشرح الأصفهاني ٢٠٠/١.

٥- هذا الوجه من الاعتراض يتوجه على قول المصنف: "احترزنا بقولنا: "المفردة" عن الرسمي والحد. وهو متوجه - أيضاً - على تعريف البيضاوي فإنه أتى "بالمفردة" ليحترز به عما احترز به الرازي من الحد والرسم.

٦- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا ولم ينسبه إليه وعقب عليه بقوله: نمنع أنها مترادفة، فهذا اصطلاح أصولي وليس للغوي فيه نص يخالفه، ولو كان فيه نص لا يوجب فساده، لأنه لا مناقشة في الاصطلاح. وقد أشار إلى هذا الاعتراض ابن السبكي والأسنوي في إيرادهما الثاني على تعريف البيضاوي. انظر: الكاشف ص٣٣٩-٣٤٠ تحقيق سعد إبراهيم، الإبهاج ٣٣٩/١، نهاية السول ١٠٧/٢.

حدود. وليس باسم(١)، فوجد - ها هنا - اسمان أفادا معنى واحداً أحدهما مركب والآخر مفرد فهما مترادفان، لأن أهل اللغات لم يشترطوا في المترادفين غير هذا. وأما اشتراط الإفراد فليس مهماً(٢).

والثاني على قوله: "باعتبار واحد" فإن هذه زيادة لا حاجة إليها.

فقوله(٣): "احترزنا به: عن الصارم والمهند وعن الناطق والفصيح".

قلنا: هذا الاحتراز قد حصل بوحدة المسمى، فإن الناطق والفصيح معنيان متعددان متغايران بينهما عموم وخصوص كالجسم والحيوان(٤) وغيرهما، ما دلا على معنى واحد أصلاً، وأما اجتماعهما في الخارج في شيء واحد فلا يجعلهما مسمى واحداً، لأن مدلول(٥) الألفاظ يعتبر من الأحوال الذهنية أولاً، ثم يتعدى إلى الأمور الخارجية، وكيف والمؤلف(٦) لم يجعل للأحوال الخارجية مدخلاً في مسميات(٧)، وها هنا لا وحدة في المسمى في الذهن فلا حاجة إلى ما ذكره من الاحتراز.

١- هكذا في المخطوطة، وهو مخالف لما في المحصول، وقد نقل البعض عن الإمام قوله: "احترزنا بالإفراد عن الحد والإسم" انظر: الحاصل ١/١١٠، الكاشف ص٣٣٧، المزهر ١/٤٠٢.

٢- في المخطوطة "مهم" بالرفع وهو خطأ.

٣- انظر : المحصول ١/٣٤٨.

٤- الاعم الجسم والأخص الحيوان: لأن الجسم يشمل الحيوان والجماد.

٥- في المخطوطة "مدخول" وهو تحريف.

٦- انظر: المحصول ١/٣٦٩.

٧- هكذا في المخطوطة، ولعل - هنا - محذوفاً يمكن تقدره، فتكون العبارة بعد التقدير: "مسميات الألفاظ".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة.......» إلى آخره(١).

أقول:

قوله (٢): "والحق أنه" غير سديد، لأن من يدعي قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر، فإنما يدعيه في لغة واحدة له في العربية خاصة، لا بالنسبة إلى مرادف اللفظ من لغة أخرى، وجاز أن يختص الاختلال في التبديل عند اختلاف اللغات، أما(٣) عند اتحاد اللغة فلا يختل، وحينئذ ما ذكره لا يكون قادحاً(٤).

بل الأولى أن يقال: هذا يختلف باختلاف مقاصد التأليف، فإن الكلام المؤلف إن كان شعراً يجب فيه المحافظة على الوز ن والروي(٥)، فلا يجب أن

١- موضوع هذه المسألة يدور حول صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر، وفي المسألة ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه غير واجب، قال الإمام المصنف: وهو الحق.

الثاني: أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً، وهو اختيار ابن الحاجب، وقال المصنف: إنه الأظهر في أول النظر.

الثالث: التفصيل، فيجب إن كان من لغة واحدة وإلا فلا وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي.

وقد ذكر ابن السبكي: أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في حال التركيب، أما في حال الإفراد كما في تعديد الأشياء، فلا خلاف في جواز ذلك هذا عند الأصوليين، أما عند الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين. وذكر الأسنوي: أن من فوائد هذه المسألة نقل الحديث بالمعنى. انظر: المحصول ٣٥٢/١، المنهاج مع شرح الأصفهاني عليه ٢٠٤/١، الكاشف ص٣٥١ تحقيق سعد إبراهيم، الإبهاج ٢٤٣/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٢٩٢/١، نهاية السول ١١٢/٢، شرح مختصر ابن الحاجب ١٨٠/١.

٢- انظر: المحصول ٣٥٢/١، وتمام كلامه: "... غير واجب، لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ".

٣- بداية لوحة ٣٦ـ أ.

٤- لم يعجب القرافي هذا الاعتراض، حيث قال - بعد نقله بالمعنى -: إن الدعوى عامة تخصيصها بلغة دون لغتين خلاف الظاهر، ثم المصنف ذكر ذلك على سبيل التأنيس. انظر: النفائس ١٦٧/١ـ ب.

٥- الروي: حرف القافية، يقال: قصيدتان على روي واحد. انظر: مختار الصحاح ص١١١.

يقوم أحد المترادفين مقام الآخر، بل قد يقع مخلاً بالوزن أو الروي، وكذا إن كان المقصود تأليف الأسجاع(١) والمحافظة على الأوزان والتجنيس(٢) والترصيع(٣)، وغير ذلك من أنواع صنعة الكلام.

وكذا إن كان المقصود وقع الكلام في قلب السامع بطريق رغبة أو رهبة، فيكون تأديته بأحد اللفظين أبلغ في المقصود من اللفظ الآخر.

وأما إن كان المقصود إفهام المعنى السامع فقط، وعلم(٤) السامع بتلك الألفاظ على السواء، فها هنا يقوم كل واحد منهما مقام الآخر من غير تفاوت(٥).

١- الأسجاع جمع سجع، وهو: الكلام المقفى، يقال: سجع الرجل كلامه إذا نظمه وجعل له فواصل كقوافي الشعر ولم يكن موزوناً. انظر: مختار الصحاح ص١٢١، المصباح المنير ٣٦٧/١، أساس البلاغة ص٢٨٦، تحرير التحبير ص٣٠.

٢- التجنيس هو: تشابه كلمتين في اللفظ، وهو نوعان تام وناقص. فالجناس التام كقول الشاعر: لشئون عيني في البكاء شئون. والجناس الناقص كقولهم: البدعة شَرَك الشِرْك. انظر: مفتاح العلوم ص٤٢٩، تحرير التحبير ص١٠٢، أسرار البلاغة ١٤/٤.

٣- الترصيع في اللغة: التركيب. وفي الاصطلاح: جعل الألفاظ مستوية الأوزان متفقة الإعجاز. من ذلك قوله - تعالى - ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾ انظر: اللسان ١٢٥/٨، مختار الصحاح ص١٠٣، مفتاح العلوم ص٤٣١، تحرير التحبير ص٣٠٢.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "وإعلام".

٥- علق القرافي على قول النقشواني: الأولى أن يقال هذا يختلف باختلاف مقاصد التأليف..." بقوله: وأما التفصيل فلا يرد على المصنف، لأنه إنما ادعى أصل الجواز من حيث الجملة، وأما روي القصيدة وغيره فلا يخطر ببال عاقل فضلاً عن الإمام جوازه. انظر: النفائس ١٦٧/١ب، ١٦٨أ.

قال - رحمه الله -:

«الباب الخامس في الاشتراك. اللفظ المشترك هو: اللفظة(١) الموضوعة...» إلى آخره(٢).

أقول:

نناقشه أولاً في قوله: "وضعاً أولاً"، لأن اللفظ قد يكون موضوعاً لمعنى بالوضع الأول وبالأصل، ثم إنه يكثر استعماله في معنى آخر مجازي، حتى تصير دلالة هذه اللفظة على المعنيين بالسواء، فهذه اللفظة - إما أن يقال: إنها(٣) حقيقة فيهما جميعاً، أو يقال: إنها حقيقة في الموضوع الأول، مجاز في الآخر، أو يقال: إنها حقيقة في المعنى الثاني، مجاز في الموضوع الأول.

والقسمان الأخيران باطلان، لأن من لوازم كون اللفظ حقيقة ابتدار المعنى الحقيقي(٤) إلى الفهم عند سماع اللفظ بالقياس إلى المعنى المجازي ورجحانه عليه على ما ذكره في هذا الكتاب(٥)، والمفروض في هذه الصورة خلاف ذلك، فيتعين أن يكون حقيقة فيهما جميعاً، فيكون اللفظ مشتركاً بينهما، مع أنه لم يوضع لهما في الأصل وضعاً أولاً.

وكذلك لو فرضنا لفظاً استعمله أهل العرف في معنيين مختلفين غير الوضع الأول استعمالاً نسخ الوضع الأول وصار مهجوراً بالكلية، وكان كل واحد من الاستعمالين على السواء في القوة، يصير اللفظ - ها هنا - مشتركاً بين المعنيين، مع أن اللفظ غير موضوع لهما وضعاً أولاً.

١ــ هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "اللفظ الموضوع".

٢ــ تمام التعريف: "... لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك" انظر: المحصول ٣٥٩/١. وقد اعترض على هذا التعريف ــ أيضاً ــ القرافي حيث أورد عليه سبعة أسئلة، وكذلك الأصفهاني فقد أورد عليه خمسة اعتراضات. انظر: النفائس ١٦٩/١ــأ، ١٧٠ــب، الكاشف ٣٦٢ــ٣٦٣ تحقيق سعد إبراهيم.

٣ــ في المخطوطة "إنه" والضمير عائد إلى اللفظة.

٤ــ في المخطوطة "الحقيقة" وهو وصف للمعنى.

٥ــ انظر: المحصول ٤٨١/١.

ثم إذا تأملت اللغة العربية ونقل أهلها في الاستعمال، وجدت كثيراً من هذا القبيل واقعاً(١).

قوله: "من حيث هما كذلك".

قلنا: هذه زيادة لا حاجة إليها، والاحتراز عن اللفظ المتواطيء(٢) حصل بقوله: "لمعنيين(٣) مختلفين"، لأن المتواطيء لم يوضع لمعنى واحد، وفي التقسيم(٤) الذي سبق عد المتواطيء من القسم الذي يكون اللفظ واحداً(٥) والمعنى واحد، فإذا اتحد اللفظ، وتكثر المعنى، خرج عن أن يكون متواطئاً(٦).

والأولى أن يقال:(٧) اللفظ المشترك هو: اللفظ الدال على معنيين مختلفين أو أكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثر الاستعمال، أو كانت أحدهما مستفادة من الوضع الأول، والأخرى من كثرة الاستعمال"(٨).

فلئن قال: فهذا يختلف باختلاف الأشخاص والأصناف(٩) والبلدان، فربما كان اللفظ بحيث تساوى دلالته على معنيين عند قوم، وتترجح دلالته على

١- نقل هذا الاعتراض عن النقشواني الأصفهاني من غير نسبة، ثم علق عليه بقوله: "وفي هذا الكلام نظر لا يخفى على المتأمل. انظر: الكاشف ص٣٦٣.

٢- المتواطيء: سيعرفه المصنف إن شاء الله عند الكلام على المجمل والمبين.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "لحقيقتين".

٤- انظر: المحصول ٣١١/١.

٥- في المخطوطة "واحد" بالرفع وهو خطأ نحوي.

٦- بمثل هذا اعترض الأصفهاني على تعريف المصنف فانظر: الكاشف ص٣٦٣.

٧- اختار هذا التعريف ابن السبكي، وبين محترزات القيود، فقال: قولنا: اللفظ" احتراز عن الأسماء المتباينة والمترادفة. وقولنا: "على معنيين مختلفين" احتراز عن الأسماء المفردة، وعن اللفظ المتواطيء، فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد، وإن اختلفت محالها. وقولنا: "عند أهل تلك اللغة..." إلى آخره إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين، أو عرفيتين، أو عرفية ولغوية. انظر: الإبهاج ٢٤٨/١.

٨- نقل الأصفهاني تعريف النقشواني هذا وعزاه للبعض، ثم تعقبه بقوله: وهذا - أيضاً - ضعيف، لأنه يبطل بالدال على معنيين مجازيين على السواء. انظر: الكاشف ص٣٦٣-٣٦٤.

٩- في المخطوطة "الأصناف" بدون الواو.

إحداهما عند الآخرين.

قلنا: لا جرم يكون هذا اللفظ مشتركاً فيما بين الفريقين(١) عند(٢) الأول، غير مشترك(٣) فيما بين الفريقين(٤) عند(٥) الثاني، وهذا هو(٦) غير مختص بما ذكرنا من(٧) الحد، بل اللفظ الموضوع في الأصل لمعنيين قد يكون كذلك، فإنه ربما يشتهر الوضع لأحد المعنيين دون الثاني عند قوم، ويشتهر كل واحد من الوضعين عند قوم آخرين، ويجب أن يكون الحكم كما ذكرنا، فهذا ليس إشكالاً وارداً، ولو كان فهو غير مختص بما ذكرنا.

١ــ في المخطوطة "الفرقين" وهو تحريف من الناسخ.

٢ــ "عند" مزيدة لاستقامة المعنى.

٣ــ في المخطوطة "مشتركين" والضمير المستتر عائد إلى اللفظ.

٤ــ في المخطوطة "الفرقين" وهو تحريف.

٥ــ "عند" مزيدة لاستقامة المعنى.

٦ــ الظاهر أن "هو" زائدة وبحذفها تستقيم العبارة.

٧ــ بداية لوحة ٢٦ــب.

قال- رحمه الله -:

«المسألة الرابعة(١): فى أنه لايجوز استعمال اللفظ المشترك ... الى آخره .

أقول :

اللفظ المشترك بين المعنيين: كالقرء(٢)، إذا جاء فى الخطاب - فإما أن يكون مفرداً أو جمعاً، والمفرد - إما أن يكون منكراً، وإما أن يكون معرفاً

١- لتحرير محل النزاع فى هذه المسألة وهى حكم استعمال اللفظ المشترك المفرد فى معانيه على الجمع - أقول: إن محل هذا الخلاف فى اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد فى الوقت الواحد ، فان تعددت الصيغة أواختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى، وأيضا محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانية إنما هو فى الكلي العددى، وليس فى الكلي المجموعي.

ولأهل العلم فى هذه المسألة مذهبان:

الأول: جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنييه بشرط ألآيكونا ضدين ولانقيضين، وهو: مذهب الشافعى والقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى على الجبائى والقاضى عبد الجبار، ونقله القرافي عن مالك واختاره البيضاوى.

الثاني: امتناع ذلك وهو : مذهب أبى هاشم والكرخى ،أبى الحسين البصرى واختاره الإمام فخر الدين ونقله الآمدى عن أبى عبد الله البصرى والقرافي عن أبى حنيفة، وهؤلاء المانعون اختلفوا فى سبب المنع فمن قائل: سبب المنع أمر يرجع إلى القصد وهذا ماذهب اليه الغزالى وأبوالحسين البصرى. ومن قائل: سببه الوضع الحقيقى وهذا ما اختاره الإمام المصنف، وابن الحاجب. فانظر الدليل الذى احتج به المصنف على اختياره، وأدلة المجوزين ومناقشته ورده عليها في المحصول ٣٧١/١. وانظر المسألة بشكل أوسع في: التبصرة ص١٨٤، البرهان ٣٤٣/١، المستصفى ٧١/٢، الإحكام ٢٤٢/٢، الإبهاج ٢٥٥/١، جمع الجوامع وشرحه ٢٩٤/١، نهاية السول ١٣٣/٢، مناهج العقول ٣١٣/١، أصول السرخسي ١٣٦/١، كشف الاسرار ٣٩/١، التوضيح مع التلويح ٦٧/١، تيسير التحرير ٢٣٥/١، المعتمد ٣٢٤/١، المسودة ص١٦٨، المختصر في أصول الفقه ص١١١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١١٢/٢، النفائس ١٧٥/١ـب.

٢- القَرْء: بالفتح الحيض، وجمعه أقراء، والقَرْء أيضاً - الطهر، وهو من الاضداد، هذا معناه عند أهل اللغة، أما عند الفقهاء فقد اختلفوا فيه. فقال أبو حنيفة: هو: الحيض، وقال مالك والشافعي: هو الطهر، وعن أحمد روايتان، أظهرهما: أنه الحيض. انظر: مختار الصحاح ص٢٢٠، المبسوط ١٣/٦، بداية المجتهد ٨٩/٢، المجموع ١٣٠/١٨، المغني ٤٥٢/٧، المحلى ٦٢٣/١١، الإشراف ١٧٣/٢.

بالألف واللام، وأما الجمع - فإما أن يكون مذكوراً بلفظ الكل و الجميع(١) ، مثل أن يقول: "اعتدى(٢) بكل قرء، أو بالاقراء جميعاً"، أو بلفظ العموم، مثل أن يقول: "اعتدى بالأقراء"، ومع ذلك - فإما أن يكون مكرراً، مثل أن يقول: "اعتدى بقرء قرء"، أو "اعتدى بالقرء والقرء"، أو "اعتدى بالاقراء والأقراء"، وكل ذلك إما في طرف الإثبات كما في الأمر، وإما في طرف النفي كما في النهي.

أما القسم الأول - وهو المفرد المنكر الغير المكرر - فلم يجز استعماله في معنييه جميعاً، سواء كان في طرف النفي أو الإثبات، لأن التنكير يقتضي التوحيد، والجمع بين المعنيين لا يتصور معه التوحيد.

وأما إذا كان مكرراً - مثل أن يقول: اعتدى بقرء قرء - فقد جوزوا استعماله في المعنيين جميعاً على سبيل الحقيقة، إذا استعمل اللفظ لكل معنى على الانفراد، فما لم يكن - هناك - قرينة(٣) توجب الحمل على أحد المعنيين حمل عليهما جميعاً.

وأما المذكور بلفظ الكل والجميع، فقد قالوا: يجب الحمل على معانيه جميعاً، لأنه لا كل ولا جميع لهذا اللفظ في مثل هذه الصورة غير هذه المعاني،

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "الجمع". انظر: الكاشف ص٤٣٩ تحقيق سعد إبراهيم.

٢- العدة في اللغة: الإحصاء يقال عده أي: أحصاه. وفي الاصطلاح: تربص يلزم المرأة مدة معلومة. انظر: الصحاح ٢٨١/١، القاموس المحيط ١٧٢/١، درر الحكام في شرح غرر الأحكام ٤٠٠/١، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٢٦/٣.

٣- القرينة في اللغة: فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران وهو الوصل والجمع والصحبة. وفي الاصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب، وهي إما حالية أو لفظية نحو: ضرب موسى عيسى فإن الإعراب والقرينة منتف فيه، بخلاف: ضربت موسى حبلى، وأكل موسى الكمثرى، فإن في الأول - وهو ضربت موسى حبلى - قرينة لفظية، وفي الثاني - وهو أكل موسى الكمثرى - قرينة حالية. انظر: لسان العرب ٣٣٦/١٣، المصباح المنير ٥٠٠/٢، التعريفات ص١٧٤.

إذ ليس للحيض(١) وحده، أو للطهر وحده، أفراد محصورة معينة حتى يحمل اللفظ عليها.

وأما في مثل "العين" فقد يتصور ذلك، فلا يجب الحمل، بل يتوقف الأمر إلى ظهور القرائن.

وأما إذا كان بلفظ العموم أو الفرد المعرف بالألف واللام وكان مكرراً، كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق في المكرر.

وأما إذا لم يكن مكرراً، فإن وجدت - هناك - قرينة تدل على أحد المعنيين بخصوصه وجب الحمل عليه، وإن لم توجد القرينة إلى وقت الحاجة، فهاهنا يقع الخلاف الذي نريد أن ننظر فيه بين الشافعي(٢) - رضي الله عنه - ومن خالفه(٣).

فالشافعي - رضي الله عنه - أوجب الحمل على معنييه جميعاً في مثل هذا الوقت، لكن ليس معناه: أن الحمل على ذلك المجموع يكون بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز، وهذا: لأنه لا سبيل إلى التوقف وقت الحاجة، ولا سبيل إلى الحمل على حقيقة اللفظ، إذ ليس الحمل على أحدهما أولى من الحمل على الآخر، ولا سبيل إلى تعطيل النص، بل لابد من الحمل على المجاز، والحمل على المجاز إما بقرينة مقالية، أو بقرينة حالية، والقرائن اللفظية منتفية، لأن الكلام فيه.

١- الحيض في اللغة: السيلان يقال: حاضت السَّمُرة حيضاً أي: سال صمغها. وفي الشرع: دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن صغر وداء. انظر: المصباح المنير ١٥٩/١، أنيس الفقهاء، ص٦٣.

٢- هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، الهاشمي، القرشي، المطلبي، أبو عبد الله، مؤسس علم الأصول، ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٢٠٤هـ. من أشهر مؤلفاته: الرسالة في الأصول، والمسند في الحديث، والأم في الفقه. له ترجمة في: طبقات الفقهاء، ص٧١، وفيات الأعيان ١٦٣/٤، شذرات الذهب ٩٠/٢.

٣- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، ثم قال: "والظاهر أن هذا التقسيم من عند النقشواني لا أنه منقول، لأنه ظاهر كلامه وبحثه في كتابه، ونقلت كلامه، لأن فيه محلاً للناظر ويحرك أنواعاً من البحث. انظر: النفائس ١٨٦/١ـ أ، ب.

وأما القرائن الحالية: فذلك قد يكون بتعين المحمل المجازي، بأن ينحصر المجاز في وجه واحد ومحمل معين، فيتعين الحمل عليه، وقد يكون برجحان واحد من الوجوه على سائر الوجوه، فيجب الحمل عليه، لأن العمل بالراجح واجب، وفيما نحن فيه لما وجب الحمل على محمل مجازي وانتفت القرائن اللفظية المخصصة، وكان الحمل على مجموع المعنيين وجهاً راجحاً على سائر الوجوه: تعين بحكم الحال.

وبيان أنه راجح على سائر الوجوه من وجوه:

أولها(١): أنه ألزم للحقيقة، وأشد ابتداراً إلى الفهم، وأسرع خطراناً بالبال عند سماع اللفظ من سائر الوجوه.

وثانيها أن نسبته إلى المعنيين الحقيقيين على السواء، ولما لم تترجح إحدى الحقيقتين على الأخرى، لا يكون الحمل على مجاز أحدهما أولى من حمله على مجاز الآخر، بل يجب الحمل على مجازٍ تتساوى نسبته إليهما، وما ذكرناه كذلك، فصار راجحاً.

وثالثها: أن هذا المحمل أحوط، لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها، فتعين الحمل عليه.

وهكذا الكلام في العام "كالأقراء" إذا لم يتكرر، فهذا نظر صائب لا يبطله ما ذكر في كتب القوم.

فلئن قال: ليس المنقول عن هؤلاء على الوجه الذي ذكرته، بل المنقول عنهم: أن اللفظ المشترك يحمل على جميع معانيه بطريق الحقيقة، وأن نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه كنسبة العام إلى أفراده، والعام(٢) إذا تجرد

١- بداية لوحة ٢٧-أ.
٢- في المخطوطة "العام" بدون الواو، وفي نقل الأصفهاني عن التفشواني وردت العبارة هكذا: "كنسبة اللفظ العام إلى أفراد العام إذا تجرد عن القرائن" انظر: الكاشف ص٤٤٢.

عن القرائن يجب حمله على جميع الأفراد بطريق الحقيقة، كذلك(١) اللفظ المشترك، هذا هو المنقول عنهم.

قلنا: جعل اللفظ المشترك - بالقياس إلى معانيه المختلفة - كاللفظ العام بالقياس إلى أفراده - بعيد عن هؤلاء العلماء، فإنه عند ذلك يكون اللفظ(٢) متواطئاً لا مشتركاً.

بل لا يبعد أن يقال: إن الناقل زاد هذه الزيادة، لأنه لما سمع منهم ورأى في كتبهم أنهم قالوا: "إذا تجرد اللفظ المشترك عن القرائن: وجب حمله على جميع معانيه"، زعم أن القوم إنما حكموا بهذا الحكم لزعمهم: "أن اللفظ المشترك - بالقياس إلى معانيه - كالعام - بالقياس إلى أفراده - لأن العام هذا حكمه، فنقل عنهم كذلك(٣).

ومع ذلك - فنقول: ليس علينا من ذلك شيء، بل نحن اخترنا(٤) احتمالاً ظاهراً، وقررنا(٥) أنه واجب الأخذ(٦) به في مثل ما فرضنا من الصورة، فمن لم يوافق على هذا، بل ذهب إلى غيره، ولم يجوز الحمل على ما ذكرنا، ولم يذكر(٧) على هذا دليلاً فلا يضرنا(٨)، وما ذكر ليس دليلاً على إبطال هذا المختار.

فلئن قال: ما فرضتَمن الصورة ممتنع، وذلك: لأنك فرضت انتفاء القرائن المخصصة في وقت الحاجة، وهذا ممتنع، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، كما ساعدت في المفرد المنكر.

١- في المخطوطة "لذلك" وكذا في نقل الأصفهاني عن النقشواني. والمثبت هو الأنسب.

٢- كلمة "اللفظ" ساقطة من المخطوطة، وهي من الكاشف.

٣- كذا في المخطوطة،وفي الكاشف "ذلك".

٤- في المخطوطة "احترزنا" وهو تحريف.

٥- في المخطوطة "وقدرنا" والمثبت من الكاشف.

٦- في المخطوطة "الأخذية" والمثبت من الكاشف.

٧- في المخطوطة "لم يذكروا" وما أثبتناه من الكاشف ص٤٤٣.

٨- عبارة "فلا يضرنا" ساقطة من المخطوطة، وهي من الكاشف.

قلت: لا نسلم أن انتفاء القرائن المقتضية لحمل اللفظ على أحد المعنيين خاصة، يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وإنما يكون كذلك: أن لو لم يكن عدم هذه القرائن قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنييه جميعاً.

أما إذا كان: فيكون هو عين البيان، بخلاف المفرد المنكر، لأن تنكيره أشعر بالتوحيد، والتوحيد مع الحمل على الجميع متعذر، فلابد لتعين المراد طريق غير ما ذكرنا، ولا يجوز أن لا يظهر ذلك الطريق في وقت الحاجة(١).

وأما الترديد الذي في الاحتجاج(٢) - فنقول: لم قلت(٣): "إن الوضع إذا وضع اللفظ لكل واحد من المفردين ولم يضعه(٤) للمجموع، لا يجوز استعماله في المجموع"؟!!.

١- قال الاصفهاني: لصاحب التلخيص من المتأخرين طريقة أخرى لابد من نقلها... وقد نقل كلامه بالنص مع تصرف يسير في بعض فقراته، ثم عقب عليه بقوله: هذا هو الذي اختاره صاحب التلخيص، وفيه نظر وبيانه من وجوه.... قلت: وحاصل هذه الوجوه ما يلي:

الأول: أنه جعل محل الخلاف في هذه المسألة: حمل اللفظ المشترك على معانيه عند الحاجة إلى العمل، وليس الامر كذلك، بل جواز الخطاب باللفظ المشترك عند الحاجة إلى العمل بمقتضاه ينبني على أن اللفظ المشترك: هل يحمل عند إطلاقه على جميع معانيه أم لا؟.

الثاني: أنه زعم أن حمله على جميع معانيه بطريق المجاز مذهب الشافعي، وليس الامر كذلك، بل مذهب الشافعي الحمل عليها بطريق الحقيقة.

الثالث: أن استبعاده للنقل المشهور ضعيف، لان هذا القدر منقول في كتب الائمة الفضلاء الذين لا يظن بهم المسامحة وعدم التحرير والتحقيق في نقله.

الرابع: أن الوجه الذي استبعد به ذلك النقل ضعيف، لان مراد الائمة أن المشترك كالعام في معنى استغراقه لمدلولاته، لا أن الافراد الداخلة تحت المشترك مثل الافراد الداخلة تحت العام حتى يلزم التواطؤ . انظر: الكاشف ص٤٣٨هـ٤٤٦ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم.

٢- أي الدليل الذي استدل به المصنف على المذهب المختار فانظر: المحصول ٣٧٣/١.

٣- هذا معنى كلام المصنف، ونص كلامه: "أن الواضع إذا وضع لفظاً لمفهومين على الانفراد، فإما أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما، أو ما وضعه لهما".

٤- في المخطوطة "ولم يقفه" وهو تحريف.

قوله(١): "يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له".

قلنا: ولم لا يجوز ذلك؟ وهل استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند تعذر الحقيقة إلا كذلك؟ مع كثرة وقوع هذا.

غاية ذلك: أن هذا لا يكون استعمالاً بطريق الحقيقة، ولكن جواز الاستعمال أعم من جواز الاستعمال بطريق الحقيقة، وقد ذكرنا أنا لسنا نريد بالجواز - ها هنا - الاستعمال بطريق الحقيقة.

وأما القسم الآخر من الترديد وهو(٢): "أن الواضع كما وضعه لكل واحد من المعنيين(٣)، كذلك وضعه للمجموع".

فنقول: ولم لا يجوز استعماله في المجموع، بل الاستعمال على هذا التقدير يكون بطريق الحقيقة.

قوله(٤): "يكون هذا استعمالاً للفظ في أحد مفهوماته".

قلنا: ولا منافاة بين استعمال اللفظ في أحد مفهوماته، وبين استعماله في جميع مفهوماته، إلا أن يريد بالاستعمال في أحد مفهوماته مقتصراً عليه، بل ذلك محال في هذه الصورة، بل يكون استعمالاً في جميع مفهوماته، ومعنى استعمال اللفظ في المعنى، أعم من أن يكون مقتصراً عليه، أو لا يكون مقتصراً عليه، ولهذا يقال - في اللفظ العام -: إنه استعمله في جميع أفراده، ويضيفون الاستعمال إلى كل فرد وإن لم يكن مقتصراً.

وأيضاً فإن اللفظ الموضوع للمفردين ولمجموعهما لا يتصور استعماله في مجموع معانيه، ويكون معنى الاستعمال في الشيء اقتصار المراد عليه وانحصاره فيه، وهذا لا يذهب إليه عاقل، فكيف ينسب إلى أهل العلم والفطنة ذلك؟ بل لابد وأن يكون محل الخلاف غير هذا(٥).

١- أول كلامه: "فإن قلنا: إنه ما وضعه للمجموع، فاستعماله لإفادة المجموع... وتمام كلامه: وإنه غير جائز" انظر: المحصول ٣٧٤/١.

٢- المناسب "فهو".

٣- بداية لوحة ٢٧-ب.

٤- نص كلامه: "فإن كان الأول: لم يكن اللفظ إلا لأحد مفهوماته" انظر: المحصول ٣٧٤/١.

٥- اعترض على دليل المصنف - أيضاً - سراج الدين الارموي وشمس الدين الاصفهاني وشهاب الدين القرافي. انظر: التحصيل ٥٦/١، الكاشف ص٤١١ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم، النفائس =

وأما الجواب الذي ذكره(١) فضعيف لوجهين:

أحدهما: أن احتمال كون اللفظ مجازاً في مجموع المعنيين راجح على احتمال كونه موضوعاً للمجموع، لأن المجاز أهون من الاشتراك على ما سيأتي.

الثاني: وهو أنا لو قدرنا أن لفظ الصلاة موضوع لمجموع المعنيين، لكنه تحقق الاستعمال - ها هنا - في جميع مفهوماته، وما ذكره ليس دافعاً، لأن المراد من الصلاة المنسوبة إلى الله - تعالى - هي: الصلاة بمعنى الرحمة فقط، وليس بمعنى الاستغفار، والصلاة المنسوبة إلى الملائكة: بمعنى الاستغفار فقط، وليس بمعنى فيض الرحمة منهم، فصار اللفظ مستعملاً في كل واحد من المعنيين على الانفراد.

ثم إذا نظرنا إلى أنه أطلق اللفظ وأراد به المعنيين نظراً إلى الكل، صار مستعملاً في المجموع.

وعلى هذا صار اللفظ مستعملاً في جميع معانيه، فاندفع ما ذكره.

أما قوله - في الفرع(٢) الأول: "اعتدى بالأقراء، يجوز أن يريد بالأقراء مجموع مفهومي القرء"، وما قاسه به ينافي هذا الفرض، لأن القائل إذا قال: اعتدى بقرء قرء، فجواز إرادة المفهومين في هذه الصورة أظهر، لأنه إذا أراد بالقرء الأول الطهر، وبالقرء الثاني الحيض كان جائزاً، والاحتجاج الذي ذكره لا يتأتى في إبطال هذا، وهذا كثير الوقوع، فإن الإنسان قد يقول: رأيت عيناً وعيناً، أو عيناً عيناً، وهو يريد بالأول العين الباصرة، وبالثاني عين الشمس،

= ١٧٩/١ـ أ.

١ـ أي جواب المصنف عن الادلة التي استدل بها للمجوزين استعمال المفرد المشترك في معانيه على الجمع، ونص كلامه: "والجواب عن هذه الوجوه بأسرها: أن ما ذكروه لو صح لدل على أن هذه الالفاظ كما هي موضوعة للأحاد فهي موضوعة للجمع، وإلا لكان الله ـ تعالى ـ قد استعمل اللفظ في غير مفهومه وهو غير جائز. انظر: المحصول ٣٧٧/١، وقد ضعّف هذا الجواب ـ أيضاً ـ الأصفهاني. فانظر: الكاشف ص٤٣٢.

٢ـ ذكر فيه: "أن بعض من أنكر استعمال المفرد المشترك في جميع مفهوماته، جوز ذلك في لفظ الجمع. أما في جانب الاثبات كقولهم: اعتدى بالأقراء. فالحق: أنه لا يجوز لأن قولهم: اعتدى بالأقراء، معناه: اعتدى بقرء وقرء وقرء". انظر: المحصول ٣٧٨/١.

ولا امتناع في ذلك، فما ذكره حجة في هذه الصورة يضاد مطلوبه.

وما ذكره من الفرق(١) بين النفي والإثبات ضعيف، لأن تلك الحجة إن صحت فهي شاملة للطرفين:

وأما الفرع(٢) الثاني: فما نقله(٣) عن الشافعي والقاضي صحيح على الوجه الذي لخصناه.

١- وهو: أنه في جانب الإثبات قام الدليل على أن الواضع ما وضعه لهما جميعاً، وأما في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على أن الواضع ما استعمله في إفادة نفيهما جميعاً. انظر: المحصول ٣٧٩/١.

٢- وهو: أنا لو جوزنا أن يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فإنه لا يجب ذلك. انظر: المحصول ٣٨٠/١.

٣- نقل المصنف عن الشافعي والقاضي أبي بكر أنهما قالا: "المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه"... ثم قال: وفيه نظر. انظر: المحصول ٣٨٠/١.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة - في أن الأصل عدم الاشتراك(١)....» إلى آخره.

أقول:

أثبته على معنى وهو: أن قولنا: "عدم الاشتراك غالب وراجح، واحتمال الاشتراك مغلوب ومرجوح".

عام بالقياس إلى كل البلاد والأعصار والأمصار والقبائل، فأعم(٢) من أن يكون ذلك بالقياس إلى أهل بلدة، أو قبيلة، أو أهل عصر.

وعلى هذا جاز أن تكون اللغات وألفاظها كلها مشتركة، أو الغالب عليها الاشتراك، لكن أهل كل عصر، أو أهل كل مصر، أو قبيلة، يظنون في كل لفظ أنه مفرد وموضوع للمعنى الذي عرفوه فقط، ويحصل بينهم التفاهم عند التخاطب، ولا يحصل(٣) خلل(٤) في الفهم، مع أن تلك الألفاظ في نفسها مشتركة.

ونعلم من هذا: أن الاحتجاج بالوجوه الثلاثة الأول، إنما يتم إذا فرض في أهل قطر معين، أو عصر معين، أو قبيلة معينة، لا على الإطلاق(٥).

وأما الوجهان الأخيران: إنما يتمان إذا كانت الألفاظ توقيفية، فإن الواضع الواحد الحكيم يتحرز عن تغليب الاشتراك، لعلمه بما في ذلك من المفاسد من غير حاجة ضرورية.

وأما من يجوز صدور الوضع عن كل الناس وعن كل قبيلة فلا، لأن أحد

١- يعني به: أن اللفظ متى كان دائراً بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك، وقد استدل المصنف على ذلك بخمسة أوجه. انظر: المحصول ٣٨١/١-٣٨٥.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "وأعم".

٣- بداية لوحة ٢٨-أ.

٤- في المخطوطة "ذلك"، والتصويب من الكاشف.

٥- نقل القرافي هذا الكلام عن النقشواني بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن احتمال الاشتراك باعتبار جملة الفهم مرجوح، لأن الأصل عدم تعدد مسميات الألفاظ. انظر: النفائس ١٨٩/١-أ، ب.

الواضعين لما احتاج إلى الوضع وظفر بلفظ معين ووضعه لمعنى معين، لم يعلم بأن غيره وضعه لمعنى آخر، حتى يمتنع عن ذلك تحرزاً عن مفاسد الاشتراك، ولأنه لما دعته الضرورة إلى وضع اللفظ بإزاء هذا المعنى لم يكن له بد من الوضع، فإذا وضع غير هذا اللفظ لمعنى آخر حصل الاشتراك، وإن لم يقصد هو ذلك، بل قصد الأفراد(١).

وقد اعترف المؤلف(٢): بأن السبب الأكثري(٣) للاشتراك تعدد الواضعين(٤).

١- نقل القرافي كلام النقشواني هذا، ثم أجاب عنه: بأن الاستقراء دل على أن الاشتراك ليس كثيراً كما ذكر، بل الغالب اتحاد الواضع، وبناء على الغالب اتجه الوجهان الأخيران أيضاً.. انظر: النفائس ١/١٨٩ـب.

٢- في المخطوطة "الموقف" وهو تحريف.

٣- في المخطوطة "اللاكثري" وهو تصحيف.

٤- انظر: المحصول ١/٣٦٨.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة - فيما يعين مراد اللافظ......» إلى آخره(١).

أقول:

أما أولاً قوله: "إما أن يوجد معه قرينة مخصصة أو لا يوجد" جعل مورد القسمة القرينة المخصصة، ثم قسم هذا المورد إلى: ما يدل على اعتبار البعض، أو على اعتبار الكل، أو على إلغاء الكل.

وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينة مخصصة، فلا يكون قسماً من أقسام القرينة المخصصة(٢).

وثانيها: قوله(٣): "وأما الدال على حال الكل - من حيث هو كل - فهو مندرج تحت حال البعض لما ذكر".

وهذا مشكل: لأنه لا فرق في هذه الصورة بين اعتبار الكل - من حيث هو كل -، وبين اعتبار كل واحد، لأن غاية اعتبار كل واحد: أن يحمل على مجموع معنييه، واعتبار الكل - من حيث هو كل - أيضاً كذلك، فلا فرق بينهما.

وإذا كان اعتبار الكل مندرجاً في البعض، كذلك اعتبار كل واحد، فلا فرق إذاً(٤) بين اعتبار البعض، وبين اعتبار كل واحد(٥).

١- انظر: المحصول ٣٨٦/١ وتتمة عبارته: "... باللفظ المشترك".

٢- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن التقسيم قد يقع في الأعم مطلقاً، وقد يقع في الأعم من وجه، وإذا كان التقسيم ـ ها هنا ـ أعم من كونه في الأعم مطلقاً فلا يرد السؤال. أما الأصفهاني فقال: إنه لا جواب له إلا بحمل التخصيص على البيان. انظر: النفائس ١٩١/١ـب، الكاشف ص٤٧١، تحقيق سعد إبراهيم.

٣- هذا الكلام للمصنف إنما هو بالمعنى فانظر: المحصول ٣٨٧/١ فالعبارة واضحة.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "إذن". انظر: الكاشف ص٤٦٩. قلت: ومعناها: الجواب والجزاء. وقد اختلف النحاة في كتابة "إذن" فالجمهور يكتبونها بالألف، والبعض كالمازني والمبرد يكتبها بالنون، والبعض الآخر كالفراء فصل فقال: إن عملت كتبت بالألف وإلا كتبت بالنون للفرق بينها وبين "إذاً" وقد تبعه ابن خروف. انظر: المغني ٢٠/١ـ٢١.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا الوجه: بأنه لا يلزم من أن لا يكون بين اعتبار الكل واعتبار كل واحد فرق، لأنا ما حكمنا بينهما بالتسوية مطلقاً، بل حكمنا باستوائهما في ذلك الحكم الخاص وهو: أن يندرج اعتبار كل واحد تحت اعتبار البعض، كما اندرج تحت اعتبار الكل من حيث =

وثالثها: استعمال اللفظ المشترك - لما امتنع في جميع معانيه: وجب امتناع اعتبار كل واحد، فهذه الدلالة التي توجب اعتبار كل واحد، عدمها ووجودها سواء، لامتناع العمل بها(١).

ورابعها: استعمال اللفظ في كل معانيه - لما كان استعمالاً له(٢) في أحد مسمياته: فكيف يمكن اعتبار كل واحد من معانيه؟(٣).

وخامسها: أنه أخذ(٤) القسم الأول - وهو: ما يفيد اعتبار كل واحد - وبين أنه لا تعارض بينه، وبين الدليل الذي يقتضي المنع من حمل اللفظ على معنييه جميعاً، لأن اللفظ - كما هو موضوع لكل واحد منها(٥) بالاشتراك - فهو أيضاً موضوع للجمع، ثم استعماله في الجمع لا يكون استعمالاً في مجموع معانيه، بل هو في أحد معانيه.

فللسائل أن يقول: إذا كان الحمل على المجموع حملاً على أحد المعاني: لا يكون ذلك عملاً بالدليل الذي اقتضى اعتبار كل واحد، بل بالدليل الذي اقتضى اعتبار البعض.

وإن كان هذا استعمالاً في كل معانيه: فقد وقع التعارض بين هذا

= هو كل. انظر: الكاشف ص٤٧١.

١- علق الأصفهاني على هذا بقوله: هذا الذي ذكره الخصم ليس بإشكال على كلام المصنف، لأنه عين كلامه. انظر: الكاشف ص٤٧١.

٢- لفظة "له" ساقطة من المخطوطة، والمثبت من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٤٦٨.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن حمل اللفظ المشترك على كل مفهوماته حمل على أحد مسمياته ضرورة أنا نجعل اللفظ مشتركاً بين الكل وكل واحد من المفهومات. انظر: الكاشف ص٤٧٢.

٤- في المخطوطة "أخذ" وفي الكاشف ص٤٧٠ "أحد" والمثبت هو الصواب إن شاء الله.

٥- في الكاشف "منهما".

الدليل، والدليل الذي منع من استعمال اللفظ في كل معانيه(١).

١ـ أجاب الاصفهاني عن هذا السؤال فقال: نختار أن الحمل على المجموع: حمل له على أحد مفهوماته.

قوله: إن ذلك لا يكون عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد.

قلنا: لا نسلم، لانا نعني بكونه عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد: أن وجوب الإتيان بكل واحد واحد من مقتضيات الأول، وهو بعينه مقتض لوجوب الدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد، ولا نعني بالعمل به إلا هذا القدر...» انظر الكاشف ص٤٧٢.

قال - رحمه الله -:

«الباب السادس: في الحقيقة(١) والمجاز(٢).....» إلى آخره .

أقول:

هذا التحديد ليس يصفو عن شك، وذلك: لأن الوضع إما أن يكون هو عين الاصطلاح، أو غيره.

فإن كان عينه: فكل لفظ أفيد به معنى(٣) مصطلحاً(٤) عليه: فقد أفيد به ما وضع له في أصل هذا الاصطلاح، فكان حقيقة، وكان المجاز حقيقة(٥).

وأما إن كان الوضع غير الاصطلاح، بل الوضع هو: أن يضع الواضع ابتداء لفظاً بإزاء معنى، ثم يعرف غيره هذا الوضع، فلا يكون - هناك - من الحقائق إلا الحقيقة اللغوية، لأن المعاني العرفية والشرعية، إنما اشتهرت بالاستعمال دون الوضع على(٦) هذا التفسير، فإن أهل العرف لم يضعوا لفظ "القارورة" (٧) للطرف المعين من الزجاج، ثم اشتهر(٨) ذلك الوضع، ولا

١- الحقيقة في اللغة: فعيلة من الحق وهو: الثابت هكذا في المصباح المنير ١٤٣/١. وفي الاصطلاح: حدها أبو الحسين ـ في المعتمد ١٦/١ ـ بأنها: "ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به".

٢- المجاز في اللغة: مفعل من الجواز وهو: التعدي كما في المصباح المنير ١١٤/١ـ١١٥. وفي الاصطلاح: حده أبو الحسين ـ في المعتمد ١٦/١ ـ بأنه: "ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها". وهذان التعريفان للحقيقة والمجاز ذكرهما المصنف في المحصول واعتبرهما من أجود ما قيل في تعريف الحقيقة والمجاز، والمناقشة ـ هنا ـ تدور حول هذين التعريفين. فانظر: المحصول ٣٩٧/١، وانظر كذلك في تعريف الحقيقة والمجاز: العدة ١٧٢/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٨٢/١، شرح الكوكب المنير ١٤٩/١، الإحكام ٣٦/١، شرح العضد ١٣٨/١.

٣- بداية لوحة ٢٨ـب. وكلمة "معنى" مكررة في المخطوطة.

٤- في المخطوطة "مصطلح" بالرفع، وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٤٨٩ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم.

٥- عبارة "وكان المجاز حقيقة" ساقطة من المخطوطة، وأثبتناها من الكاشف.

٦- هكذا في المخطوطة وفي الكاشف ص٤٩١: "وعلى" بالواو.

٧- القارورة هي: ما قرّ فيه الشراب وغيره، وهي من الزجاج، انظر: اللسان ٨٧/٥.

٨- عبارة "اشتهر ذلك" غير واضحة، وأثبتها من الكاشف.

الشرع وضع لفظ "الزكاة" لقطع طائفة من المال بصرفها(١) إلى الفقراء أولاً، ثم اشهره(٢)، بل إنما صارت هذه الألفاظ شرعية وعرفية بالاستعمال دون أن يسبقه وضع لهذه الأمور(٣).

وإذا عرفت ذلك: فالاولى أن يفسر الوضع بأحد أمرين: إما بأن يضع الواضع لفظاً بإزاء معنى، ثم يعرف غيره ذلك الوضع حتى يشتهر بينهم، وإما بكثره الاستعمال كثرة موجبة للشهرة، ناسخة للوضع السابق إن كان وإذا تفسر الوضع بأحد هذين الامرين: قلنا - في حد الحقيقة -: "إنه استعمال اللفظ فيما وضع له".

والمجاز هو: "استعماله في غير ما وضع له، لعلاقة بينه وبين المعنى الأول مصطلح عليها"(٤).

أما حد الحقيقة فيندرج فيه الحقيقة اللغوية والشرعية، وذلك: لأن اللفظ إن كان موضوعاً في أصل اللغة لمعنى، واستمر ذلك الوضع من غير طريان ناسخ عليه: فلا حقيقة سوى اللغوية، فمتى استعمل هذا اللفظ في موضوعه اللغوي: كان حقيقة، وإلا فلا.

وأما إذا طرأ على الوضع اللغوي ناسخ من الشرع أو العرف: صار الوضع للشرع أو العرف، وزال الوضع الأول، فإن استعمل في موضوعه الشرعي

١- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "وصرفها".

٢- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "اشتهرت".

٣- نقل الاصفهاني هذا الكلام ولم ينسبه، ثم عقب عليه بقوله: اعلم: أن هذا الشك مندفع عن الحد الذي ذكرناه، وكذلك عن الحد الذي ذكره المصنف عن أبي الحسين البصري واختاره وبيان اندفاعه عن ذلك هو: أنا نختار أن الاصطلاح هو عين الوضع، غير أن الوضع المعتبر في الحقيقة غير الوضع المعتبر في المجاز، فإن المعتبر في الحقيقة وضع لفظ بإزاء المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له، وأما الوضع المعتبر في المجاز، فهو أن يكون نوع ذلك المجاز منقولاً عن العرب استعماله فيه، وعلى هذا لا يلزم من كون الوضع عين الاصطلاح: أن يصير المجاز حقيقة. انظر: الكاشف ص٨٩/ب-٩٠/أ.

٤- في المخطوطة "عليه"، والمثبت من الكاشف وهو الصواب، لان الضمير عائد إلى العلاقة.

أو العرفي: كان حقيقة، وإلا فلا(١).

ولا يبقى - هناك - إشكال.

وإنما قلنا - في حد المجاز - أن يكون الاستعمال لعلاقة بين المعنى الأول والثاني، لأن مطلق الاستعمال في غير ما وضع له لا يسمى مجازاً، فإن من أطلق لفظ السماء على الحيوان، أو على الإنسان، لا يقال: إنه مجاز. وإنما قلنا: إن العلاقة تكون مصطلحاً عليها، إذ ليس يكفي مطلق العلاقة كيف كانت، بل العلاقة تكون مضبوطة معدودة من أهل اللغة، فإنهم جوزوا أن نقول: "سل القرية"، ونريد بالقرية أهلها، وكذا "سل المدينة"، "وسل البيت"، ولم يجوزوا "سل الجدار"، على أن نريد الواقف على الجدار، ولا "سل البساط"، على أن نريد به صاحب البساط، أو الجالس عليه.

١- نقل الأصفهاني هذا الكلام من غير عزو، وعلق عليه بقوله: "وأما قوله ـ في حد الحقيقة ـ: هو استعمال اللفظ فيما وضع له، فهو مختل من وجهين، أحدهما: أن الحقيقة هو: اللفظ المستعمل فيما وضع له باتفاق القوم، واستعمال اللفظ الموضوع غير الحقيقة المستعملة، فلا يستقيم تفسير الحقيقة بالاستعمال، وعين ذلك وارد على حد المجاز. الثاني: أن الوضع لفظ مشترك بين الاصطلاح وغلبة الاستعمال، فلا يستعمل في الحد. انظر: الكاشف ص٤٨٩ـ٤٩١.

قال - رحمه الله -:

في المسألة الأولى من القسم الأول: «في إثبات الحقيقة اللغوية....» إلى آخره(١).

أقول:

النظر في هذا الكلام يقتضي بحثين:

أحدهما: أن يكون اللفظ حقيقة في معنى: يجوز أن يراد به بحيث لو استعمل فيه لكان ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة دون المجاز.

والثاني: أن يراد به نفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى.

وعلى الأول يتحقق كون اللفظ حقيقة في المعنى بمجرد الوضع، وإن لم يوجد الاستعمال فيه، لأن هذه الحيثية حصلت للفظ بمجرد الوضع، وعقيب الوضع حصلت له هذه الحيثية، فلا حاجة إلى الاستعمال.

وعلى الثاني ما لم يوجد الاستعمال لا يثبت كون اللفظ حقيقة في المعنى، والأول أشبه بأن يكون مراداً بالإثبات.

واحتجاج(٢) الجمهور يتوجه نحو إثبات مثل هذه الحقيقة.

ولا يتوجه اعتراض المؤلف(٣)، لأنه إذا سلم أن المجاز يستدعي وضعاً قبل ذلك بإزاء معنى، فقد ثبت كون اللفظ حقيقة بهذا المعنى.

وأما أن الوضع الأول ليس بحقيقة ولا مجاز لا يرد عليهم - أيضاً -،

١- تتمة المسألة: "..... والدليل عليه: أن ها هنا ألفاظاً وضعت لمعان، ولا شك أنها استعملت بعد وضعها فيها، ولا معنى للحقيقة إلا ذلك". انظر: المحصول ٤٠٩/١.

٢- وهو: أن اللفظ إن استعمل في موضوعه الأصلي فهو: الحقيقة وإن استعمل في غير موضوعه الأصلي: كان مجازاً، لكن المجاز فرع الحقيقة، ومتى وجد الفرع وجد الأصل، فالحقيقة موجودة لا محالة. انظر: المحصول ٤٠٩/١.

٣- أي: اعتراض المؤلف على دليل الجمهور في إثبات الحقيقة اللغوية حيث قال: وهذا ضعيف، لأن المجاز لا يستدعي إلا مجرد كونه موضوعاً قبل ذلك لمعنى آخر، وستعرف أن اللفظ في الوضع الأول لا يكون حقيقة ولا مجازاً، فالمجاز غير متوقف على الحقيقة. انظر: المحصول ٤١٠/١.

لأن الحيثية التي ذكرنا مغاير(١) الوضع الأول حاصلة بعده(٢).

ولكن يرد عليهم سؤال آخر غير هذا، وهو: أنا لا نسلم(٣) أنه إن استعمل اللفظ(٤) في غير موضوعه الأصلي كان مجازاً، بل للمجاز شروط أخر، وجاز أن يستعمل اللفظ المهمل في معنى من المعاني، ويكون ذلك استعمالاً للفظ في غير موضوعه الأصلي، ولا يكون مجازاً، بل لابد لهذا الاحتجاج من ضميمة(٥) أخرى، فهذا هو البحث الأول(٦).

وأما البحث الثاني - فأن نقول: كل واحد من الاحتجاجين غير مفيد للمطلوب في هذا الموضع، إذ كل واحد منهما لا يفيد غير أن - ها هنا - ألفاظاً وضعت في أصل اللغة لمعانٍ(٧) استعملت فيها بعد ذلك، أو لم تستعمل على اختلاف إثبات الحجتين، وهذا القدر مما لا ينكره أحد ولا يقع فيه نزاع، حتى يحتاج إلى إثباته على المخالف، بل الذي يمكن أن يقع فيه النزاع، ويحتاج فيه إلى إثبات - هو أن يقول القائل: الحقائق اللغوية انتسخت بأسرها، وصارت الألفاظ بأسرها شرعية أو عرفية، لكثرة النقل والتغيير في استعمالات أهل العرف.

وعلى هذا يجب اتباع الحقائق الشرعية إن وجدناها في الألفاظ التي

١- هكذا في المخطوطة وفي العبارة قلق ولعل صحتها هو: "مغايرة للوضع الأول، حاصلة بعده".

٢- بداية لوحة ٢٩ـ أ.

٣- في المخطوطة "نسلم" والسياق يقتضي "لا نسلم".

٤- كلمة "اللفظ" إضافة من عندنا لتحسين السياق.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٥٢٣ "ضمة".

٦- أجاب الأصفهاني عن البحث الأول: بأنه جرت عادة العلماء تحقيق حدود الأشياء في الأبواب اللائقة بها، ثم بعد تحرير تلك الحدود قد يتساهل في ذكرها من غير تحرير بناء على أن ذلك أمر جلي يعلم بالرجوع إلى عرف العلماء في كتبهم، وإذا علم ذلك: فالتساهل في تحرير المجاز هنا إنما وقع، لأنه سبق بيان حده وشرطه، وبهذا يندفع النقض بالمهمل. انظر: الكاشف ص٥٣٤. تحقيق سعد إبراهيم.

٧- في المخطوطة "لمعاني"، والتصويب من الكاشف ص٥٢٣.

في الخطاب، وإن لم نجدها فالحقائق(١) العرفية(٢).

وأما ما ينقل من واضعي اللغات: فلا يجوز العمل بها، لأنها تغيرت وانتسخت، فلا يخاطبنا الشرع بها بعد انتساخها.

ولا شك أن الجواب عن هذا السؤال لا يحصل بمجرد ما ذكروه، بل يحتاج فيه إلى تكلف آخر يوجب بقاء أرضاع اللغات على ما كانت عليه(٣).

١ـ الحقيقة العرفية هي: اللفظة التي انتقلت عن مسماها إلى غيره بعرف الاستعمال. انظر: المحصول ٤١٠/١.

٢ـ في المخطوطة "الغرفية" ولعله سبق قلم.

٣ـ أجاب الأصفهاني عن البحث الثاني: بأن المقصود من ذكر الدليل على الشيء: إيقاع التصديق في النفس، لأن ذكر القضية مجرداً عن البرهان لا يكون موقعاً للتصديق، فإن كان في المسألة مخالف حصل مجموع الأمرين وهما: الاحتجاج على الخصم، وإيقاع التصديق في النفس، وإن لم يكن حصل المقصود الثاني، وهو مقصود عظيم من مقاصد العلماء.. ثم علق على قوله: "الذي يمكن أن يقع النزاع فيه" بأنه من العجائب، لأنه التزم أولاً أن لا يقام الدليل إلا على المختلف فيه، وما ذكره يمكن أن يقع فيه الخلاف بزعمه ولا يلزم من إمكان الخلاف وقوعه فما ذكره متناقض انظر: الكاشف ص٥٢٤ـ٥٢٥.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: في الحقيقة الشرعية...» إلى آخره(١).

أقول:

بين ما ذكره حداً للحقيقة الشرعية، وبين ما اختاره - عند الإثبات - مناقضة، لأنه ذكر - في الحد(٢) - وقال: "هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى".

ثم قال(٣) - عند الإثبات -: "المختار: أن إطلاق هذه الألفاظ علي هذه الحقائق(٤) - على سبيل المجاز - من الحقائق اللغوية".

وهذا متناقض، وذلك: لأن إطلاق الشرع - لما كان مسبوقاً بالحقائق اللغوية ومجازاتها -: فوضع هذه الألفاظ صار مستفاداً من اللغات بالقياس إلى معانيها الحقيقية والمجازية جميعاً، والشرع لم يجدد وضعاً غير أنه استعمل اللفظ في المعنى المجازي، فلا يكون الوضع لذلك المعنى مستفاداً منه.

فلئن قال: الوضع الجديد مستفاد من الشرع.

قلنا: لم يذكر في طرق الإثبات من الشرع غير الإطلاق على المعنى المجازي، وذلك ليس بوضع جديد على الإطلاق، اللهم إلا(٥) أن يقيد بقيود أخرى وهو(٦): كثرة الاستعمال كثرة ناسخة للوضع الأول، فيكون الشرع مسبوقاً بوضع اللغة لا محالة وناسخاً له، وهو لم يذكر هذا في الحد، بل الحد ينافي

١- انظر: المحصول ٤١٤/١، وانظر كذلك: المعتمد ٢٣/١، البرهان ١٧٤/١، الإحكام ٤٨/١، نهاية السول ١٥١/٢.

٢- أي: في حد الحقيقة الشرعية. انظر: المحصول ٤١٤/١.

٣- انظر: المحصول ٤١٥/١.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "المعاني" والمعنى واحد.

٥- لفظة "إلا" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر الكاشف ص٤٤٥ تحقيق سعد إبراهيم.

٦- في الكاشف "وهي".

هذا(١).

ثم يرد الشك من وجه آخر(٢)، لأنه إذا انتسخ الوضع الأول: لم يبق الوضع العربي، فلا يكون القرآن عربياً، ولا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور(٣)
.

وثانيها: أنه ذكر - في الحد - معنى عاماً، وقال(٤): "سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين - عند أهل اللغة - أو معلومين"، ثم اختلفوا في وقوع هذا، ثم اختار: أنه ثابت على وجه مخصوص، فهذا الإثبات يكون إثباتاً للمحدود الذي سبق ذكره.

وهذا الذي ذكر(٥) على ثبوته ووقوعه، ليس هو ذلك الذي حده أولاً، لأن الذي أثبته: لابد وأن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لأن أهل اللغة يعلمون المعاني الحقيقية والمجازية للألفاظ التي وضعوها، ويعلمون الألفاظ - أيضاً -، والمحدد(٦) كان غير هذا، لأنه كان أعم(٧).

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الوجه: بأن المناقضة تندفع بتقييد الإطلاق بالكثرة البالغة إلى حد تصير ناسخة للوضع الأول، وحينئذٍ يعود حاصل السؤال إلى أن الصواب هو: التقييد، والإطلاق في موضع التقييد خطأ، فهذا السؤال ركيك. انظر: الكاشف ص٥٤٩.

٢- كلمة "آخر" إضافة من الكاشف ص٥٤٤.

٣- عقب الأصفهاني على قول النقشواني: "إذا انتسخ الوضع الأول: لم يبق الوضع العربي" بقوله": "لا نسلم أنه إذا انتسخ الوضع العربي - بمعنى انتساخ الحقيقة اللغوية - لا يكون القرآن عربياً، وإنما يكون كذلك: أن لو لم يكن مجازاً لغوياً، ولا يلزم من الأول الثاني. انظر: الكاشف ص٥٥٠.

٤- انظر: المحصول ٤١٤/١.

٥- في الكاشف ص٥٤٥ "ذكر الدليل على ثبوته".

٦- في الكاشف "المحدود".

٧- أجاب الأصفهاني عن هذا الوجه: بأنا نسلم أن المحدود أعم من الذي أثبته المصنف، ولكن يلزم من إثبات الأخص إثبات الأعم. انظر: الكاشف ص٥٥٠.

وثالثها: أنه بعد الفراغ عن(١) التحديد قال(٢): "اختلفوا في وقوعه..." ثم قال: والمختار: أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز" وهذا لم يثبت(٣) منه أنه يرد على القائل بالوقوع، أو ينصره(٤)، وكأنه ترك ذلك الاختلاف واشتغل بشيء آخر(٥).

ورابعها: المناقضة بين نتيجة ما ذكره حجة، وبين ما ذكره حداً للحقيقة الشرعية، لأنه قال(٦): "إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية: لما كان القرآن كله عربياً(٧)، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم".

فنقول: نتيجة هذا القياس: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لغوية، وإذا كانت لغوية لا تكون الإفادة مستندة إلى جهة أخرى: فلا تكون شرعية، فلا تثبت الحقيقة الشرعية، لأن الحقيقة الشرعية هي التي تكون الإفادة من الشرع، ويستفاد منه الوضع على ما ذكرنا(٨) في الحد.

ثم هذا الكلام يمكن أن يجعل سؤالاً من جهة من منع وقوع الحقيقة الشرعية وهو: القول بالموجب(٩).

١- في الكاشف ص٥٤ "من".

٢- انظر المحصول ٤١٤/١ ونص عبارته: "واتفقوا على إمكانه، واختلفوا في وقوعه. فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقاً. والمعتزلة أثبتوه مطلقاً".

٣- في الكاشف "لم يتبين" وهو أنسب.

٤- بداية لوحة ٣٩-ب.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأنه متبين معنى هذا الكلام - في أول المسألة - وهو: أنه يريد أن يرد على المعتزلة والقاضي معاً. انظر: الكاشف ص٥٥.

٦- أي: المصنف في الاستدلال على اختياره. انظر: المحصول ٤١٥/١.

٧- ذهب الإمام الشافعي والباقلاني إلى أن القرآن كله عربي وجزم به المصنف، وذهب ابن عباس ومولاه عكرمة - رضي الله عنهم - إلى اشتمال القرآن على كلمات أعجمية، واختاره ابن الحاجب. انظر: الرسالة ص٤٠، المستصفى ١٠٥/١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ١٨٤/١، بيان المختصر ٢٣٦/١، المزهر ٣٦٨/١، مقدمة تفسير ابن جرير ٨/١، البرهان في علوم القرآن ٢٨٧/١، الإتقان ١٠٥/٢.

٨- هكذا في المخطوطة، والأنسب "على ما ذكر".

٩- سيأتي تعريفه في باب القياس.

فيقول: أنا اعترف بموجب هذا الدليل - وهو: أن الألفاظ التي استعملها الشارع إفادتها للمعاني إفادة لغوية: سواء استعملها في المعاني الحقيقية، أو المجازية، التي كانت العرب يستعملونها فيها.

ثم أنت تعلم: أنه لم يذكر في هذه المسألة بطولها ما يزيد على هذا، وبهذا القدر لا يصير الخصم محجوجاً(١).

وخامسها: أنك قد علمت - فيما سبق -: أن الحقيقة هي: استعمال اللفظ في موضوعه - عنده - وها هنا جعل الحقيقة عبارة عن نفس اللفظ، مكان الجنس في الحد، وهذا يناقض ما سبق منه.

ويعلم من هذا: أن مجرد إطلاق اللفظ من الشرع أو العرف، لا يكفي في إحداث حقيقة متجددة، فإن أهل العرف كثيراً ما أطلق(٢) لفظ "الأسد" على الشجاع، ولفظ "الحمار" على البليد، ومع ذلك لم يصر حقيقة فيه.

وكذلك الشرع أطلق لفظ "اليد" على القدرة(٣)، ولفظ "الاستواء" على الاقتدار، وعلى الاستواء، بل لفظ "الماء" على الغيم، ولم يصر حقيقة شرعية، بل شرط ذلك: ترك استعمال اللفظة(٤) في حقائقها اللغوية، واستعمالها في غير تلك(٥) المعاني استعمالاً كثيراً لكثرة ناسخة للوضع الأول، بحيث يبتدر إلى فهم السامع - عند سماعه من هذا الناقل - المعنى الثاني دون الأول

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الوجه: بأنه لا مناقضة أصلاً، لأن المراد من الإفادة اللغوية صيرورة هذه الألفاظ دالة على هذه المعاني بطريق المجاز اللغوي، وكونه مجازاً لغوياً مستنداً إلى اللغة، وكونه سابقاً إلى الذهن بكثرة الاستعمال الشرعي، مستنداً إلى الشرع، فالمناقضة مندفعة. انظر: الكاشف ص٥٥١.

٢- في الكاشف ص٥٤٧ "أطلقوا".

٣- هذا بناء على رأي الأشاعرة في تأويل آيات الصفات. أما رأي السلف في ذلك فهو إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها. انظر: مختصر الصواعق المرسلة ١٧/١.

٤- في المخطوطة "اللفظ" والمثبت من الكاشف.

٥- في المخطوطة "ذلك" وما أثبته من الكاشف.

من غير قرينة توجب ذلك الابتدار(١).

ثم نظر الراسخين(٢)، واستعمال تلك الألفاظ في معانيها الغامضة من وجه آخر - وهو أنهم قالوا: إن الواضع للغات هو الله - تعالى -، وهو العالم بمسميات هذه الألفاظ وحقائقها، ثم إنه يفهم تلك المعاني عباده من البشر على قدر قوتهم، واستعدادهم لفهم تلك المعاني بحسب اختلاف أشخاصهم، وانقلاب كل شخص في الأطوار، ففي بدو الأول(٣) لا يستعد كل أحد لفهم تلك المعاني الغامضة التي هي مسميات أكثر الألفاظ التي يخطابها الله بها، لقصور أفهام البشر في بدو الأمر، واقتصار إدراكهم على الأمور المحسوسة والأحوال البدنية، ومسميات تلك الألفاظ معانٍ(٤) عقلية شريفة، وأحوال نفسانية من مبدئها(٥) ومعادها وسلوكها وبلوغها إلى المقصد(٦)، وما يمنعها وما يعينها على ذلك.

وهذه المعاني بعيدة عن تصوراتهم في بدو الأمر، فيفهمون من هذه الألفاظ معاني متعلقة بالمحسوسات وأحوالاً متعلقة بالأبدان، ثم إنهم يزعمون أن تلك المعاني التي فهموها هي حقائق هذه الألفاظ، فإذا تنبهوا لمعنى آخر عقلي، وتبين لهم: أن الشرع استعمل اللفظ المشهور عندهم فيه، قالوا: هذا الاستعمال بطريق التجوز، وحسبوا حمل اللفظ عليه تأويلاً للكلام، وأما المحقق فيعلم أن الأمر بالعكس.

ونظير ذلك: أن الوالد إذا قال لولده الصغير: "أريد أن أسلمك إلى(٧)

١ـ أجاب الاصفهاني عن هذا الوجه: بأن ما نقله عن المصنف من تعريف الحقيقة غلط فاحش، بل هذا المعترض هو الذي قال: الحقيقة هو: استعمال اللفظ في موضوعه. انظر: الكاشف ص٥٥١.

٢ـ في الكاشف ص٥٤٧ "الراسخين في العلم".

٣ـ في الكاشف ص٥٤٨ "الأمر".

٤ـ في المخطوطة "معاني" والتصويب من الكاشف.

٥ـ في المخطوطة "مبدائها" والمثبت من الكاشف.

٦ـ في الكاشف "القصد".

٧ـ بداية لوحة ٣٠ـأ.

المعلم ليعلمك الخط"، فالصغير يفهم من لفظ(١) التعليم والخط معنى ما، لكن دون ما هو حقيقة التعليم والخط، ثم بعد ما شرع في التعليم، وبلغ من علم الخط إلى حد، تنبه لحقيقة التعليم وحقيقة الخط، فالله - تعالى - وضع الألفاظ بإزاء، تلك المعاني العقلية الغامضة، وخاطب الناس بها، وفهمهم من المعاني التي تناسب مسمياتها الحقيقية، ولما كانت النفس مختلفة بالجبلة في استعداداتها وكذا في أزمنة كمال الاستعداد: لا جرم نجد طبقات الناس مختلفين في فهم معاني خطاب الشارع، وكمال النفس وقوتها(٢) لا يبعد أن يبلغ إلى البطن السابع من بطون معاني القرآن، لكن ذوق هذا الكلام لا يليق بكل فقيه ولا بكل أصولي(٣).

بل هذا يدرك بنوع آخر من الفقه والأصول.

١- في الكاشف ص٥٤٩ "معنى".

٢- في المخطوطة "قوتها" بدون الواو، والمثبت من الكاشف.

٣- علق الأصفهاني على هذا الكلام - في الكاشف ص٥٥١-٥٥٣ - فقال ما ملخصه: "وأما ما ذكره من نظر الراسخين في العلوم الشرعية فلابد من شرحه وإيضاحه ثم بعد ذلك نشرع في الجواب عنه. اعلم: أن هذا الكلام إشارة من قائله إلى مذهب التناسخ، وحاصله: أن الأرواح البشرية إنما تكمل بعد انتقالات كثيرة من بدن إلى بدن، ففي بادي، الأمر لضعفه لا يستعد لفهم معنى كلام الله - تعالى -، فيحمل اللفظ المشار به - إلى معنى غامض - على المجاز، ويعتقد أن ذلك المجاز هو المعنى الغامض، وأما المعنى الظاهر الدال عليه اللفظ حقيقة فهو: معنى ظاهر وضع له اللفظ، والأمر بالعكس، لأن اللفظ وضع لذلك المعنى الغامض، وهو مجاز في المعنى الظاهر، ففي بدء الأمر لضعفه يعتقد ذلك الغامض مجازاً.

وإذا قويت النفس بكثرة الانتقالات، واستعدت لفهم معنى كلام الله - تعالى- : علمت أن الأمر على العكس، فتنقلب الحقيقة عنده مجازاً.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: "إن هذا المعنى إنما يدرك بذوق آخر، وأصول آخر، وفقه آخر" وهذا المذهب باطل لما تقرر في علم الكلام.

ولقد يتعجب الناظر في هذا الكتاب في أنه كيف يدل هذا الكلام على مذهب التناسخية: فلا يتعجبن، فإن صاحب هذه الإشكالات حصل به اجتماعات كشفت عن مذهبه، وتحققنا منه: أنه يعتقد ذلك، وله مصنف في تصحيح هذا المذهب الفاسد. اهـ.

قال - رحمه الله -:

«الفرع الرابع(1): أن صيغ العقود إنشاءات أم إخبارات.....؟».

إلى آخره.

أقول:

يجوز أن يفيد اللفظ معنى عند التجرد، ثم إذا اقترن به لفظ آخر، أو حكم، أو قرينة: تغير إفادته، وصار مفيداً لشيء آخر، كلفظ "الأسد"، فإنه إذا تجرد عن القرينة(2) أفاد الحيوان المفترس، وإذا قال: "رأيت أسداً يتكلم كلاماً فصيحاً" - فها هنا - يدل على أنه رأى رجلاً شجاعاً.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: إن قوله: "أنت طالق، أو طلقتك"، إذا تجرد عن حرف(3) الشرط: كان إخباراً عن الماضي، أي عن وقوع الطلاق(4) قبيله(5)، لكن إذا اقترن به حرف الشرط، تغيرت الإفادة، وصار يفيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود الشرط. وعلى هذا فلا يلزم من ذلك(6) خروجه عن كونه إخباراً(7).

1- أي: الفرع الرابع من الفروع المبنية على القول بالنقل. وتمام كلامه: ".... لا شك أن قوله: نذرت وبعت واشتريت، صيغ الاخبار في اللغة، وقد تستعمل في الشرع - أيضاً - للإخبار، وإنما النزاع في أنها حيث تستعمل لاستحداث الأحكام إخبارات أم إنشاءات؟ والثاني: هو الأقرب". انظر المحصول: 1/440.

2- عبارة "عن القرينة" إضافة من الكاشف ص613.

3- عبارة "عن حرف الشرط"، إضافة من الكاشف.

4- الطلاق في اللغة: حل القيد. وفي الاصطلاح: حل قيد النكاح أو بعضه بوقوع ما يملكه من عدد الطلقات أو بعضها. انظر: المصباح المنير 2/376، المطلع ص333، الطلبة ص105، شرح الحدود ص184، الإنصاف 8/429.

5- أي: قبيل التلفظ بالطلاق.

6- "ذلك": زيادة من عمل المحقق.

7- هذا الإشكال يتوجه على الأول من الوجوه التي استدل بها المصنف على مذهبه فانظر المحصول 1/440. وقد أجاب الأصفهاني عنه - بعد أن نقله من غير عزو - فقال: لو كانت الصيغة إخباراً عن الماضي أو الحال، باقياً على مدلوله، لما قبل التعليق بالضرورة، فالمنع مندفع والمقدمة ضرورية انظر: الكاشف ص613، 616 تحقيق الشيخ سعد إبراهيم.

والثاني(١): ضعيف، لأنا نختار أن هذا الإخبار صدق، وأن صدقه موقوف على حصول الطالقية قبله، وأن حصول الطالقية غير متوقف على هذه الصيغة.

قوله: "هذا الحكم لابد له من سبب".

قلنا: وقد تحقق ذلك السبب - وهو: العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ، تصميماً لا ينفك عنه التلفظ بهذا اللفظ البتة، وقد تحقق مثل هذا السبب قبل اللفظ(٢).

وعلى هذا لا فائدة في قوله: "بتقدير(٣) حصول ذلك السبب، تقع الطالقية وإن لم يوجد هذا الخبر، وبتقدير عدمه، لا يوجد(٤) وإن وجد هذا الخبر(٥)، لأنا نقول: يمتنع انفكاك كل واحد منهما(٦) عن الآخر فيما ذكرنا، فاندفع ما ذكره(٧).

ومن هذا التحقيق يعلم ضعف الوجهين المذكورين بعد هذين الوجهين، لأنك تقول - على الوجه الثاني -: إن التلفظ بهذا اللفظ، كما هو مقدور المكلف، فالعزم الذي يتقدم التلفظ - أيضاً - مقدوره، وحينئذٍ يمكنه الخروج

١- أي الوجه الثاني، وحاصله: أن هذه الصيغ لو كانت أخباراً، لكانت إما كذباً أو صدقاً، فإن كانت كذباً فلا عبرة بها، وإن كانت صدقاً، فوقوع الطالقية، إما أن يتوقف على حصول هذه الصيغة أو لا يتوقف، فإن توقف: لزم الدور وهو محال، وإن لم يتوقف: فهذا الحكم لابد له من سبب، فبتقدير حصوله تقع الطالقية وإن لم يوجد الخبر، وبتقدير عدمه لا تقع وإن وجد الخبر وذلك باطل بالاتفاق. انظر: المحصول ٤٤٢/١.

٢- في الكاشف "التلفظ".

٣- في المحصول "فبتقدير".

٤- في المحصول المطبوع "لا توجد".

٥- في المحصول المطبوع "الإخبار".

٦- لفظة "منهما" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٦١٥ تحقيق سعد إبراهيم.

٧- عقب الأصفهاني على قول النقشواني: "تحقق ذلك السبب ـ وهو: العزم..." بقوله: إما أن يكون العزم على التلفظ على الوجه المذكور سبباً لحصول الطالقية حينئذٍ ـ أي على تقدير قولنا: حصول الطالقية لا يتوقف على هذه الصيغة ـ أو لا يكون سبباً حينئذٍ، فإن لم يكن سببا فقد اندفع الإشكال، وإن كان سبباً لزم الدور. انظر: الكاشف ٦١٨.

عن(١) عهدة الأمر بالإتيان بهما، ويكون أحدهما سبباً لوقوع الطلاق والآخر علامة.

وأما الوجه الرابع(٢): فضعيف، لأنا لا نوقع الطلاق(٣) عند صدور هذه الصيغة تصديقاً لإخباره، حتى يمتنع عن الحكم بالإيقاع في الرجعية، لإمكان تصديقه بدون الإيقاع، بل إنما نحكم بالإيقاع لدلالة هذه الصيغة على وجود العزم(٤)، الذي هو سبب الوقوع.

وإذا عرفت ذلك: عرفت أن السبب المؤثر في هذه الأحكام الحادثة أمور باطنة ونيات خفية، وهذه الصيغ علامات لتلك الأسباب الباطنة، وهي باقية على حقائقها من كونها إخبارات، ولا حاجة إلى تغييرها، ومن أراد أن يسميها إنشاءات، فلا مناقشة في التسمية بعد معرفة المعاني(٥).

١- في الكاشف ص٦١٥ "من".

٢- وهو: لو أضاف الطلاق إلى الرجعية وقع - وإن كان صادقاً بدون الوقوع -: نثبت أنه إنشاء لا إخبار. انظر: المحصول ٤٤٤/١.

٣- من "والآخر علامة" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وأثبته من الكاشف ص٦١٥.

٤- في المخطوطة "العدم" والمثبت من الكاشف ص٦١٦.

٥- لم يرتض الأصفهاني قوله: "التلفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور للمكلف، فكذلك العزم الذي يتقدم اللفظ مقدور له "حيث قال - ما حاصله -: لا نسلم ذلك، لأن العزم من باب الإرادات، وجنس الإرادة غير مقدور للمكلف، وإن سلمنا ذلك: لكن لا نسلم أن العزم على التلفظ سبب لوقوع الطلاق، إذ لو قال: عزمت على التلفظ بالطلاق، لا يقع، ولو كان سبباً له لوقع ، وبما ذكرنا تبين فساد ما ذكره بعد ذلك، لأنه مبني على أن العزم سبب لوقوع الطلاق. انظر: الكاشف ص٦١٩-٦٢١.

قال(١) - رحمه الله -:

«القسم الثاني: في المجاز(٢) ......» إلى آخره .

أقول:

قوله:(٣) "إن مفهوم الحرف غير مستقل بنفسه".

١- انظر: المحصول ٤٤٥/١.

٢- لقد اختلف أهل العلم في وقوع المجاز على ثلاثة أقوال:

الأول : أنه ليس في اللغة مجاز، بل كل ما يستعمله العرب حقيقة. وإليه ذهب أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو علي الفارسي، وابن تيمية، وابن القيم.

الثاني: أن في اللغة مجازاً، ولكن ليس في القرآن مجاز وهو: مذهب داود الأصفهاني، وابنه أبي بكر من الظاهرية، وابن خويز منداد من المالكية، ورواية للإمام أحمد واختارها ابن حامد.

الثالث: أن الكلام يتقسم إلى حقيقة ومجاز، وقد نزل القرآن بالجميع، وتخاطبت به العرب في لغتها وهو: مذهب جمهور أهل اللغة والأصول.

ومن أشد العلماء طعناً على القائلين بالمجاز ابن القيم صاحب الصواعق المرسلة، فقد بنى كتابه هذا على أن الطواغيت ثلاثة: طاغوت التأويل، وطاغوت تقديم العقل على النقل، وطاغوت المجاز، وقد أورد نحو خمسين دليلاً تدل على انتفاء المجاز وبطلانه، ويرى أن الذين وضعوا المجاز هم الجهمية والمعطلة لتعطيل حقائق الأسماء والصفات انظر: مختصر الصواعق المرسلة ٢/٢، وهناك كلام نفيس لشيخ الإسلام ابن تيمية حول مسألة وقوع المجاز في اللغة عامة وفي القرآن خاصة، ذكر فيه أقوال المتقدمين والمتأخرين، ويرى أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة. انظر: كتاب الإيمان ص٨٣. وقد رجح العلامة محمد الأمين الشنقيطي: أنه ليس هناك مجاز ويقول: وعن طريق المجاز توصل المعطلون إلى نفي صفات الله ــ تعالى ــ، فلهذا كان المنع من وقوعه في القرآن، وهو الحق. انظر: رسالة منع المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز مع كتاب أضواء البيان ٦/١٠ وانظر بسط هذه المسألة، وأقوال العلماء في ذلك، ودليل كل قول في التالي: المعتمد ٢٣/١، المنخول ص٧٦، المحصول ٤٦٢/١، الإحكام ٥١/١، الإبهاج ٢٩٦/١، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٣٠٨/١، التبصرة ص١٧٧، إرشاد الفحول ص٢١١، العدة ٦٩٥/٢، المسودة ص٥٦٤، التمهيد ٧٨/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٨٢/١، شرح الكوكب المنير١٩٠/١، الإحكام لابن حزم ٤١٣/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ١٦٧/١، كشف الأسرار ٤٣/٢، تيسير التحرير ٣١/٢، فواتح الرحموت ٢١١/١، المزهر ٣٦٤/١، فتح الباري ٤٦١/٢، شرح النووي ٣٦/١٥، تأويل مشكل القرآن ص١٠٣، مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢٠/١، معترك الأقران في إعجاز القرآن ٢٤٦/١.

٣- أي في المسألة الرابعة انظر: المحصول ٤٥٤/١، وأول كلامه: "المسألة الرابعة: في أن المجاز بالذات لا يدخل دخولاً أولياً في أسماء الأجناس، أما الحرف ــ فلا يدخل فيه المجاز بالذات ، لأن... وآخر كلامه: بل لابد وأن ينضم إليه شيء آخر لتحصل الفائدة. فإن ضم إلى ما لا =

قلنا: قد قدمنا خلاف ذلك، فأمكن دخول الحقيقة والمجاز فيه.

ثم هب أن الأمر كما ذكره، ولكن يقع مفيداً، إذا ضم إلى غيره وله مسمى في الجملة، فإن ما لا(١) مسمى له يكون(٢) مهملاً، وكلامنا في اللفظ الموضوع، وإذا ثبت أن الحرف له مسمى، فإذا استعمل في موضوعه الأصلي: كان حقيقة - سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى غيره، أو عند عدم الضم، فإن الاستعمال أعم منهما، وقد ذكر في حد الحقيقة هذا القدر فقط: فكان حقيقة وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين موضوعه: كان مجازاً من غير تفاوت.

وأقرب مثال لذلك قوله - تعالى -: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾(٣).

فإن الصلب مستعمل في موضوعه الأصلي، وكذلك جذوع النخل، ولم يقع المجاز إلا في حرف "في"، فإنها للظرفية في الأصل، وقد استعملت - ها هنا - لغير الظرفية.

وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات: لما دخل(٤) فيه الحقيقة بالذات، ولو كان كذلك: لما صح ما ذكره(٥) في الباب الثامن في تفسير الحروف، فإنه(٦) ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة.

بيان الملازمة: هو أنه لو تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل، فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال، لا يفيد المعنى الحقيقي

= ينبغي ضمه إليه ـ فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز في المركب لا في المفرد" اهـ.

١ـ بداية لوحة ٣٠ـب.

٢ـ في المخطوطة "كان"، والمثبت من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر الكاشف ص٦٦٥ تحقيق سعد إبراهيم.

٣ـ الآية ٧١ من سورة طه.

٤ـ هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "دخلت" انظر: الإبهاج ٣١٢/١.

٥ـ انظر: المحصول ٥٠٧/١.

٦ـ في المخطوطة وردت العبارة هكذا: "فإن دل في أكثر"، والمثبت من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر: الكاشف ص٦٦٥. تحقيق سعد إبراهيم.

بالاستقلال، فإذا أوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف وحده، بل في التركيب: كذلك أوجب(١) عدم دخول الحقيقة فيه وحده، بل في التركيب، فكونه حقيقة ومجازاً(٢)، إنما يكون في التركيب لا في المفرد، وليس كذلك، لما ذكره في الباب الثامن.

ثم نقول: ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه(٣) فهو المجاز(٤) في التركيب لا في المفرد؟

ولم لا يجوز أن يكون الضم إلى شيء غير ملائم له(٥) يصير قرينة في المجاز المفرد؟.

وهذا كما نقول - في لفظ - "الأسد" إذا ضم إلى ما ينبغي أن يضم إليه(٦) - بأن نقول: "رأيت أسداً يثب: كان الحقيقة(٧)، وإن ضم إلى ما لا ينبغي ضمه(٨) إليه - بأن نقول: "رأيت أسداً يرمى": صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ "الأسد" معناه المجازي، وهذا مجاز في المفرد دون التركيب(٩).

١- في الكاشف "لوجب".

٢- في الكاشف ص٦٦٦ "أو مجازاً".

٣- لفظة "إليه" إضافة من الكاشف ص٦٦٦.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "مجاز"، وفي الإبهاج ٣١٢/١ "يكون مجازاً".

٥- عبارة "غير ملائم له" إضافة من الكاشف.

٦- لفظة "إليه" إضافة من الكاشف والإبهاج.

٧- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "كان حقيقة"، وفي الإبهاج ٣١٣/١ "فهذا حقيقة".

٨- عبارة "ضمه إليه" إضافة من الكاشف.

٩- نقل القرافي كلام النقشواني هذا على شكل سؤالين ولم يجب عنهما فالظاهر أنه سلم ذلك وابن السبكي نقل كلامه كله نص المسطرة، وعلق عليه بقوله: "هذا آخر كلام النقشواني وكله منقدح حسن، أما الأصفهاني فلم يرتض ذلك بل تعقب كلامه فقرة فقرة، فقال ما حاصله: والجواب عن الاعتراضات ـ في المسلك الاول ـ هو أن نقول: قد تقدم تفسير قولنا: "لا يفيد الحرف معناه إلا بالاقتران بغيره"، وهو: أن الحرف موضوع لنسب مخصوصة بين الشيئين لا تفهم إلا بذكرهما، وإذا ثبت ذلك: فلا نسلم أن الحرف إذا كان له مسمى في الجملة، واستعمل في موضوعه الاصلي: كان حقيقة لغوية في المفرد، بل يكون كذلك، لو كان له معنى في المفرد، وذلك ممنوع كما تقرر في مفهوم الحرف.

قوله: "سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى غيره، أو عند عدم الضم". قلنا: قد تبين أنه عند عدم الضم =

الوجه الثاني من المناقشة - على حكمه: بأن الفعل لا يدخل فيه المجاز إلا بواسطة دخوله في المصدر، فإن هذا يناقض قوله(١): "استعمال اللفظ المشتق مع زوال المشتق منه مجاز".

فإذا قال القائل: "إن زيداً ضرب عمراً"، بعد انقضاء الضرب بمدة، كان هذا مجازاً(٢)، وليس المجاز في الأسامي، إذ كل واحد منهما مستعمل في موضوعه. ولا في المصدر، لأن المصدر لم يستعمل - ها هنا - أصلاً، وما لم يستعمل أصلاً: يمتنع أن يقال: استعمل مجازاً(٣) أو حقيقة.

وليس - أيضاً - مجازاً في التركيب، فتعين المجاز - ها هنا - في الفعل، فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر.

وهكذا يرد هذا النقض على حكمه(٤) على الاسم المشتق(٥).

= لا يفيد أصلاً. قوله: "لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف: لما دخلت الحقيقة فيه بالذات". قلنا: نعم. قوله: ليس كذلك. قلنا: ممنوع، فقد علم أن الحقيقة والمجاز في الإفراد، لا تتطرق إلى الحروف عند المصنف قوله: "لما ذكره في الباب الثامن". قلنا: لا نسلم أن ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق إلى الحروف، بل الحروف لها معانٍ تفيدها عند التركيب دون الإفراد. قوله: ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغي... إلى قوله: يصير قرينة في المجاز المفرد". قلنا: هذا السؤال حقه التقديم على ما مضى من الأسئلة، لأنه مطالبة بالدليل على المدعى، فتأخيره عن تلك الأسئلة خلاف قوانين البحث. ومع ذلك فالجواب عنه: أن الدليل عليه: كون الحرف لا يفيد معنى عند الإفراد أصلا، فاستحال أن تفيد القرينة ما ذكرتم. وأما المثال المستشهد به فهو فاسد، لأن قوله: "رأيت أسداً"، لا يفتقر في كونه حقيقة إلى قرينة أصلاً، فلا معنى لقوله: "يشب"، انظر: الكاشف ص٦٧٢_٦٧٤، الإبهاج ٣٦٢/١، النفائس ٣٢٤/١_أ وب.

١ـ هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ٤٥٦/١.

٢ـ في المخطوطة "مجاز" بالرفع، والتصويب من الكاشف ص٦٦٦.

٣ـ كلمة "مجازاً" إضافة من الكاشف.

٤ـ نص كلامه: "أما المشتق فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه فلا يتطرق إلى المشتق". انظر: المحصول ٤٥٦/١.

٥ـ عقب الأصفهاني على قول النقشواني: "إذا قال القائل: "إن زيداً ضرب عمراً"، بعد انقضاء الضرب بمدة كان هذا مجازاً". فقال ما معناه: هو مختل جداً، لأنه لا مجاز في هذا الكلام أصلاً، بل قال ـ بعد انقضاء الضرب ـ: "ضرب زيد عمراً"، وهذا يقتضي صدور الضرب من زيد في الماضي بطريق الحقيقة. أما ابن السبكي فقال ـ بعد نقل كلام النقشواني بالنص ـ =

الثالث - على قوله -: "إن الأعلام لا يدخلها المجاز"(١).

فإن القائل يقول: "جاءني تميم أو قيس"، وهو يريد طائفة من بني تميم، فهذا ليس بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز، وتميم اسم علم، فقد تطرق المجاز إلى "العلم" لما بين هؤلاء، وبين المسمى بذلك "العلم" من التعلق(٢).

= هذا اعتراضه، ولقائل أن يقول: إنما صح كون زيد ضرب عمراً ـ والحالة هذه ـ، لأنه يصح أن يقال: زيد ذو ضرب لعمرو مجازاً، فما يجوز في الفعل إلا إذا صح إطلاق المصدر مجازاً، وقوله: "إن المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز".

قلنا: صحة استعماله كافية في دخول المجاز في الفعل، وليس المدعى إلا ذلك وهو: أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر، لا بواسطة وقوع دخوله. انظر: الكاشف ص٦٧٤، الإبهاج ٣١٣/١.

١ـ وذلك: لأن شرط المجاز أن يكون النقل لأجل علاقة بين الأصل والفرع، وهي غير موجودة في الأعلام. وبهذا قال ـ أيضاً ـ الغزالي. انظر: المحصول ٤٥٦/١، والمستصفى ٣٤٤/١.

٢ـ نقل ابن السبكي هذا الكلام عن النقشواني، وتعقبه بقوله: "وفي هذا الاعتراض نظر" وقد كشف الأصفهاني عن هذا النظر فقال: "قولنا: "العلم" لا يتطرق إليه المجاز" معناه: أن لفظ "تميم" إذا كان علماً للشخص المعين، فاستعماله في ذلك الشخص المعين المسمى بذلك العلم لا يكون مجازاً لغوياً ولا عرفياً، وقد قررنا ذلك بالدليل أتم تقرير، بحيث لا يوجد في غير كتابي هذا، وما ذكرتم لا يناقض ما ذكرنا، بل لا يتجه أصلاً على ما ذكرنا، فإن ما ذكرتم لا يدل على أن لفظ "تميم" إذا جعل علماً، ثم استعمل في مسماه العلمي يكون مجازاً لغوياً أو عرفياً، بل يكون من قبيل مجاز الحذف. انظر: الكاشف ص٦٧٤ـ٦٧٥، الإبهاج ٣١٤/١.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة : في أن استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع....»(١) إلى آخره .

أقول:

قوله: "يتوقف على السمع" ماذا يريد به؟

إن عنى به: أنه يتوقف أن يسمع من أهل اللغة أن هذا اللفظ مجاز في معنى كذا، فاستعمال من سبقه - أيضاً - يتوقف على السماع ممن سبقه إلى أن يتصل بالواضع، فهذا لا يجوز، لأن الواضع إذا وضع لفظاً بإزاء معنى لايجب أن يضعه - أيضاً - بإزاء معنى آخر على سبيل المجاز، ولو كان كذلك لصار اللفظ مشتركاً(٢)، وكان حقيقة فيهما، لأن كون اللفظ حقيقة، إنما يثبت بوضعه وإعلامه بالوضع، وأما كونه مجازاً لا يثبت بقوله: "إنه مجاز في معنى كذا، ولأن الواضع لما وضع اللفظ لمعنى كأنه قال: من سمع مني هذا اللفظ: فليعلم أني أريد به المعنى الفلاني، فتنصيصه على معنى آخر يناقض ذلك، سواء قال: إنه مجاز، أو لم يقل، وكذا استعماله ذلك اللفظ في غير ذلك المعنى يناقض ذلك المقصود.

وإن عنى به: أنه يتوقف على استعمال من سبقه في ذلك، فهذا - أيضاً - يجب أن يتصل بالواضع، وقد بينا أن ذلك غير واجب ولا جائز، وأيضاً فإنه

١- بيان هذه المسألة: أن العلماء اختلفوا في توقف المجاز اللغوي على السمع ـ بمعنى أن ينقل عن العرب استعمال ذلك النوع الكلي من المجاز، أو يصرح أهل اللغة بتجويزه ـ فذهب ابن الحاجب وابن قاضي الجبل وغيرهما إلى عدم توقف ذلك بل تكفي العلاقة بين الحقيقة والمجاز، وذهب المصنف إلى توقف المجاز اللغوي على السمع، وتوقف الآمدي في المسألة انظر الدليل الذي استدل به المصنف على اختياره وانظر ـ أيضاً ـ أدلة المخالفين ورده عليهم في المحصول ٤٥٦/١، وانظر المسألة كذلك في: المعتمد ٣٠/١، الاحكام ٥٣/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٣٦/١، إرشاد الفحول ص٢٤، شرح الكوكب المنير ١٧٩/١، فواتح الرحموت ٢٠٣/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٤٣/١.

٢- بداية لوحة ٣١ـ أ.

يخل بالمقصود، إذ المقصود المبالغة في حسن الشي، أو قبحه، أو المبالغة في التعظيم أو التحقير، وذلك إنما يحصل إذا سماه باسم له نهايات الحسن أو القبح، ويكون الاسم مخصوصاً به لم يوضع إلا له، ولم يطلق إلا عليه، ويكون ذلك المسمى مشهوراً بالحسن أو القبح بالجملة في المعنى الذي قصده المتكلم، حتى يحصل الغرض، فمن شبه في الحسن بالشمس والقمر كان حسناً، ومجازاً مقبولاً، وكلما كان إطلاق المشبه مسبوقاً بإطلاقات أكثر على الغير نقص من حسن استعارته(١)، وكل ما كان إطلاقه أقل تأخراً عن الإطلاقات السابقة على الغير كان مجازه وتشبيهه أحسن، ولا نسبة لاستعارة من يشبه الرجل بالأسد في زماننا، إلى استعارة أول من شبه الرجل في شجاعته بالأسد في الحسن والوقوع في القلوب.

وإن عنى به: أن المجاز لابد وأن يقع على وجه يندرج تحت قانون كلي مصطلح عليه بين أهل تلك اللغة، فهذا صحيح، لكن ما ذكره من الاحتجاج لا يطابق هذا المعنى، بل يشير إلى القسمين الأولين.

ثم نقول: ليس يلزم من أن لا يستعار لفظ الأسد للأبخر(٢)، اقتصار جواز الإستعارة على الوصف المعين المسموع فيه سبق الاستعارة.

بل نقول: التشبيه بالأبخر إنما لم يجز، لأنه لم يندرج تحت القانون الكلي المصطلح عليه بين أهل اللغة، لأن الأسد غير مشهور بالمبالغة في البخر، كشهرته في الشجاعة وسائر الأوصاف، ومن شرط حسن الاستعارة الشهرة.

وأما قوله(٣): "يطلقون النخلة على الرجل الطويل، ولا يطلقونها على

١- الاستعارة هي : تسمية المرجوح الخفي باسم المرجح الجلي للمبالغة في التشبيه. انظر: تحرير التحبير ص٩٧، التعريفات ص٢٠.

٢- الأبخر: مأخوذ من بخر الفم: إذا نتنت ريحه، ويطلق على الأسد الذكر أبخر وعلى الأنثى بخراء، وعلى الجمع بخر. انظر: المصباح المنير ٣٧/١.

٣- أي: قول المصنف في الدليل الذي استدل به على اختياره. انظر: المحصول ٤٥٧/١، وتمام كلامه: "... وذلك يدل على اعتبار الاستعمال في المجاز" وقد ضعف هذا الدليل أيضاً – التبريزي. انظر: التنقيح ٩٦/١.

غير الإنسان".

قلنا: لأنه يبعد تشبيه غير الإنسان من الحيوانات بالنخلة، لانتصاب النخلة، وانتكاس سائر الحيوانات، بل يختص ذلك بالحيوان المنتصب القامة.

أما إذا فرضنا شجراً له طول ما، واستقامة بنوعه، لكن لا يبلغ طول النخل واستقامته، وأرادوا وصف شجرة من هذا النوع بالمبالغة في الطول والاستقامة، جاز(١) تشبيهه بالنخلة، وإطلاق اسم النخلة عليه.

وقوله - في الجواب(٢): "إن المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز".

فيه نظر: لأن المجاز إن توقف على السماع فحيث لا يحصل السماع من جهة الواضع، لا يمكن استعمال اللفظ فيه، وحيث حصل جاز وأمكن، فلا فائدة في تعاطي الفكر في استخراج جهاته(٣).

١- في المخطوطة "وجاز".

٢- أي: عن دليل المخالف الأول وهو: اتفقوا على أن وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها إلى تدقيق النظر، وما يكون نقلياً لا يكون كذلك. انظر: المحصول ٤٥٨/١.

٣- قال الأصفهاني: اعلم: أن للفاضل نجم الدين النخجواني - ها هنا - كلمات ركيكة جداً، عائدة إلى الاستفسار عن صورة المسألة، والكل مندفع بما لخصناه من محل النزاع، ولركاكتها وضعفها لم نر نقلها. انظر: الكاشف ص٦٨٤ تحقيق سعد إبراهيم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة : في المجاز المركب(١) عقلي...» إلى آخره(٢)

أقول:

للسائل أن يستفسر عن الفرق بين المجاز اللغوي والعقلي؟

فإن أراد به: أن للعقل مدخلاً في التمييز بين الاستعمال بطريق الحقيقة، وبين الاستعمال بطريق المجاز: فهذا مشترك بين المفرد والمركب، وبل ما من مجاز إلا ويعرف كذلك، فإن(٣) القائل إذا قال: "رأيت أسداً يرمي"، يعلم أن هذا الاستعمال مجاز، لأن العقل حكم أن الحيوان الذي هو مسمى هذا الاسم لا يتصور منه الرمي، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، بل يجب حمله على المعنى المجازي وهو: الرجل الشجاع، وهذا مجاز في المفرد ولغوي باعترافه، مع أن للعقل فيه مدخلاً.

وإن أراد به: أن دلالة اللفظ الذي يدخله(٤) المجاز العقلي، إنما يعرف بالعقل، وأن المركب من هذا القبيل: فهذا- أيضاً - غير سديد، لأن كل لفظ يدل بالمطابقة، فإن إفادته لمعناه الحقيقي تكون بالوضع لا بالعقل.

١- في المحصول ٤٥٨/١ "مركب".

٢- هذه المسألة مبنية على قاعدة وهي: أن العرب لما وضعت المفردات، هل وضعت المركبات؟ في ذلك قولان لأرباب علم البيان، والصحيح أنها وضعت المركبات كما وضعت المفردات.
والمجاز المركب هو: الجملة التي أنيد بها الحكم الغير المطابق للواقع، كقولهم: نهاره صائم، وليله قائم. ومثاله في القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ وقوله: ﴿مما تنبت الأرض﴾. فالإخراج والإنبات غير مستندين – في نفس الأمر – إلى الأرض، بل إلى الله – تعالى –، وذلك حكم عقلي ثابت – في نفس الأمر – فنقله عن متعلقه إلى غيره، نقل لحكم عقلي، لا للفظ لغوي: فلا يكون هذا المجاز إلا عقلياً. انظر: المحصول ٤٥٨/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٣٥/١، النفائس ٢٢٨/١–ب.

٣- بداية لوحة ٣١–ب.

٤- في المخطوطة "يدخل"، وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر: الكاشف ص٦٩٢ تحقيق سعد إبراهيم.

وأيضاً إن كان مراده: فكما سمى المجاز مجازاً عقلياً - في هذه الصورة، فلم لم يسم الحقيقة - في مثل هذا اللفظ - حقيقة عقلية، بل هذا أولى، لأن دلالة اللفظ على مسماه لما كانت عقلية، فهذه الحقيقة تكون عقلية، وذلك بين البطلان.

وإن ظن ظان أن دلالة المركب على معناه عقلي، لأن التراكيب المخصوصة على كثرتها لم يضعها الواضعون للمعاني التي تدل عليها، فإن هذه التراكيب ربما لم تخطر ببال الواضعين، ولا معناها .

فنقول: ذلك إنما يدل بالوضع - أيضاً -، لأن وضع الواضع وإن لم يصادف كل واحد من أفراد التركيب بخصوص شخصها، فقد صادفها بعموم نوعها وجنسها، فإن الواضع بين على وجه كلي: أن الاسم إذا أسند إلى اسم على كم ضرب يكون؟ وماذا يفيد كل ضرب؟. وهكذا في الحروف والأفعال، والمؤلف معترف بهذا، فإنه ذكر: "أن الألفاظ المفردة ما وضعت لأن يفاد بها مسمياتها المفردة، بل إنما وضعت لأجل إفادة التركيب"(١).

وإن أراد به: غير المعاني التي ذكرناها، فذلك غير مفهوم، لابد من بيانه.

١ــ انظر: المحصول ٢٦٧/١.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثامنة: في الوجوه الداعية(١) إلى التكلم بالمجاز....»

إلى آخره(٢).

أقول:

يمكن أن نعارضه في الترجيح بقوة اللذة - بأن نقول:

بل اللذة في فهم الشيء باسمه الحقيقي أقوى وأتم، لأن المتكلم إذا شرع في كلام فقبل إتمام الكلام يحصل للسامع شوق إلى فهم مضمون ذلك الكلام، فيحصل له ألم بحسب شوقه، ثم إذا فهم ذلك المعنى بالتمام، وجد له لذة قوية لكونها عقيب ألم الشوق، صافية عن استعقاب ألم آخر، ثم إن الألم السابق لا يكون قوياً، لأنه لم يكن عقيب لذة، بل قدر ما يظهر به قوة اللذة التي عقيبه، فهذه اللذة آكد وأصفى مما ذكره، لأن تلك اللذات المتعاقبة، كما تقوى بسبب اتصالها بالألم، فالآلام المتعاقبة - أيضاً - تقوى وتزيد بسبب اتصالها باللذات.

فلم قلتم: بأن اللذة - في هذه الحالة - تكون أتم، بل لو خير العاقل بين هاتين الحالتين الموصفتين، اختار الحالة الأولى(٣).

فلئن قال: التجربة دلت على ما ذكرنا، فإن كل أحد يعلم أنه يجد من

١- في المحصول ٤٦٤/١ "في الداعي".

٢- ذكر الفخر الرازي: أن الداعي إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز: إما عائد إلى اللفظ أو المعنى، أو لهما، والعائد إلى اللفظ: إما لأجل جوهر اللفظ أو لأجل الأحوال العارضة له، والعائد إلى المعنى: إما لأجل تلطيف الكلام، أو زيادة البيان، أو التعظيم، أو التحقير... ورجح في ختام المسألة: أن التعبير بالعبارات المجازية عن المعاني، ألذ من التعبير بالألفاظ الحقيقية عنها، معللاً ذلك: بأنه إذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه - على سبيل الحقيقة -: حصل كمال العلم ولم تحصل اللذة القوية، أما إذا عبر عنها بلوازمها الخارجية: حصل العلم لا على سبيل الكمال، وحصلت اللذة القوية. انظر: المحصول ٤٦٤/١- ٤٦٧.

٣- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا من غير نسبة، ثم علق عليه: بأنا نسلم أن اللذة كما قويت بما ذكرتم كذلك تقوى الآلام بعين ما ذكرتم لكونها عقيب لذات، ولكن تلك الآلام لا تخلو عن لذة ما، بسبب الالتفات إلى القدر المدرك منه. انظر: الكاشف ص٧٢٨ تحقيق سعد إبراهيم.

اللذة بسماع الكلام الذي فيه(١) تشبيهات(٢) واستعارات، ما لا يجد في الكلام الذي لا يكون كذلك.

قلنا: هو كذلك، ولكن لا لما ذكرته من الحالة، بل لأن السامع للكلام المستعار كما يحصل له الشعور بذلك المعنى، يحصل - أيضاً - له الشعور بإحسان المتكلم، ودقة نظره، وجودة قريحته، في ذلك التشبيه الحسن المناسب البديع، وعذوبة اللفظ الذي اختاره في الاستعارة وسائر أنواع الصنعة، ولذلك تتضاعف لذته لما ذكرته، ولهذا لو سئل السامع عن سبب زيادة لذته صرح بالمعنى الذي ذكرناه لا بغيره.

سلمنا ذلك: لكنه يناقض ما اختاره من(٣) أن المجاز يتوقف على السماع (٤)، لأن على هذا التقدير لا يبقى فرق(٥) بين المعنى الحقيقي والمجازي، لأن كل واحد منهما يكون معلوماً لأهل اللغة، فيحصل العلم في أحدهما (٦) كما يحصل بالآخر، غير أنهم اصطلحوا على أن أحدهما مجاز يستعمل مع القرينة، والآخر حقيقة تجرد(٧) عن القرينة(٨).

١- لفظة "فيه" إضافة من المحقق وهي ضرورية لصحة المعنى.

٢- في المخطوطة "تشبهات".

٣- لفظة "من" إضافة من الكاشف ص٧٣٠.

٤- انظر: المحصول ٤٥٦/١.

٥- بداية لوحة ٣٢ـ أ.

٦- في الكاشف "بأحدهما".

٧- في الكاشف "مجرد".

٨- لم يعجب الأصفهاني هذا الإشكال حيث قال ما حاصله: لا نسلم أنه لا يبقى فرق بينهما، لأنه لا يلزم من استوائهما في المعلومية عند أهل اللغة أن لا يبقى بينهما فرق، فإن المتشاركين في بعض الأمور قد يختلفان بالحقيقة، وها هنا الأمر كذلك، فالحقيقة: اللفظ الموضوع للمعنى والمجاز اللفظ الذي لم يوضع للشيء، فهما مشتركان بالمعلومية مع الاختلاف في الحقيقة، فلا تناقض إذاً. انظر: الكاشف ص ٧٣٠ـ٧٣١.

قال - رحمه الله -:

«المسألة التاسعة: في أن المجاز غير غالب....» إلى آخره(١).

أقول:

ادعى - في أول المسألة -، أن المجاز غير غالب على اللغات، ولم يذكر عليه حجة، بل ذكر - بعد ذلك - ما يقوي حجة الخصم، فإنه نبه على أنواع غريبة من المجاز، ولأن ما ذكره من المجاز - في "ضربت زيداً ورأيت عمراً" غير لازم، وذلك: لأن كون اللفظ حقيقة إنما يكون لأجل استعماله فيما صار موضوعاً له، إما من واضع واحد في الأصل مع إعلامه، وإما بكثرة استعمال أهل اللغة، كما تقرر ذلك في حد الحقيقة(٢).

وقولنا: "ضربت زيداً أو عمراً"، موضوع بتركيبه، ومستعمل بين أهل اللغة استعمالاً يمهد(٣) وضعه بإزاء ما استعمل فيه، وهذا الوضع إنما يكون لما يمكن وقوعه، وذلك: لأنهم استعملوه في الدلالة على وقوعه: فهذا الوضع يستدعي إمكان وقوع المسمى، والذي يمكن أن يضرب من "زيد" أو يرى هو: مايتعلق بظاهر بشرته، فمسمى "ضرب زيد" هو: إمساس جسم ظاهر لظاهر بشرته بعنف، وكذلك مسمى "رؤيته"(٤) هو: إدراك البصر لسطحه ولونه وحجم بنيته، سواء كان "زيد" في الحقيقة عبارة عن هذا القدر، أو(٥) عن غيره من جوهر

١- الغرض المقصود من عقد هذه المسألة الرد على دعوى ابن جني: أن المجاز غالب على اللغات، وذلك ببيان فساد دليله. انظر: المحصول ٦٤٨/١، وكذلك الكاشف ص٧٣٤ تحقيق سعد إبراهيم.

٢- أجاب الأصفهاني عن قول النقشواني: "بل ذكر ما يقوي حجة الخصم، لأنه نبه على أنواع أخر من المجازات": بأن الذي ادعاه ابن جني ـ كما هو ظاهر من كلامه ـ: أن المجاز المفرد غالب على اللغات، ورد عليه ببيان فساد دليله ثم أبدى وجوهاً أخر من المجازات في التركيب، ووقوع المجاز في التركيب لا يقوي حجة من يدعي غلبة المجاز في الإفراد. انظر: الكاشف ص٧٤١. تحقيق سعد إبراهيم.

٣- في المخطوطة "عهد" وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٧٤٠.

٤- في الكاشف "رأيته".

٥- في الكاشف ص٧٤٠ "أو هو عبارة عن".

مفارق، أو(١) أجزاء جسمانية كامنة.

وإذا كان كذلك: كان هذا الاستعمال بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز(٢).

الاعتراض الثالث(٣) - على قوله(٤): "هذا مجاز في التركيب".

فأن(٥) نقول: هب أن هذا الاستعمال مجاز، لكن لم لا يجوز أن يكون في اللفظ المفرد - وهو "زيد" أو "عمرو" -، فإنه أطلق لفظ "زيد" لا على حقيقة "زيد"، بل على شيء يتعلق به - وهو ظاهر بنيته وسطح بشرته -، وذلك استعمال اللفظ(٦) في غير موضوعه لعلاقة بينهما.

وقوله(٧) "لا يدخل المجاز في الإعلام".

فقد بينا ما فيه، وأيضاً(٨) يمنع بناء على ما زعم أنه يمتنع حصول العلاقة بين العلم وبين معنى آخر، وما نحن فيه أقوى مبطل لذلك، فإن جميع

١- في الكاشف "بأجزاء" بدل "أو أجزاء".

٢- علق القرافي على ما ذكره النقشواني: "من أن لفظ "زيداً" أو "عمراً" موضوع للدلالة على ما يمكن وقوعه ..." إلى آخره فقال: إن صح كلام النقشواني بطل كلام الإمام، وإن صح كلام الإمام بطل كلام النقشواني، وكأن ما ذكره من غلبة الاستعمال يجب أن يكون حقيقة عرفية ومجازاً راجحاً على الحقيقة اللغوية، فإن أهل العرف كما نقلوا المفردات نقلوا المركبات.

أما الأصفهاني فقد سلم ذلك، لأنه يفيد عدم المجاز في المفرد، والمصنف معترف بذلك، لأنه إنما يدعي المجاز في التركيب. انظر: النفائس ٢٣٦/١-ب، الكاشف ص٧٤.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله الاعتراض الثاني، فالأول على ما ادعاه في أول المسألة والثالث على قوله: لا يدخل المجاز في الإعلام.

٤- هذا ظاهر كلامه فانظر: المحصول ٤٧١/١، ونص عبارته: "أن المجاز واقع في النسبة".

٥- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "فإنا نقول".

٦- في الكاشف ص٧٤ "للفظ".

٧- هذا مضمون كلامه فانظر: المحصول ٤٧١/١ ونص كلامه: "أما لفظة "زيد" فهي: من الإعلام، فلا تكون مجازاً".

٨- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف ص٧٤ وردت هكذا: وأيضاً فإنما منع ذلك بناء".

ما يشتمل عليه البنية متعلق بمعنى "زيد" الذي هو اسم علم(١).

١ـ أجاب الاصفهاني عن قول النقشواني "لا نسلم أنه مجاز في التركيب... وقوله: لا مجاز في الإعلام فقد بينا ما فيه" بجواب يطول ذكره، ولكن للفائدة نذكر طرفاً منه وهو: أنا بينا أن المجاز لا يدخل في أسماء الاعلام، والمراد بالمجاز: إما المجاز اللغوي أو العرفي، والدليل على ذلك: أن الاعلام لم يضعها واضع اللغة، ولا أهل العرف، بل وضعها شخص معين، فثبت أن الاعلام لا تدخل فيها الحقيقة أو المجاز اللغويين أو العرفيين، وقد سبق منا بيان هذا، فإن من يفسر دخول المجاز بتفسير آخر غير ما لخصناه، ويورده إشكالاً على كلام المصنف، فهو غير وارد.

وقوله: "زعم المصنف: أنه يمتنع حصول العلاقة..." إلى آخره.

قلنا: هذا مندفع، لان المراد بقولنا "لا مجاز في الاعلام" المجاز اللغوي أو العرفي، وهما منتفيان ـ هنا ـ قطعاً بناء على ما قررناه". انظر: الكاشف ص٧٤١ـ٧٤٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة العاشرة: في أن المجاز خلاف الأصل....» إلى آخره(١).

أقول:

هذا(٢) ضعيف، لأن المهمل هو: الذي لم يوضع لشيء أصلاً، ولا يمكن التوسل(٣) إلى فهم المراد منه بوجه من الوجوه.

وأما اللفظ الموضوع الذي يمكن التوسل إلى فهم المراد منه بوجه من الوجوه وقرينة من القرائن، فلا يكون مهملاً.

ولهذا فإنه لو أطلق اللفظ المشترك من غير قرينة، لا يقال: إنه استعمل اللفظ المهمل، بل نتوقف فيه إلى حصول قرينة مخصصة.

فكذا لم لا يجوز أن نقول: من يعارض اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لا ينفهم منه أحد معنييه إلا بقرينة مخصصة؟ وأما عند التجرد يكون موقوفاً، وما ذكره لا يبطل هذا الاحتمال.

وأما الوجه(٤) الثاني، فيه نظر: لأن كون اللفظ مجازاً في معنى: على معنى أنه بحيث لو استعمل فيه كان مجازاً لا يتوقف - أيضاً - إلا على الوضع، لأن الواضع إذا وضع لفظاً بإزاء معنى، ولا شك أن هذا المعنى الذي هو مسمى اللفظ له علاقة ما، مع معنى آخر من العلائق المجوزة(٥) لاستعمال

١- انظر: المتن في المحصول ٤٧١/١.

٢- هذا الإشكال متوجه على قول المصنف - في الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن المجاز على خلاف الأصل -: "وإن لم يحمل اللفظ على حقيقته، أو على مجازه، أو عليهما، أو على واحد منهما، كان اللفظ - حال تجرده - من المهملات، لا من المستعملات". وقد اعترض على هذا الدليل - أيضاً - القرافي والأصفهاني. انظر: المحصول ٤٧١/١-٤٧٢، النفائس ٢٣٧/١-ب، الكاشف ص٧٤٨ بتحقيق سعد إبراهيم.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله "التوصل".

٤- حاصل هذا الوجه: أن المجاز يتوقف - بعد الوضع - على النقل وعلته، نكان أندر. انظر: المحصول ٤٧٣/١.

٥- بداية لوحة ٣٢-ب.

اللفظ فيه، لأن معنى ما، لا يخلو عن مثل هذه العلاقة، فبعد(١) الوضع(٢) كان اللفظ بحيث لو استعمل في مسماه المنصوص من جهة الواضع: كان حقيقة، ولو استعمل في معنى آخر بينهما علاقة: كان مجازاً.

فإذن: لا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما ذكره(٣).

وأما الوجه(٤) الثالث: فيناقض(٥) مما(٦) شرط في المجاز السماع من أهل اللغة، وذلك لابد وأن ينتهي إلى السماع من الواضع(٧).

وأما الرابع(٨): فلعلهم عرفوا كون هذا الاستعمال بطريق الحقيقة لقرينة اقترنت بالكلام، إما حالية، أو مقالية(٩).

والأغلب في الاستعمال: لما كان هو المجاز، لا يمكن الاستدلال بمجرد الاستعمال على الحقيقة.

١ـ هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "فعند" انظر: الكاشف ص٧٥٠.

٢ـ عبارة "الوضع كان" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣ـ رد الأصفهاني هذا الاعتراض: بأن الذي أبداه من المجاز هو بتفسير آخر اختاره المعترض، وأيضاً ذلك يتوقف على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وعلى وجود معنى ثانٍ، وعلى علاقة بينهما، ولا نسلم وجود ذلك في كل لفظ وضع لمعنى. انظر: الكاشف ص٧٥٠.

٤ـ حاصل هذا الوجه: أن السابق إلى الفهم هو الحقيقة، وذلك دليل رجحانها. انظر: المحصول ٤٧٣/١.

٥ـ في المخطوطة "فيتناقض" ولعله سبق قلم.

٦ـ هكذا وردت العبارة في المخطوطة، ووردت في نقل الأصفهاني عن النقشواني كذا: "هذا الوجه مناقض لما شرطه من المجاز من سماع ذلك" انظر: الكاشف ص٧٥١.

٧ـ رد الأصفهاني هذا: بالتغاير بين الوضع المشروط في المجاز والمشروط في الحقيقة. انظر: الكاشف ٧٥٢.

٨ـ حاصل هذا الوجه: أن الكل استدل بالاستعمال على الحقيقة. انظر: المحصول ٤٧٤/١.

٩ـ عقب الأصفهاني على قول النقشواني "لعلهم عرفوا ذلك بقرينة حالية أو مقالية" بقوله: "كلامهم صريح في أنهم إنما عرفوا ذلك بمجرد الاستعمال" انظر: الكاشف ص٧٥٣.

قال - رحمه الله -:

«فرع: إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة، والمجاز....»(١).

أقول:

هذا (٢) الكلام مجمل، لانه لم يبين معنى كونه راجحاً ومرجوحاً، لأن المرجوحية إن عني به: أن المعنى لا يخطر بالبال عند سماع اللفظ إلا نادراً، كلفظ "الراوية" بالقياس إلى "الجمل"، بل يبتدر الفهم إلى معنى آخر، ففي مثل هذه الصورة صار المعنى الثاني حقيقة، والأول قد انتسخ، وهذا مما لا نزاع فيه.

وإن كان المعنى الأول (٣) بحيث هو والمعنى الثاني يتساويان في الخطران بالبال عند سماع اللفظ: فهما سيان، وكان اللفظ مشتركاً بينهما، لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة.

وإن كان الفهم إلى أحدهما (٤) أسرع ابتداراً من الآخر: فهو (٥) حقيقة، والآخر مجاز.

وهذا ربما يختلف باختلاف الأمم والأمصار، والضابط ما ذكرنا، ولا وجه للاختلاف.

١- تتمة كلامه: "... فأيهما أولى؟ عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - الحقيقة المرجوحة أولى. وعند أبي يوسف - رحمه الله - المجاز الراجح أولى. ومن الناس من قال: يحصل التعارض.." انظر: المحصول ٤٧٦/١. وانظر: أيضاً الكاشف ص٧٥٥ بتحقيق سعد إبراهيم.. فقد ذكر الأصفهاني مثال المسألة عند المصنف وعند غيره، ولخص صورة النزاع، وأقام الدليل على المدعي، وأورد عليه جملة من الأسئلة مع الأجوبة عنها.

٢- نقل الأصفهاني هذا الكلام بالنص ونسبه للبعض، ثم قال: وجوابه: تلخيص المدعى. انظر: الكاشف ص٧٥٥.

٣- كلمة "الأول" إضافة من الكاشف ص٧٥٦.

٤- كلمة "أحدهما" إضافة من الكاشف.

٥- في الكاشف "فأحدهما" بدل "فهو".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة(١): أن اللفظ متى كان مجازاً في معنى...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يناقش من وجوه:

أحدها: أن الوجه الذي ذكره - هنا - نقله قبل هذا عن الجمهور(٣): بأنهم استدلوا بكون اللفظ مجازاً في معنى على كونه حقيقة في معنى آخر، ثم نقضه وما ارتضاه، وهنا ارتضاه بعينه(٤).

وثانيها: قوله(٥): "وهذا تصريح بأنه وضع في الأصل لمعنى الآخر".

فإن هذا غير لازم، لأن كون اللفظ مستعملاً في غير موضوعه الأصلي يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون له موضوع أصلي، وقد ترك ذلك واستعمل في غيره.

وثانيهما: أن لا يكون له موضوع أصلي البتة، فهذا يصدق أنه استعمل في

١- من مسائل القسم الثالث: في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز.

٢- انظر: المحصول ٤٧٩/١، وتكملة كلامه: "... فلابد وأن يكون حقيقة في غيره، ولا ينعكس".

٣- نقل الفخر الرازي عن جمهور الاصوليين - في إثبات الحقيقة اللغوية - أنهم قالوا: اللفظ إن كان مستعملاً فيما وضع له: فهو الحقيقة، وإلا فهو المجاز، ثم بعد ذلك بين فساد هذا القول. انظر: المحصول ٤٠٩/١-٤١٠.

٤- أشار كل من القرافي والاصفهاني إلى هذا الإشكال، وقد أجاب عنه القرافي: بأن الإشكال إنما يتوجه لعدم فهم لفظه وتأمله، لان البحث - هناك - باعتبار الواقع، وها هنا باعتبار التوقع والقبول فقط. أما الاصفهاني فقد دفع هذا الإشكال بتفسير الاستلزام حيث قال: لا نعني باستلزام المجاز الحقيقة عدم الانفكاك عنه، بل نعني به أن المجاز يستلزم سبق وضع اللفظ بإزاء معنى آخر، وعلى هذا لا يرد الإشكال، فلا مناقضة بين هذا الكلام وبين ما سبق من الرد على الجمهور في كون اللفظ في الوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازاً. انظر: النفائس ٢٤١/١-ب، الكاشف ص٧٧٤-٧٧٥ تحقيق سعد إبراهيم.

٥- انظر: المحصول ٤٧٩/١ وأول كلامه: "أما الاول، فلأن المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي... وتمام كلامه: فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع: كان حقيقة فيه.

غير موضوعه الأصلي، لأن غير الشيء ما لا يكون عين(١) الشيء، فاللفظ المهمل إذا استعمل في أي معنى كان: كان ذلك استعمالاً للفظ في غير موضوعه الأصلي، ولا يستدعي ذلك موضوعاً أصلاً(٢).

بل لو قال: المجاز هو: الاستعمال في غير موضعه لعلاقة بينهما، فهذا يستدعي لا محالة موضوعاً أصلياً.

وثالثها - على حكمه -: بأن الحقيقة لا تستدعي كون اللفظ مجازاً في معنى.

قلنا: هذا إنما يتم لو توقف المجاز على الوضع أو السماع، أما إذا لم يكن كذلك، بل يكفي في ذلك: كون اللفظ موضوعاً لمعنى، وأن يكون للمسمى(٣) علاقة مع معنى آخر، فإنه يلزم من مجرد وضع اللفظ بإزاء معنى: أن يكون مجازاً في غيره، إذ ما من معنى يصير موضوعاً أصلياً للفظ، وإلا(٤) ويكون بينه وبين معنى آخر علاقة ما، فيصير اللفظ مجازاً في ذلك المعنى، فتصير الحقيقة مستلزمة للمجاز، كما أن المجاز يستدعي الحقيقة(٥).

١- في المخطوطة "غير" وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٧٧٦.

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالنص، ولم ينسبه إليه، وقد دفع هذا المنع بقوله: المجاز هو: اللفظ المستعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الذي وضع له اللفظ، وهذا تصريح بأن المجاز يستلزم وضع اللفظ بإزاء معنى من المعاني متى استعمل اللفظ فيه: كان حقيقة ثم قال: ولا يرد المهمل، لأنه إذا استعمل في معنى لا يصدق عليه: أنه لفظ استعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الذي وضع له اللفظ، إذ لو صدق عليه: لما كان مهملاً والمفروض خلافه، ولكن لو قال قائل: المجاز اللفظ الذي لم يستعمل فيما وضع له بطل ذلك بالمهمل، لأنه استعمل في معنى من المعاني، فالمعترض لم يفرق بين قول القائل: المجاز اللفظ المستعمل في غير موضوعه، وبين قوله: المجاز اللفظ الذي لم يستعمل في موضوعه الأصلي، والفرق بينهما بين ظاهر. انظر: الكاشف ص٧٧٦ـ ٧٧٧.

٣- في المخطوطة "المسمى" وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٧٧٦.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٧٧٧ "إلا ويكون" وهذا هو الصواب.

٥- عقب الأصفهاني على هذا الإشكال بقوله: دفعه ظاهر، لأنه منع توقف المجاز مكتفياً بالعلاقة، فنقول: إن توقف المجاز على السماع فظاهر، وإن لم يتوقف فلا استلزام ـ أيضاً ـ، لتوقف المجاز على العلاقة. انظر: الكاشف ص٧٧٨.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة: فيما به تنفصل الحقيقة عن المجاز....» إلى آخره(١).

أقول:

قد يكون الإنسان عالماً بحدود أشياء كثيرة وبحد شيئين، ومع ذلك قد تشتبه أشخاص تلك الاشياء عليه في بعض الأحوال ولا ينفعه معرفة الحد في التميز بين تلك الاشياء(٢) - كمن يعرف حد كل نوع من أنواع الحيوان(٣)، ثم إنه من بعيد رأى أشخاصاً تتحرك: فيعلم(٤) أنها حيوانات، ولكنه(٥) لا يمكنه أن يعرف أنها من أي نوع هي، وهل بين تلك الأشخاص اختلاف بالنوع أم لا؟

وكونه عالماً بحد كل نوع لا يفيده فائدة في هذا الباب، بل لابد من طريق آخر يوصله إلى هذا المطلوب.

فالأصوليون بعد فراغهم من تحديد الحقيقة والمجاز: علموا أن الإنسان قد يجد لفظاً مستعملاً في معنى أو معنيين أو أكثر، ولا يدري أن الاستعمال في الكل بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز(٦)، أو في البعض، ومعرفة حد الحقيقة والمجاز لا يكفيه في التميز.

١- انظر: المحصول ٤٨٠/١ وذكر فيه: الفروق الصحيحة والفاسدة بين الحقيقة والمجاز، فالصحيحة: إما بالتنصيص وهي: ثلاثة أوجه، وإما بالاستدلال وهي: أربعة أوجه. والفاسدة وهي: أربعة أوجه نقلا عن الغزالي. انظر كذلك: المستصفى ٣٤٢/١.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "الأشخاص" انظر: الكاشف ص٧٨٨ تحقيق سعد إبراهيم.

٣- في متن المخطوطة "الإنسان" وقد صوب ذلك كاتبها في الهامش بما أثبتناه.

٤- في الكاشف ص٧٨٩ "نعلم".

٥- بداية لوحة ٣٣ـأ.

٦- كلمة "المجاز" زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

وإذا علمت ذلك: علمت أن الوجوه(١) التي ذكرها لا يطابق جميعها المطلوب.

أما تصريح الواضع بأن هذا اللفظ حقيقة في كذا مجاز في كذا.

فهذا في الألفاظ المعينة يقع مميزاً ومعرفاً إذا سمع منه، أو عن نقل منه، فهذا وجه حسن.

وأما ما ذكر في(٢) حد الحقيقة والمجاز، ليس يغني في التمييز - هنا -، لأنه تردد في أن الحد المذكور للحقيقة - هل(٣) هو موجود في هذه الاستعمالات أم لا؟ أوفيبعضها؟ وكذا حد المجاز، فذكر الحد لا يعد من التنصيص(٤).

وأما ذكر الخواص: فيندرج ذلك في باب الاستدلال، ولا يعد - أيضاً(٥) - من التنصيص(٦).

١- أي: وجوه التنصيص وهي ثلاثة:
الأول: التنصيص على أن هذه اللفظة حقيقة، وذلك مجاز.
الثاني: التنصيص على حديهما.
الثالث: التنصيص على خواصهما. انظر: المحصول ٤٨٠/١.

٢- لفظة "في" إضافة من عندي ليستقيم المعنى.

٣- في المخطوطة "لعل" والتعديل من الكاشف ص٧٨٩.

٤- رد الأصفهاني ما أورده النقشواني على ما ذكره المصنف: بأن المراد من التنصيص على حديهما: قول أهل اللغة: حد الحقيقة صادق على هذه اللفظة، وحد المجاز صادق على هذا اللفظ أي: أن المقصود من معرفة حديهما معرفتهما فقط. انظر: الكاشف ص٧٨٩-٧٩٠.

٥- في الكاشف ص٧٨٩ "ذلك".

٦- لم يعجب الأصفهاني قول النقشواني: "ذكر الخواص يندرج في باب الاستدلال" حيث قال ما معناه: ليس الأمر كذلك، لأن المراد من التنصيص: قول الواضع: حد الحقيقة صادق على هذا اللفظ أو خاصة الحقيقة المساوية لها موجودة هنا. وأما الاستدلال فهو: أن يوجد دليل على كون اللفظ حقيقة أو مجاز. انظر: الكاشف ص٧٩٠.

قال - رحمه الله -:

«الباب السابع في التعارض......» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش من وجوه:

أولها: أنه قبل هذا جعل المجاز منقسماً إلى أقسام(٢)، من جملتها: "التخصيص"، و "الإضمار"(٣)، وكان "التخصيص" من جملة الوجوه المذكورة - وهو: إطلاق الكل وإرادة البعض -، وهنا جعل كل واحد من "التخصيص" و "الإضمار" قسيماً للمجاز(٤).

فإن قلت: - هناك - لما جعل المجاز قسيماً للحقيقة وفي مقابلتها: صار للمجاز (٥) عموم، واندرج فيه كل ما خرج عن الحقيقة: فلا جرم اندرجت الأقسام.

وأما في هذه الصورة: لما كان قصده معرفة حكم كل قسم في القوة والضعف، وقدر بعده عن الحقيقة: فاحتاج(٦) إلى التفصيل، وخصص اسم المجاز

١- تتمة عبارته: "... الحاصل بين أحوال الألفاظ. اعلم: أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمسة احتمالات في اللفظ. أحدها: احتمال الاشتراك. وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع. وثالثها: احتمال المجاز. ورابعها: احتمال الإضمار. وخامسها: احتمال التخصيص.. ثم في ختام هذا التقسيم قال: اعلم: أن التعارض بين هذه الاحتمالات يقع في عشرة أوجه، لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية، ثم بين النقل والثلاثة الباقية، ثم بين المجاز والوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص: فكان المجموع عشرة. انظر: المحصول ٤٨٧/١.

٢- انظر: أقسام المجاز في المحصول ٤٤٩/١.

٣- المراد به هنا: إسرار كلمة فأكثر، أو جملة فأكثر، حسب ما يقتضيه حال ذلك الكلام. انظر: النفائس ٢٤٥/١ـ أ.

٤- أجاب الأصفهاني عنه: بحمل المجاز ـ ها هنا ـ على نوعه المقابل للإضمار والتخصيص، لا على مطلق المجاز المقابل للحقيقة، وبمثل ذلك أجاب الأسنوي. انظر: الكاشف ص٨١٧ تحقيق سعد إبراهيم، نهاية السول ١٨٠/٢.

٥- في المخطوطة "المجاز" والمثبت من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر: الكاشف ص٨١٣.

٦- في الكاشف "احتاج".

ببعض الوجوه.

قلت: إنه لم يف بذلك - حيث قال(١) -: "إنه متى ما انتفى احتمال الاشتراك، والنقل(٢)، والمجاز، والإضمار: كان المراد باللفظ ما وضع له".

فإن هذا غير لازم على هذا التقدير، لأن "التخصيص" - لما كان خارجاً عن المجاز: فاللفظ الذي بقى فيه احتمال "التخصيص" لم يمكن الجزم(٣) بأن المراد باللفظ ما وضع له، وإن انتفى سائر الاحتمالات، لجواز أن يكون المراد باللفظ بعض(٤) ما وضع له، وبعض الشيء غير الشيء وليس هو(٥).

ثم نقول: لم قلت: إنه إذا انتفى احتمال "الاشتراك"، و "النقل"، و "المجاز"، و"الإضمار": كان المراد باللفظ ما وضع له؟

ثم نطالبه بتصوير وقوع التعارض بين "النقل" و "الاشتراك"، وكذا بين "النقل"، و"المجاز" في لفظ واحد، لأن الاشتراك إنما يتحقق في اللفظ عند استواء دلالته على المعنيين، أو على المعاني، واللفظ إنما يصير منقولاً إذا بطلت الدلالة الأولى وانتسخت أو ضعفت.

وأما المجاز فإنما يتحقق حيث تكون الدلالة على أحد المعنيين ضعيفة(٦) لا تنفهم إلا بالقرينة، وتكون الدلالة على الآخر قوية ظاهرة.

فإن قلت: إذا خاطبنا الشرع بلفظ، ثم وجدنا اللفظ مستعملاً في معنيين عند أهل العرف واللغة - فيقول القائل: "هو مشترك بين هذه المعنيين: إما بالنقل عن واضع اللغة، وإما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة. وإذا حصل

١- انظر: المحصول ٤٨٨/١.

٢- المراد به هنا: استعمال اللفظ في معنى حتى يصير فيه أشهر من غيره. أو جعله اسماً لمعنى بعد أن كان اسماً لغيره: كنقل اسم الراوية من الجمل إلى ما يحمل عليه. انظر: النفائس ٢٤٥/١-٦.

٣- في الكاشف ص٨١٣ "لم يكن الجزم حاصلا بأن المراد".

٤- كلمة "بعض" إضافة من الكاشف.

٥- هكذا في المخطوطة، والأفصح أن يقال: "إياه" وقد أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن كلام الإمام محمول على أنه متى انتفت الاحتمالات الأربعة: كان المراد من اللفظ ما وضع له، إذا كان اللفظ خاصاً، انظر: الكاشف ص٨١٧.

٦- في المخطوطة "ضعيفاً" وما أثبته من الكاشف ص٨١٤.

الاشتراك: بقي اللفظ مجملاً موقوناً على بيان يعرف المراد منه باللفظ.

وقائل يقول: هو حقيقة في هذا المعنى المعين(١)، مجاز في الآخر، ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا المعنى الحقيقي.

فهذا تصوير التعارض بين "المجاز" و "الاشتراك"، وكذا بين "النقل" و "الاشتراك".

فإن أحد القائلين يقول: هو مشترك: فلا يحمل على واحد إلا بقرينة.

والآخر يقول: هو منقول إلى هذا المعنى بكثرة استعمال الشرع أو العرف فيجب الحمل على المنقول إليه(٢).

قلت: ليس مطالبتي بتصوير هذه الصور لبيان تفصيل كيفية تحرير المدعى للاشتراك وغيره(٣).

بل المقصود: أنه كيف يتصور ذلك بحيث لا ينكشف لهم ما تنازعوا فيه، ويحوجهم إلى هذه الأدلة(٤) الضعيفة التي ذكرها في بيان الترجيح؟!!

وكيف - وقد أورد وجوهاً من الاعتراض في بعض الصور، ولم يجب عنها؟ فكيف يبني حكم الشرع على مثل هذه الأدلة؟!(٥).

بل نقول - في التصوير الأول - ينظر إلى دلالة اللفظ - والحالة هذه

١ـ بداية لوحة ٣٣ـب.

٢ـ لفظة "إليه" ساقطة من المخطوطة، وأثبتها من نقل الأصفهاني عن النقشواني.

٣ـ في المخطوطة "دعواه" والمثبت من الكاشف ص٨١٥.

٤ـ في المخطوطة "الدلالة" والمثبت من الكاشف، وهو الصحيح كما يتضح من السياق اللاحق.

٥ـ أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال فقال: أما الجواب عن المطالبة فهو: أن اللفظ الخاص إذا كان موضوعاً لمعنى، وانتفى احتمال الاشتراك والنقل، والمجاز، والإضمار: كان اللفظ لمعنى واحد، وقد أريد به ذلك. وأما مطالبته بتصوير التعارض بين الاشتراك والنقل: فالجواب عنه ظاهر، وذلك: كما إذا علمنا أن لفظاً استعمل في معنيين، واحتمل أن يكون ذلك بطريق الاشتراك، أو النقل، احتمالاً على السواء، ولم نعلم تساوي الدلالة على المعنيين ولا رجحانها، وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره بعد ذلك، فإنه عول في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، على رجحان إحدى الدلالتين على الأخرى، وفي الإجمال على تساويهما. والغرض يأباه، فليصور أنواع التعارض على ما لخصناه. وأما الوجوه التي أوردها الإمام المصنف ولم يجب عنها: فلعله فوض إلى الناظر التقصي عنها. انظر: الكاشف ص٨١٨.

- فإن كان ذلك(١) دالاً(٢) على كل واحد من المعنيين على السوية: حكم بالاشتراك والإجمال، ولا يحمل على واحد منهما إلا بدليل منفصل، سواء كانت الدلالتان مستفادتين(٣) من الوضع الأصلي واستمرتا، أو كانتا حادثتين بكثرة الاستعمال فيهما، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأصلي، والأخرى من كثرة الاستعمال إلى حيث صارت الدلالة الحادثة مساوية للدلالة الأصلية.

فالضابط - في اللفظ المشترك والمجمل - هو: تساوي الدلالتين في القوة لا غير.

وكذا - في التصوير الثاني - فإن(٤) تساوي الدلالتين(٥) يقضي بالاشتراك والتوقف، سيما(٦) والآخر مشتركاً أو منقولاً، ورجحان أحد المعنيين - في الدلالة - عليه: يوجب الحمل عليه بعينه، سواء كان الرجحان مستمراً بحكم الوضع الأصلي: فيكون حقيقة فيه، ومجازاً في الآخر، إذ(٧) كان حادثاً بكثرة الاستعمال حتى صار الأول مرجوحاً، وهذا هو الحمل على المنقول إليه وترك المنقول عنه، وهذا - أيضاً - حقيقة في الراجح المنقول إليه، ومجاز في المرجوح المنقول عنه.

فيعلم من هذا: أن التعارض بين الأحوال(٨) ينكشف بأدنى تأمل، وبالنظر في هذه الضوابط، ولا يحوج إلى الاستدلال بما عد من الوجوه الضعيفة.

ثم فيما أورده من الأسئلة والأجوبة مجال للبحث، لكن لما لم يكن فيه كثرة فائدة أعرضت عنه.

١- في الكاشف ص٨١٥ "اللفظ".

٢- كلمة "دالاً" إضافة من الكاشف.

٣- في المخطوطة "متفاوتتين" والتصويب من الكاشف.

٤- في المخطوطة "ظن" وما أثبتناه من الكاشف.

٥- في المخطوطة "الدلالتان" والتصويب من الكاشف.

٦- في المخطوطة "سيماه للآخر" والمثبت من الكاشف.

٧- في الكاشف "إذا".

٨- أي: أحوال الألفاظ وهي: الأمور العارضة للألفاظ دون غيرها من اشتراك ونقل ومجاز وإضمار وتخصيص بخلاف النسخ فإنه من عوارض الأحكام المدلول عليها بالألفاظ.

واعلم أن الطريق الذي ثبت به الوضع راجح على النافي للاشتراك والنقل والمجاز جميعاً.

فإنه إن نقل إلينا أن الواضع وضع هذا اللفظ لهذين المعنيين: حكمنا بكون اللفظ مشتركاً بينهما، وإن كان النافي للاشتراك يأبى ذلك.

ثم كثرة الاستعمال إلى حد راجحة على وضع الواضع، وهي وضع جديد ناسخ للوضع الأول.

والذي يوقفنا على الوضع مطلقاً - سواء كان من الأصل - أو من كثرة الاستعمال - هو: ابتدار المعنى إلى الفهم عند سماع اللفظ.

فإن تساوى معنيان في ذلك: كان اللفظ مشتركاً بينهما.

وإن كان أحدهما أسرع ابتداراً: فهو حقيقة اللفظ وغيره مجاز.

فالضابط - في التمييز والترجيح -: هذا دون غيره.

قال - رحمه الله -:

«الباب (١) الثامن. المسألة الثالثة: لفظة «في» للظرفية...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا القدر الذي من التمكن للمصلوب على الجذع، لو كان حقيقة للفظ، فتمكن الرجل على البساط، والملك على السرير، وتمكن العمامة على الرأس أقوى من ذلك.

فكان إذا قال الرجل: "فلان في البساط"، و "الملك في السرير"، و"العمامة في الرأس"، و"القميص في البدن"، كان ذلك استعمالاً للفظ في غير موضوعه الأصلي في حقيقة(٣)، وليس ذلك كذلك، بل يعد هذا مستهجناً من القول، ولا يعد - أيضاً - من المجازات(٤) المستحسن(٥): فدل على أن استعماله في الآية إنما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة.

وقد ذكرنا أن ذلك مجاز في اللفظ المفرد - وهو: "الحرف"، وذلك

١- الباب الثامن: في تفسير حروف تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها، وفيه مسائل. انظر: المحصول ٥٠٧/١.

٢- تمام المسألة: "... محققاً أو مقدراً. أما المحقق فكقولهم "زيد في الدار" وأما المقدر فكقوله - تعالى -: ﴿... ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾، لتمكن المصلوب على الجذع، تمكن الشيء في المكان. وقولنا: "فلان في الصلاة، وشاك في هذ المسألة" من هذا الباب. ومن الفقهاء من قال: إنها للسببية: كقوله - عليه الصلاة والسلام -: "في النفس المؤمنة مائة من الإبل"، وهو ضعيف، لأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أن المرجع في هذه المباحث إليهم. انظر: المحصول ٥٢٨/١.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "وحقيقة فيه" انظر: الكاشف ص٩٠٦ تحقيق سعد إبراهيم.

٤- في الكاشف "المجاز" وهو أوفق.

٥- بداية لوحة ٣٤-أ.

ينافي ما ذكره(١) من أن المجاز لا يدخل في الحرف(٢).

والوجه الثاني: وهو أنه اعترف - هنا - بأن قول القائل: "فلان في الصلاة، أو شاك في المسألة"، أن هذا الاستعمال للتشبيه، والتشبيه(٣) إنما يكون بالمعنى الحقيقي: فيكون مجازاً كما(٤) ذكره من(٥) حد المجاز.

فقد تحقق - إذن - دخول المجاز في الحرف من حيث هو حرف: فقد ناقض ما ذكره قبل هذا(٦).

وأيضاً فقد بين - هنا - أن هذه الحروف لها حقائق معينة ومسميات مخصوصة (٧)، ولا شك أن بين هذه المسميات وبين غيرها من المعاني علائق، فإذا استعملت هذه الحروف في تلك المعاني: كان الاستعمال بطريق المجاز، ويلزم من ذلك(٨) دخول المجاز في هذه الحروف بالذات(٩).

وإذا تأمل المصنف وجد المجاز في الحروف أكثر وقوعاً.

١- في المخطوطة "ما كره" انظر: المحصول ٤٥٥/١ ونص كلامه: "المجاز لا يدخل في الحرف بالذات، لان مفهومه غير مستقل بنفسه".

٢- لم يرتض الاصفهاني هذا الإشكال حيث قال: لا نسلم أن كلمة "في" للظرفية المحققة، أو المقدرة مطلقاً، بل ذلك في صور مخصوصة من الظرف والمظروف، وعلى هذا تندفع تلك النقوض، وبما ذكرنا اندفع الإلزام بكون ذلك مجازاً واقعاً في الحرف بالذات. انظر: الكاشف ص٩٠٦ تحقيق سعد إبراهيم.

٣- كلمة "التشبيه" إضافة من الكاشف ص٩٠٦.

٤- في الكاشف "لما" بدل "كما".

٥- في الكاشف "في" بدل "من".

٦- عقب الاصفهاني على الوجه الثاني بقوله: جوابه: ما ذكرنا من تفسير الظرفية المقدرة، وأن قول القائل: "فلان في الصلاة" من هذا القبيل: فيكون حقيقة على رأي المصنف لا مجازاً: فلم يكن بين كلاميه تناقض. انظر: الكاشف ص٩٠٧.

٧- في المخطوطة "بخصوصه"، وما أثبته من الكاشف.

٨- عبارة "من ذلك" زيادة من الكاشف.

٩- أجاب الاصفهاني عن قول النقشواني: هذه الحروف لها مسميات... إلى آخره: بأن الحرف وحده لا يفيد، وإن انضم إلى ما يجب ضمه إليه: كان حقيقة، وإلا كان مجازاً في التركيب. انظر: الكاشف ص٩٠٧.

قال - رحمه الله -:

«الباب (١) التاسع: في كيفية الاستدلال بالخطاب. المسألة الأولى(٢)....» إلى آخره.

أقول:

أنه لم ينقح صورة المسألة، ولا كشف عن محل النزاع، لأنه ذكر - في أول المسألة -: "أنه لا يجوز أن يتكلم الله - تعالى(٣) - بشيء ولا يعني به شيئاً" ثم الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى، لأنه فرق بين أن لا يعني الكلام(٤) شيئاً، وبين أن لا يفهمه للغير، فقد يعني المتكلم بكلامه معنى لا يفهمه السامع ولا يدل(٥) عليه، وقد لا يعني به شيئاً ويفهم السامع من الكلام معنى، فهذان معنيان، فلا(٦) ندري أن النزاع فيماذا؟!

ثم قوله(٧) - في الاحتجاج -: "أن الكلام الذي لا يفيد، هذيان(٨) وذلك نقص، والنقص على الله - تعالى - محال".

ما دل على شيء منها(٩) ببرهان، ثم من ينكر التقبيح والتحسين العقلي: كيف يتمسك بهذه الحجة؟

١- في المحصول ٥٣٩/١ "الباب التاسع: في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسول ﷺ على الأحكام. وفيه مسائل...".

٢- المسألة الأولى: في أنه لا يجوز أن يتكلم الله - تعالى - بشيء ولا يعني به شيئاً. والخلاف فيه مع الحشوية. انظر: أدلة المصنف وكذلك أدلة المخالف والأجوبة عليها في المحصول ٥٣٩/١ وانظر المسألة بتوسع في: الوصول إلى الأصول ١١٣/١، الاحكام ٢٣٨/١، الكاشف ص٩٣٧ بتحقيق سعد إبراهيم، المسودة ص١٦٤.

٣- لفظ "الله تعالى" ساقطة من المخطوطة، وهو من المحصول.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "بكلامه".

٥- في المخطوطة "ولا يد".

٦- لفظة "فلا" مكررة في المخطوطة.

٧- هذا معنى كلام المصنف في الوجه الأول من الاستدلال على اختياره. انظر: المحصول ٥٤١/١.

٨- الهذيان بمعنى الهدر، والهدر هو التكلم بما لا ينبغي. انظر: المصباح المنير ٩٨٥/٢.

٩- أي: من مقدمات هذه الحجة.

وأيضاً - قوله(١): "إن الله - تعالى - وصف كلامه بأنه هدى وشفاء"(٢).

قلنا: لكن هذا لا يلزم في كل آية، وفي كل كلمة، بل يجب أن يكون في القرآن ما هو كذلك، والخصم معترف بأن أكثر القرآن كذلك، لكن ليس يلزم أن يكون الكل كذلك: كيف وأن الله - تعالى - وصف - أيضاً - شيئاً من القرآن بأنه يضل، فقال - تعالى - ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾(٣).

والضمير في قوله "به" راجع إلى ضرب(٤) المثل الذي من القرآن(٥).

١- أي: في الوجه الثاني من الاستدلال فانظر: المحصول ٤١/١ه وتمام كلامه: "... وبياناً، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه". وقد اعترض على هذا الدليل أيضاً الأصفهاني. فانظر: الكاشف ص٩٣٧، ٩٤٢ تحقيق سعد إبراهيم.

٢- كما في قوله تعالى: ﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾ الآية ٤٤ من سورة فصلت.

٣- الآية ٢٦ من سورة البقرة.

٤- أي: المذكور في صدر هذه الآية وهو قوله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها...﴾ الآية.

٥- قلت: بل هو في كل آية هدى وشفاء للذين آمنوا وهم الذين يهديهم به سبل السلام فلا منافاة بين الآيتين. والله أعلم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: في أنه لا يجوز أن يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه...» إلى آخره(١).

أقول:

هذه المسألة - أيضاً - غير منقحة من جهة الكشف عن محل الخلاف.

فإن قوله: "لا يجوز أن يعني بكلامه(٢) خلاف ظاهره، ولا يدل عليه".

للسائل أن يستفهم ماذا يريد به؟ فإنه إن أراد أنه(٣): يجب أن يدل عليه في الجملة: فنسلم ذلك - ونقول ذلك(٤): بأن يدل عليها بدلالات خفية غامضة لا يفهمها إلا العلماء الراسخون في العلم، ولا يفهمها كل أحد.

وإن أراد به: أنه يجب أن يدل عليه بدلالة ظاهرة، يفهمها المخاطبون بأسرهم: فهذا غير لازم، ولا يمكن - أيضاً - لأن المعاني الغامضة التي لا يتصورها العامة: كيف يمكن تفهيمها للعامة بدلالات ظاهرة؟ ولو أمكن ذلك: لما وقعت الحاجة إلى الخطاب بما لايراد به الظاهر، ثم يدل عليه بدلالة ظاهرة، بل الخطاب الواحد بالكلام الواحد يفهم(٥) منه العلماء والخواص معنى - هو - غامض عقلي، يتعلق بأحوال النفس في المعاد، وبأحوال منازلها في السلوك، والعامة لا يتصورون(٦) تلك المعاني، ولا يمكن تفهيمهم ما دامت نفوسهم جاهلة، لكن يفهمون معنى يتعلق بالمحسوسات والأجسام، وبين المعنيين مناسبات، وكل واحد ينتفع بما فهمه من الخطاب، وكل واحد(٧) يزعم أن

١- تمام المسألة: "... البتة، والخلاف فيه مع المرجئة، لنا: أن اللفظ الخالي عن البيان ، يكون بالنسبة إلى غير ظاهره مهملاً، وقد بينا: أن التكلم بالمهمل غير جائز على الله ـ تعالى ـ" انظر: المحصول ٥٤٦/١.

٢- لفظ "بكلامه" ساقط من المخطوطة، وهو من المحصول.

٣- في نقل الأصفهاني عن النقشواني "به" انظر: الكاشف ص٩٥٦ سعد إبراهيم.

٤- في الكاشف "ونقول بأن".

٥- في الكاشف ص٩٥٧ "يمكن أن يفهم".

٦- من عبارة "النفس في المعاد" إلى هنا ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٧- كلمة "واحد" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

اللفظ(١) ظاهر فيما فهمه من اللفظ، ولا يمكن خطاب كافة الأمم إلا كذلك.

فالواجب هو: إطلاع البعض على ما هو المراد باللفظ حقيقة، لا إطلاع الكل دفعة، فإن ذلك غير ممكن، ولو كان ممكناً: لكان الواقع(٢) هو ذلك، لا هذا(٣).

وإذا عرفت هذا: عرفت أن مثل هذا الكلام لا يعد من المهملات، بل هو مشتمل على أتم الفوائد(٤).

ثم قوله - في الجواب(٥) -: "لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله(٦) - تعالى -" ممنوع، وإنما يكون كذلك: لو لم يكن - هناك - طريق إلى معرفة المراد، وليس كذلك، بل للبشر طريق إلى معرفة المراد من كل خبر وأمر ونهي، وهو: تحصيل العلوم بالمعاني المعقولة، وكثرة الفكر، وطول التأمل في آيات الله - تعالى -، والإقبال على تحصيل العلوم والمعارف الحكمية، فمن هداه الله - تعالى - إلى ذلك: فقد وقف على ما هو المراد، وإلا بقي جاهلاً،

١- بداية لوحة ٣٤ـب.

٢- في المخطوطة "الوقع"، والتصويب من الكاشف ص٩٥٧.

٣- في المخطوطة "هاذا" وقد تبع الناسخ الرسم القديم.

٤- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال بجوابين أحدهما عام والآخر خاص أما العام فهو: قوله: "قد فهمنا من كلام هذا الإنسان لمعرفتنا بمذهبه، وذلك: لأن الله جمعنا وإياه في زمان واحد في بلاد مختلفة، واجتمعنا في مباحثات ومناظرات، اقتضت تلك الأمور معرفتنا بحقيقة مذهبه ـ: أنه يشير بهذه الكلمات إلى أن في القرآن آيات تدل على أحوال المعاد، وهي تؤول على غير ظاهرها على المعاد الروحاني بمعنى التناسخ، وجميع هذه الإشارات إلى تلك المقاصد، وهو يعتقد أن العقل يرشد إلى تلك التأويلات. واعلم: أن فساد المذهب يكفي في فساد تلك التأويلات" وأما الجواب الخاص فحاصله: أن كلام المصنف دال على الكشف عن محل النزاع دلالة ظاهرة واضحة للناظر المحصل، فالمدعى أن كلام الله ـ تعالى ـ لا يخلو عن دلالة، وقد تكون واضحة، وقد تكون غامضة، ولكن يفهمها الراسخ في العلم، فهذا هو محل النزاع، وكل ما ذكره لا يتجه بعد تلخيص محل النزاع. انظر: الكاشف ص٩٥٨ـ٩٥٩.

٥- أي: في الجواب عن السؤال القائل: "فإن قيل: إن عنيت بالمهمل ما لافائدة فيه البتة، فلا نسلم أن الأمر كذلك، لأنه حصل منه تخويف الفساق، والتخويف يمنعهم من الإقدام، فقد حصلت الفائدة، وإن عنيت به، أنه لا يحصل منه فائدة الإفهام، فهو مسلم، لكن لم قلت: إن ما يكون كذلك غير جائز على الله؟ انظر: المحصول ٥٤٧/١.

٦- في المخطوطة "كتبه" وصوب في الهامش بما أثبتناه.

والواقع هكذا، وهو الممكن في الوقوع(١).

وكذا الحكم في المسألة الثالثة(٢) - التي يذكرها بعد هذه: فإن من كان عالماً بما ذكرنا: قطع بما هو المراد وبمدلول اللفظ، ومن كان جاهلاً: كان متردداً.

١- لم يرتض الأصفهاني ما أورده النقشواني على قول المصنف: "لما بقى اعتماد على شيء من خبر الله" معللاً ذلك: بأن الكلام ـ ها هنا ـ في الآيات الدالة على الوعيد، والعقل لا يدرك إلا إمكان تلك الأمور الدالة عليها آيات الوعيد، وأما وقوع مدلولاتها ـ وهو محل النزاع ـ فلا يدرك بالعقل، فالإمكان يدرك بالعقل، والوقوع بخبر الصادق ـ عليه الصلاة والسلام ـ. انظر: الكاشف ص٩٥٩.

٢- المسألة الثالثة: في أن الاستدلال بالخطاب، هل يفيد القطع أم لا؟ فانظر: المحصول ١/٥٤٧.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة: في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره ...» إلى آخره(١).

أقول:

أولاً: من جهة التقسيم: أن كل ما كان موجوداً في الخارج بوصف التعدد، ولم يكن عين الشيء: كان غيره، وإن لم يكن غيره: كان عينه، وعلى هذا - فالمجموع المركب من الظاهر وغيره: غير الظاهر، لأن المجموع لا يكون عين الجزء، بل غيره قطعاً، فإذا قلنا: القرينة دلت على أن المراد غير ظاهره: اندرج فيه كل غير، ومن جملة ذلك ما يتركب(٢) من الظاهر وغيره، فلا يجوز جعل هذا القسم قسيماً له(٣).

وحينئذٍ لا يستقيم قوله(٤) - في التقسيم -: "فإما أن تدل القرينة على أن المراد غير ظاهره، أو على أن المراد ليس ظاهره، أو على أن المراد ظاهره وغير ظاهره"، لأن القسم الثالث هو من أقسام القسم الثاني، ومندرج فيه.

وأيضاً نقول: المركب من الظاهر وغير الظاهر - إن كان هو عين الظاهر بطل التقسيم، ولا يجوز ذكر هذا القسم في هذا التقسيم، لأن مورد القسمة - هنا - ما لا يكون حمله على ظاهره، وأن الظاهر ليس بمراد، فيكون(٥) الظاهر مراداً، لا يمكن أن يكون من أقسام هذه القسمة.

وإن لم يكن عين الظاهر، كان غير الظاهر: فيرد ما ذكرنا.

وأيضاً فإن مورد القسمة: لما كان تعذر إرادة الظاهر: كيف عدّ العام الذي تجرد عن القرينة من هذا القسم، وجعله أحد أقسام هذا التقسيم؟!! -

---

١- انظر: المحصول ٥٨١/١، وتمام عبارته: "..... هذا الخطاب إما أن يكون خاصاً أو عاماً".

٢- في المخطوطة "ما يترك"، والتعديل من نقل الأصفهاني عن النقشواني انظر: الكاشف ص١٠٤.

٣- في الكاشف "قسيماً لما اندرج فيه، لأن أحد قسمي الشيء لا يكون قسيماً له".

٤- انظر: المحصول ٥٨١/١ وأول كلامه: "فإن كان خاصاً - وكان حقيقة في شيء، ثم وجدت قرينة تصرفه عنه...".

٥- في الكاشف ص١٠٥ "فكان".

حيث قال(١): "وأما إن كان الخطاب عاماً - فإن تجرد عن القرينة: حمل على العموم".

فإذا ضمت هذا الكلام إلى ما ذكر في ابتداء التقسيم: صار هكذا" الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره - إن تجرد عن القرينة وكان عاماً -: حمل على عمومه".

فيصير ما تعذر حمله على ظاهره محمولاً على ظاهره، وهو محال(٢).

والوجه الثاني: أن ما نقل(٣) من الاختلاف بين الشيخين المذكورين من(٤) غير ملخص(٥)، لأن تلك الوجوه(٦) - إن كانت مختلفة بالنوع: فلا وجه لما ذكره أبو الحسين، ولا المثال(٧) الذي ذكره من الأمر بذبح البقرة يشبه هذا(٨)، لأن الأمر بذبح البقرة أمر بشيء واحد معين لا إجمال فيه: كالأمر

١- انظر: المحصول ٥٨٥/١.

٢- عقب الأصفهاني على هذا السؤال فقال ما ملخصه: وأما ما ذكره من جعل أحد قسمي الشيء قسيماً له: فهو وارد، ودفع هذا السؤال أن يقال: إن - هنا - أقساماً ثلاثة: الظاهر بمفرده، وغير الظاهر بمفرده، والمجموع المركب منهما، وانحصار الأقسام في الثلاثة بديهي، ولا يتوجه عليه السؤال المذكور، لأن المركب من الظاهر وغير الظاهر ليس قسماً لغير الظاهر فقط - أي بمفرده. انظر: الكاشف ص١٠٩ تحقيق الشيخ سعد إبراهيم.

٣- قال في المحصول ٥٨٣/١: "وجوه المجاز - إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة، فإن لم تكن محصورة، قال القاضي عبد الجبار: لابد من دلالة تدل على المراد، لأنه لا يجوز أن يريده أجمع، مع تعذر حصرها علينا، وقال أبو الحسين: لقائل أن يقول: أرادها كلها على البدل، لأن ذلك ممكن، مع فقد الدلالة، ومع فقد الحصر".

٤- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف وردت هكذا "الاختلاف بين الشيخين المذكورين غير ملخص" فالظاهر أن "من" زائدة.

٥- أجاب الأصفهاني بل هو ملخص، لأن المراد بكثرة المجازات: إذا اختلفت أنواعها، وأما إذا اتحد نوعها فهو مجاز واحد، وليس في ذلك إلا حمل لفظ الكثرة على الكثرة بالنوع، ولفظ الوحدة على مقابله، ولعلها السابق إلى الذهن ها هنا. انظر: الكاشف ص١٠٩.

٦- في المخطوطة "الوجه" والمثبت من الكاشف.

٧- بيانه: أن الله - تعالى - لو أوجب علينا ذبح بقرة، فإنا نكون مخيرين في ذبح أي بقرة شئنا، وإن لم يمكننا حصر البقر. انظر: المحصول ٥٨٣/١.

٨- لم يعجب الأصفهاني قول النقشواني: "تلك الوجوه إن كانت مختلفة بالنوع...." إلى آخره. حيث قال: لا نسلم ذلك، بل المثال الذي ذكره أبو الحسين إنما ذكره لبيان مثال التخيير،=

بإخراج درهم إلى الفقير، يخرج عن العهدة بإخراج أي درهم اتفق إلى أي فقير كان ، في أي مكان اتفق.

وأما وجوه المجازات-إذا اختلفت بالنوع، ولم يترجح بعضها على بعض: كانت نسبة كل وجه إلى الحقيقة مثل نسبة الآخر فحصل(١) الإجمال، إذ لا يمكن الحمل(٢) على الكل لتعذر الإتيان بالكل، وأما الحمل على الكل على سبيل البدل، بأن يصير مخيراً فيه: فذلك ليس إيجاباً للكل، بل إيجاباً للبعض بصفة(٣) التخيير، والتخيير لم يثبت - هنا - بدليل شرعي، بل بالتشهي: فكيف يجوز ذلك مع(٤) احتمال أن مراد الشارع نوع معين(٥)؟!! بل يجب التوقف إلى ظهور قرينة.

وإن(٦) أمكن ما يقوله أبو الحسين وجاز، فلم لا يجوز فيما إذا كانت الوجوه محصورة؟(٧).

وكذا في اللفظ المشترك إذا لم توجد قرينة مخصصة بأحد المسميات

= ولم يذكره بياناً للتخيير بين مختلفات النوع، وأن التخيير ممكن مع تعذر الحصر، وإنما المتعذر الإتيان بالكل مع تعذر الحصر. انظر: الكاشف ص١٠١-١٠١١.

١- في المخطوطة "حصل"، وما أثبته من الكاشف ص١٠٠٦.

٢- في المخطوطة "حمل" والمثبت من الكاشف.

٣- في الكاشف "بعينة".

٤- بداية لوحة ٣٥-أ.

٥- أجاب الأصفهاني عن قوله: "وجوه المجاز إذا اختلفت بالنوع..." إلخ. فقال ما خلاصته: نمنع أن التخيير - هنا - لم يثبت بدليل شرعي، بل بدليل شرعي وهو: أن الخطاب لابد من حمله على معنى، وذلك المعنى إما الحقيقة أو المجاز ولا سبيل إلى الحقيقة، فتعين المجاز، وهو إما كل تلك الانواع التي لا نهاية لها، أو نوع واحد منها بعينه، أو نوع واحد منها لا بعينه، ولا سبيل إلى الأول والثاني، فتعين الثالث، فلزم ثبوت التخيير - هنا - بمقتضى هذا الدليل، فقد تلخص محل النزاع، وتبين أن التخيير ليس بالتشهي، بل بالدليل المقتضى شرعيته. انظر: الكاشف ص١٠١-١٠١١.

٦- في المخطوطة "إن" بدون الواو، والمثبت من الكاشف ص١٠٠٦.

٧- قوله: "إن أمكن ما يقوله أبو الحسين..." إلخ جوابه: لوجود الفرق بينهما، لانه إذا كانت وجوه المجازات محصورة: أمكن حمل اللفظ على تلك المجازات، لانه ممكن مع الحصر، وأما إذا لم تكن محصورة، فذلك متعذر، لعدم انحصارها. انظر: الكاشف ص١٠١١.

بعينه(١)؟ لأن هذا الطريق مزيل(٢) للإجمال يجب سلوكه عند إمكانه.

ألا ترى أنا لو فرضنا أفراد البقرة محصورة في عدد معين، وأمرنا بذبح بقرة على الإطلاق: كنا مخيرين بين أي واحدة كانت!!! وكما في إخراج الدراهم، فإن التخيير - هناك - لم يكن لخروجه عن الحصر، بل لأن المأمور به شيء واحد لا إجمال فيه.

وأما - هنا - وجوه المجازات التي وجب حمل الخطاب على بعضها مختلفة، لا جرم حصل الإجمال: فيجب التوقف.

وأما إذا لم تكن مختلفة بالنوع - فهو: وجه واحد من المجاز: فيجب الحمل عليه(٣).

والوجه الواحد قد يكون له أفراد لا تنحصر - كما في البقرة - لكن ذلك لا يوجد تردداً، بل المكلف يأتي بأي فرد أمكنه واتفق، فيكون آتياً بالمأمور به.

ثم قوله(٤): "فأما من لا يجيز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان - فيجيء على مذهبه: أنه لا بد من دلالة تدل على المراد"، فيه نظر: لأن الكلمة الواحدة - إن كانت مشتركة: فقد سبق الاختلاف فيها(٥)، وأما إذا كانت غير مشتركة بين معنيين: فلم يجوز أحد أن يريد بها(٦) معنيين مختلفين: فهذا الاختلاف الآخر أين نشأ؟!!(٧).

١- قوله: "وكذا في اللفظ المشترك..." إلخ جوابه: أن أبا الحسين وغيره قائل به، فإن اللفظ المشترك المجرد عند الإطلاق يحمل على أحد المسميات على البدل. انظر: الكاشف ص١٠١٢.

٢- العبارة في الكاشف هكذا "يزيل الإجمال بحيث يتناوله عند إمكانه".

٣- في الكاشف "حمل اللفظ عليه".

٤- انظر: المحصول ٥٨٣/١.

٥- في المخطوطة "فيه" والضمير عائد إلى الكلمة الواحدة المشتركة.

٦- في المخطوطة "به" والضمير يرجع إلى الكلمة غير المشتركة.

٧- علق الأصفهاني على قول النقشواني: "الكلمة الواحدة إن كانت مشتركة.." إلخ. فقال ما معناه: الخلاف في استعمال اللفظ في معانيه المختلفة، مشهور بين علماء الأصول. انظر: الكاشف ص١٠١٢.

وأما قوله(١): "بأن تلك الوجوه إذا كانت محصورة، وتساوت في القوة، حمل اللفظ عليها بأسرها على البدل - بناء على قول من جوز استعمال المشترك في معنييه"، ففيه نظر - أيضاً -:

أما أولاً: فلأن من جوز ذلك، حمله على كل معانيه على الجمع، لا على سبيل البدل.

وأما ثانياً: فلأن تلك(٢) إنما كان في مسميات اللفظ لا في مجازاته(٣)، وأحدهما بعيد من(٤) الآخر، بل الحق في هذه الأقسام أن لا تحمل إلا بدليل مرجح(٥).

١- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ٥٨٤/١.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "ذلك".

٣- في المخطوطة "مجازاتها" والضمير عائد إلى اللفظ.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "عن".

٥- اعترض على ما ذكره المصنف من التقسيم في هذه المسألة - أيضاً - بعض العلماء. انظر: الكاشف ص١٠٠٤، وص١٠١٢.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة: في أن ثبوت حكم الخطاب...» إلى آخره(١).

أقول:

لما كان اللفظ عاماً يتناول أفراداً(٢) كثيرة، وكان من جملة أفرادها الفرد(٣) الذي لو اقتصرت الدلالة عليه: كان مجازاً، ففي هذه الصورة يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ، من حيث هو عام، وهو فرد من أفراده كسائر الأفراد، لا من حيث هو مجاز بخصوصه، وقد يكون هو مراداً(٤) بهذا اللفظ عندما يكون المراد باللفظ العام هو لا غيره، فيكون هو(٥) مراداً من حيث هو مجاز، وتعلم(٦) من هذا أنه يتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الصورة، لأن المراد باللفظ - إن كان هو الحقيقة -: وهو عموم الإفراد-: فقد اندرج فيه هذا الفرد من حيث هو فرد من أفراد الحقيقة، لا من حيث هو مجاز، فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز، بل اللفظ استعمل في حقيقته فقط، وإن لم يكن المراد باللفظ هو الحقيقة، بل ذلك الفرد بخصوصه: فقد استعمل اللفظ في مجازه فقط، ولم يحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وهذا كاللفظ المشترك بين العام وبين فرد من أفراد هذا العام، فإنه إذا أريد باللفظ العموم: فقد اندرج ذلك الفرد في المراد، لا من حيث هو مسمى اللفظ، بل من حيث هو فرد من أفراد المسمى.

١- تمام المسألة: "... إذا تناوله على وجه المجاز: لا يدل على أنه مراد بالخطاب. مثاله: قوله - تعالى -: ﴿أو لامستم النساء﴾ فإن قيام الدلالة على وجوب التيمم على "المجامع" وهو الذي تناوله اسم "الملامسة" على طريق الكناية، هل يدل على أنه هو المراد بالآية؟ فذهب الكرخي وأبو عبد الله البصري: إلى أنه واجب. وعندنا أنه ليس بواجب" انظر حجة المصنف، وحجة الخصم والجواب عنها في المحصول ١/٥٨٧.

٢- في المخطوطة "أفراد" بالرفع وهو خطأ نحوي.

٣- لفظة "الفرد" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ١٠٣٧ تحقيق سعد إبراهيم.

٤- في المخطوطة "مراد" بالرفع وهو خطأ.

٥- لفظة "هو" زيادة من الكاشف.

٦- في الكاشف "ويعلم" بالمثناة التحتية.

فلا يقال - في هذه الصورة -: إنه استعمل اللفظ المشترك في معنييه جميعاً، بل في أحد معنييه وهو: العموم، وأما المعنى الآخر: فقد اندرج تحت هذا العموم، لا أنه(١) أريد من حيث هو مسمى، ولذلك فإن من يمنع استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعاً، لا يمنع من إرادة العام، بحيث يندرج فيه ذلك الفرد الذي هو مسمى أيضاً.

وإذا عرفت هذا الاعتبار - ففي مسألتنا هذه - نقول: وجد المقتضى لإجراء اللفظ على عمومه(٢)، فيجب الإجراء على العموم، لكونه حقيقة للفظ(٣).

ولا حاجة بنا أن نقول: الحكم ثبت - في تلك الصورة - بدليل آخر، بل يثبت بهذا الدليل، ولا يضرنا، لأنا بينا أن ثبوت الحكم في تلك الصورة(٤) بهذا اللفظ يكون بطريقين:

أحدهما: أن ينحصر المراد فيه بخصوصه، ويكون ذلك مجازاً.

وثانيهما: بطريق اندراجه تحت العموم.

وإذا ثبت بهذا الطريق الثاني: فهو يستلزم إجراء اللفظ على ظاهره وعمومه، لا أنه يمنع.

ويسهل الجواب - أيضاً - عن السؤال الذي أورده(٥)، لأنا نقول: نسلم أن الحكم في تلك الصورة ثبت بهذا النص العام، ولكن لماذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؟ وإنما يلزم أن لو كان ثبوت الحكم في تلك الصورة بطريق إطلاق اللفظ على معناه المجازي، وذلك إنما يلزم عند انحصار المراد من هذا

١- في الكاشف ص١٠٣٨ "لأنه".

٢- عبارة "عمومه فيجب الإجراء على" إضافة من الكاشف.

٣- بداية لوحة ٣٥-ب. وفي المخطوطة "اللفظ" والمثبت من الكاشف.

٤- هذه الكلمة إضافة من الكاشف.

٥- وهو: أن ثبوت الحكم في صورة المجاز لابد له من دليل، ولا دليل سوى هذا الظاهر، وإلا لثبت. وإذا حمل الظاهر على مجازه: وجب أن لا يحمل على الحقيقة، لامتناع استعمال اللفظ في مجازه وحقيقته معاً. انظر: المحصول ٥٨٩/١.

اللفظ في تلك الصورة، وذلك مع إرادة العموم محال(١).

١ـ عقب الأصفهاني على هذا الكلام فقال ما ملخصه: هذا ما قاله هذا الفاضل، وهو كلام صحيح في نفسه لكنه لا يرد على المصنف، لكونه فرض مسألة غير صورة النزاع، فإن المسألة ليست مفروضة في العام عموماً لفظياً إذا أريد فرد من أفراده، بل المسألة مفروضة فيما إذا كان للفظ حقيقة ومجاز وثبت موجب المجاز، فثبوت موجب المجاز مانع من الحمل على الحقيقة ـ على رأي ـ وغير مانع على رأي آخر، ولو سلمنا: أن النزاع فيما إذا أريد من الخطاب العام فرد من أفراده على وجه المجاز، وذلك بطريق انحصار المجاز فيه، وثبت موجب المجاز من اللفظ العام، فإنه يعود الخلاف المذكور في هذه الصورة، ولا يبقى لما ذكره المعترض فائدة أصلاً. انظر: الكاشف ص١٠٣٩ـ١٠٤٠.

الكلام في الأوامر والنواهي

قال - رحمه الله -:

«الكلام في الأوامر والنواهي(١)... إلى قوله: دفعاً للاشتراك».

أقول:

لما علمت أن الطريق الذي ثبت به الوضع، راجح على النافي للاشتراك والمجاز، وذلك هو ابتدار المعنى إلى الذهن، وتردد الذهن بين معنيين على السواء، عند التجرد عن القرائن.

علمت: أن لفظ الأمر حقيقة(٢) فيهما فيجب(٣) أن يكون مشتركاً، لتردد الذهن عند سماعه مجرداً عن القرائن بين: القول المخصوص، وبين الشأن - وهي الحالة التي تعم: الفعل والطريقة والصفة، فإن كل هذه المعدودات مندرجة تحت الشأن، وكل واحد منها شأن مخصوص، وحالة مخصوصة.

فإن القائل إذا قال: "أمر فلان" وسكت تردد الذهن بين المعنيين، ويتوقع زوال التردد بما يقترن به - بأن يقال: يمتثل.

فيعلم أن المراد بالأمر هو القول المخصوص.

أو يقال: انصلح.

١- وهو مرتب: على مقدمة، وثلاثة أقسام. أما المقدمة ففيها مسائل.
المسألة الأولى: اتفقوا على أن لفظة "الأمر" حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا في كونه حقيقة في غيره: فزعم بعض الفقهاء: أنه حقيقة في الفعل أيضاً. والجمهور: على أنه مجاز فيه. وزعم أبو الحسين البصري: أنه مشترك بين القول المخصوص، وبين الشيء، وبين الصفة وبين الشأن وبين الطريق. قال المصنف: والمختار: أنه حقيقة في القول المخصوص فقط لنا: أنا أجمعنا على أنه حقيقة في القول المخصوص: فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك. انظر: المحصول ٢/٥-٧، وانظر المسألة بشكل أوسع في: المنتخب ٢٧/١-ب، الإحكام ١٨٨/٢، الكاشف ص١٠٩، تحقيق إبراهيم نورين، الإبهاج ٣/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٦٦/١، نهاية السول ٢٣٦/٢، البحر المحيط ٣١٣/١، المعتمد ٤٥/١، العدة ٢١٤/١، المسودة ص١٦، شرح الكوكب المنير ٦/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٧٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٠، النفائس ٢٧٧/١-ب، كشف الأسرار ١٠١/١، التوضيح مع التلويح ١٥٠/١، تيسير التحرير ٣٣٤/١.

٢- عبارة "حقيقة فيهما" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١٣٨ تحقيق الشيخ إبراهيم نورين.

٣- في المخطوطة "يجب" والمثبت من الكاشف.

فيعلم أنه يريد بالأمر الشأن.

ولو قال ابتداء: ورد أمر فلان، أو يمتثل أمر(١) فلان.

أو قال: اصلح(٢) أمر فلان، أو فسد أمره، لم يتردد ذهنه، وفهم ما هو المراد بخصوصه، وهذا علامه الاشتراك ودليله، وهو راجع على النافي للاشتراك لما تقدم.

فيجب الحكم بكونه مشتركاً بين القول المخصوص، والشأن(٣).

وأما استعمال(٤) في الفعل والطريقة وغيرهما، لاندراجها تحت الشأن، لأنها مسميات بخصوصها.

وعلى هذا سقط اعتبار الاحتجاجات والاعتراضات المذكورة.

١- كلمة "أمر" سقطت من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢- في الكاشف ص١٣٩ "صلح" وهو أوثق للسياق.

٣- رد الاصفهاني ما ذكره النقشواني من وجهين:

الأول: منع تردد الذهن عند سماع لفظ الامر، بين القول المخصوص والشأن، بل يسبق إلى الذهن القول المخصوص، كما هو الحال عند من يقول: لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص، ولا يسبق إلى الذهن معنى غيره، فيمتنع الاشتراك.

الثاني: أن ما ذكره باطل بالإجماع، لان القائل قائلان. قائل يقول: هو مشترك بين القول والفعل فقط أو بين القول والشيء والصفة والشأن. وقائل يقول: لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص فقط مجاز في غيره، فالقول: بأنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشأن فقط قول ثالث باطل بالإجماع. انظر: الكاشف ص١٣٩ـ١٤٠.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "استعماله" أي لفظ الامر.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: ذكروا في حد الأمر(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

الرجل (٣) يعني بقوله ما يؤدي هذا المعنى، وهو ما يفهم من قول القائل: "الأمر هو: القول المقتضي طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول".

ونعني بالطاعة: الموافقة.

وأما كون ذلك موافقة للأمر أو للإرادة، فذلك أخص من هذا، ويندفع جميع ما ذكره، بل وما ذكره مدفوع عند التحقيق، وإنما يتمشى ذلك على المبتدىء في صناعة التحديد، وذلك: لأن ماهية الأمر وإن كانت مجهولة للأكثر واحتاجت إلى تعريف حدي مشتمل على الجنس والفصل، لكنها معلومة لهم من حيث يمكن أن يشتق منه المأمور والمأمور به، فإن الأمر معلوم لكل أحد بوجه ما، علماً ضرورياً - كما ذكره في المسألة الثالثة(٤) - وهذا القدر كاف في معرفة المأمور والمأمور به، وتتعرف به الماهية تعريفاً رسمياً.

ويندفع الدور(٥) الذي ذكره، ولم يورد على هذا الحد سؤالاً آخر،

١- الأمْر بفتح الهمزة وسكون الميم، مصدر أمر يأمر، وهو في اللغة: بمعنى الحال وجمعه أمور، وبمعنى الطلب وجمعه أوامر، وبمعنى العلامة يقال: أمَّر - بتشديد الميم - أمارة أي: وضع علامه، وفي الاصطلاح سيأتي إن شاء الله. انظر: الصحاح ٥٨٠/٢، اللسان ٢٦/٤، المصباح المنير ٢١/١.

٢- تمام عبارته: "... - بمعنى القول - وجهين..." انظر: المحصول ١٩/٢ حيث ذكر الإمام المصنف الحد الذي عول عليه القاضي أبو بكر وارتضاه المحققون من الأشاعرة - وهو: "القول المقتضي طاعة المأمور، بفعل المأمور به"، ثم ذكر حد المعتزلة - وهو: أن الأمر قول القائل لمن دونه: "افعل، أو ما يقوم مقامه"، وقد أورد على الحدين المذكورين عدة إشكالات، ثم اختار حداً آخر - فقال: "الصحيح أن يقال: "الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء".

٣- عنى به: القاضي أبي بكر الباقلاني.

٤- انظر: المحصول ٢٣/٢.

٥- أورد المصنف على حد القاضي أبي بكر إشكالين - حيث قال: وهذا خطأ. أما أولاً: فلأن لفظتي المأمور والمأمور به مشتقتان من الأمر، فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور. وأما ثانياً: فلأن الطاعة - عند أصحابنا - موافقة الأمر، وعند المعتزلة: موافقة =

وقد اندفع ما أورده(١).

وأما الحد الثاني: فقد اعترف(٢) بأن السؤالين اللذين(٣) أوردهما أولاً(٤) تندفع بالقيد الذي فيه - وهو قوله: "أو ما يقوم مقامه".

وأما الساهي والنائم، فلا يرد - أيضاً - إشكالاً، لأنه إما أن لا يعد مخاطباً لغيره، أو يعد آمراً - ولهذا يقال: "أمرت فلاناً بكذا سهواً لا عمداً"، أو يقال: "نام ويأمر في نومه"، فهذا غير وارد.

أما قوله(٥): "ماذا يعني بقوله: "أو(٦) ما يقوم مقامه"؟.

قلنا: ذلك ظاهر، ويعني به: الذي يفيد فائدة لفظ "افعل"، وأن أي معنى يدل عليه لفظ "افعل" يدل عليه ذلك اللفظ من غير تفاوت، وليس يلزم أن يعين تلك الفائدة ويفسرها بطلب الفعل، أو بغيره، فإن هذا المعنى أعرف وأعم.

ويندفع(٧) - أيضاً - ما ذكره من الاستفسار والإشكال.

وأيضاً نقول: قوله(٨): "الأمر هو: اللفظ الدال على طلب الفعل".

= الإرادة، فالطاعة على قول أصحابنا: لا يمكن تعريفها إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور. انظر: المحصول ١٩/٢.

١- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالنص، وشرح بعض فقراته، ومنع اندفاع لزوم الدور عن حد القاضي، وعلل ذلك: بأن الأمر معلوم علماً ضرورياً بوجه ما، وهو تميزه عن النهي، وهو مجهول التفصيل، للجهل بجنسه وفصله، والمأمور والمأمور به كذلك، ومعرفتهما تابعة لمعرفة الأمر إجمالاً وتفصيلاً، فإذا عرف الأمر بالمأمور والمأمور به، فإما أن يكون للوجه المعلوم ضرورة، وهو الإجمال أو للوجه الثاني الذي هو التفصيل، فإن كان الأول: لزم تعريف المعرف وهو باطل. وإن كان الثاني: لزم الدور. انظر: الكاشف ص١٥٨، ١٦١ـ١٦٣ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- أي: في السؤال الذي أورده على نفسه وهو: فإن قلت: قوله: "أو ما يقوم مقامه"، احترازاً عن هذين الإشكالين اللذين ذكرتهما. انظر: المحصول ٢٧/٢.

٣- في المخطوطة "الذين" وهو خلاف القواعد الإملائية.

٤- أورد المصنف على حد المعتزلة ثلاثة أسئلة فانظر: المحصول ٢٠/٢.

٥- أي: في الجواب عن السؤال. انظر: المحصول ٢١/٢.

٦- لفظة "أو ما" إضافة من المحصول.

٧- بداية لوحة ٣٦ـأ.

٨- أي: ضمن جواب السؤال السابق، ونص كلامه: "وإذا ذكرناه على هذا الوجه، كان قولنا: "الأمر هو: اللفظ الدال على طلب الفعل" كافياً، وحينئذ يقع التعرض لخصوص صيغة "افعل" ضائعاً.

لا يصلح أن يكون حداً للأمر، فإن قول الإنسان لغيره، أو تلفظه مع نفسه: "طلبت منك السقى، أو طلبت السقى"، لفظ دال على طلب الفعل وليس بأمر، بل قول القائل: "عسى ما يأتيني زيد (١)، ويجيئني عمرو"، وقوله: "ليت أعطاني فلان ثوباً"، كل ذلك لفظ دال على الطلب.

ولا يقال: إنه أمر لا يدل على ما دل عليه صيغة "افعل" في الهيئة وكيفية الدلالة على الطلب.

وبهذا تتبين الفائدة في تعرضهم لصيغة "افعل"، فثبت بهذا اندفاع ما ذكره(٢).

وهذا الإشكال هو: الوارد على الحد الذي نقله عن القاضي أبي بكر، لأن قول القائل لغيره: "أوجبت عليك كذا..."، قول يقتضي طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول وليس بأمر.

وإن فسر القول بالأمر - وهو الصيغة المعلومة - فقد جعل المحدود جنساً في الحد، وذلك خطأ ظاهر، وكذلك إن لم يفسر المأمور والمأمور به بما ذكرنا(٣).

وأما الذي يرد على الحد الثاني - هو: أن هذا ليس حداً، بل لم يزد على الإشارة إلى الشخص المحدود، أو صنفه(٤)، وليس هذا تحديداً بالجنس والفصل، بل هذا شبيه بمن سئل عن ماهية الإنسان فأشار إلى شخص من الناس،

انظر: المحصول ٢/٢٢.

١- في المخطوطة "زيداً" بالنصب وهو خطأ نحوي.

٢- بنحو هذا أجاب الأصفهاني عن الإشكالات التي أوردها المصنف على تعريف المعتزلة، وقد أجاب عن هذه الإشكالات - أيضاً - الشوكاني، وقال تاج الدين الارموي: ليس في حد المعتزلة خلل كثير. انظر: الحاصل ١/١٩٨، الكاشف ص١٥١-١٥٢، إرشاد الفحول ص٩٢.

٣- أشار الأصفهاني إلى هذا الإشكال، ثم أجاب عنه: بأنه مندفع "بالقول"، لأنه للمفرد، وقول القائل "أوجبت" مركب، ويمكن دفعه - أيضاً - بلفظي المأمور والمأمور به. انظر: الكاشف ص١٤٨- ١٤٩.

٤- في المخطوطة "أو صفه".

فقال: "هذا هو الإنسان"، وهذا لا يعد حداً(١).

ولم يزل السائل يعرف هذا القدر، وفيما نحنفييعرف السائل أن هذه الصيغة، أو ما يقوم مقامها، أمر، معرفة عامية، والمقصود من التحديد تحصيل المعرفة الخاصة بالجنس والفصل، وذلك غير حاصل - هنا - فلم يكن ما ذكره وجهاً.

فهذا ما يبحث عن الحدين المذكورين.

وأما الحد الذي اختاره المؤلف: فغير مرضي - أيضاً - لوجوه:

أولها: أن هذا ينافي ما اختاره في المسألة الأولى، من أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، لأن الحد الذي ذكره يقتضي أن يكون الأمر(٢) حقيقة في الطلب المخصوص، لا في القول المخصوص، إذ الطلب مغاير للقول، بل هو حالة نفسانية على ما شرح ذلك في المسألة الثالثة(٣).

وثانيها: هو أن الطلب حينئذٍ يكون جنساً للأمر، فيكون داخلاً في ماهية الأمر، والأمر قد ورد في صورة المباحات - أيضاً - كما في قوله - تعالى -: ﴿فاصطادوا﴾ (٤)، وعلى هذا يلزم أن يكون المباح مطلوباً، وكل ما يكون مطلوباً، يترجح وجوده على عدمه، والمباح هو الذي تساوى طرفاه، وذلك ممتنع(٥).

١- بمثل هذا التزييف زيف الأصفهاني تعريف المعتزلة وبين فساده ولعله استفاده من النقشواني. انظر: الكاشف ص١٥٢-١٥٣.

٢- كلمة "الأمر" زيادة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١٥٩ إبراهيم نورين.

٣- عقب الأصفهاني على هذا بقوله: أما الوجه الأول: ففاسد مختل، ولم يكن ذكره لائقاً بمنسوب إلى الفضيلة، وبيانه: أن المصنف قال - في المسألة الأولى -: لفظ الأمر - المعني به المركب من التقاسيم - حقيقة في القول المخصوص أي: الصيغة المخصوصة، وهي قول القائل "افعل"، وقال: صيغة "افعل" حقيقة في الطلب، ولا منافاة بين القولين. انظر: الكاشف ص١٦٤.

٤- الآية ٢ من سورة المائدة.

٥- لم يرتض الأصفهاني ورود الأمر في المباحات، لأن الأمر عند المصنف يدخل في ماهية طلب الفعل، ونمنع طلب الفعل في المباحات، فلا يتحقق فيها أمر بطريق الحقيقة. انظر: الكاشف ص١٦٥.

وثالثها: أن قول القائل: "طلبت منك السقى"، أو "أوجبت عليك كذا"، يجب أن يكون أمراً، لأنه وجد طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، وهذا لا يسمى أمراً(١).

فثبت بهذه الوجوه أن هذا لايصلح حداً للأمر بمعنى القول.

وإذا كان كذلك: لم يكن بد من تحديد لا يرد عليه هذه الأسئلة، وينطبق على المحدود - فنقول:

الأمر هو(٢): "القول المقتضي بحقيقته وجوب ما تناول(٣) القول على المخاطب به، اقتضاء أولياً".

أما القول: فمستغني عن الشرح.

وأما المقتضي للشيء - فنعني به: ما لا ينفك عن الشيء، ويترتب عليه.

وقولنا (٤): "بحقيقته" - نحترز به عن صور(٥) مجاز هذا القول، فإن هذا القول مجاز في الندب وغيره، ولم يحصل - هناك - اقتضاء الوجوب، لأنه إنما يقتضي الوجوب بحقيقته، لا بمجازه.

وأما الوجوب: فقد ذكرناه(٦) في المقدمات.

وأما قولنا: "اقتضاء أولياً" - نحترز به عن قول القائل: "أمرتك بكذا"، أو "أوجبت عليك كذا"، فإن هذا قول يقتضي الوجوب بحقيقته، لكن(٧) لا اقتضاء أولياً، لأن هذا الكلام وضع للإخبار عن نفسه بأنه موجب.

١- أجاب الأصفهاني عن الوجه الثالث: بأنه مندفع بلفظ "القول" فإنه للمفرد، والنقض المذكور مركب. انظر: الكاشف ١٦٥، وانظر كذلك ص١٥٥ حيث زيف حد المصنف للأمر بنحو هذا التزييف، ثم قال: ولا جواب له إلا تقييد القول بالمفرد، أو بأخذ قيداً آخر في الحد - فيقال: الأمر هو: طلب الفعل بالقول الدال عليه بالذات، أو دلالة أولية، أو بالوضع.

٢- نقل الأصفهاني تعريف النقشواني هذا وشرحه فانظر: الكاشف ص١٧٧.

٣- في الكاشف "ما تناوله".

٤- عبارة "وقولنا" إضافة من الكاشف.

٥- في الكاشف "صورة".

٦- في المخطوطة "ذكرنا"، وما أثبته من الكاشف.

٧- كلمة "لكن" إضافة من الكاشف.

ثم بواسطة الإخبار يقتضي الوجوب، فلا يكون اقتضاء أولياً.

فنجد هذا الشرح منطبقاً على ماهية الأمر.

ثم قولنا: "يقتضي بحقيقته"، أولى من أن نقول: "يقتضي مطلقاً"، ونفسر الاقتضاء بما قد ينفك عن مقتضاه في بعض الصور، كما(١) في الندب وغيره، لأن تفسير المقتضى بما لا يتخلف عن مقتضاه أولى، ولأن إنكار حقيقة الأمر - في فصل الندب والمباح - أولى من الاعتراف بوجود الأمر مع أنه لا يوجد ما يقتضيه.(٢).

١- بداية لوحة ٣٦-ب.

٢- علق الأصفهاني على هذا بقوله: وهذا الحد فيه نظر: لأنا قد نستدل بالامر على الوجوب، وبمقتضى هذا الحد يتعذر ذلك، لان هذا الحد يقتضي أن الامر هو الذي يقتضي الوجوب - بمعنى أنه لا ينفك عنه الوجوب، فإنما يكون أمراً إذا استلزم الوجوب -، والوجوب إنما يثبت في بعض الصور بالامر، فالامر يتوقف على الوجوب، والوجوب يتوقف على الامر، وهذا دور باطل. انظر: الكاشف ص١٧٨.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة - اعلم: أن تصور ماهية الطلب حاصل...» إلى آخره(١).

أقول:

قد(٢) بينا ضعف هذا الكلام، وأن الإنسان قد يحكم بوجود الشيء حكماً ضرورياً بديهياً، ويفرق بينه وبين غيره تفرقة بديهية، ومع ذلك لا يعرف ماهية ذلك الشيء، فضلاً من أن يعرفه بالبديهية، وهذا: لأن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبديهة.

ويفرق بين الإنسان وبين الطائر، وكذا(٣) بين الطائر والفرس تفرقة بديهية.

ثم إنه لا يعرف ماهية نفسه، ولا ماهية الطائر، ولا ماهية الفرس، معرفة خاصة بالجنس والفصل(٤).

١- انظر: المحصول ٢٣/٢. وتمام عبارته: "... لكل العقلاء - على سبيل الاضطرار -، فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية، ولم يعرف الحدود والرسوم، قد يأمر وينهى، ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل والترك، وبينها وبين المفهوم من الخبر. ويعلم: أن ما يصلح جواباً لأحدهما لا يصلح جواباً للآخر، ولولا أن ماهية الطلب متصورة تصوراً بديهياً: لما صح ذلك". اهـ.

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا وأجاب عنه كما سيأتي، أما ابن السبكي فقد نقله ولم يجب عنه فدل على صحته عنده. انظر: الكاشف ص١٩٦ بتحقيق إبراهيم نورين، الإبهاج ١٠/٢.

٣- من عبارة "يعلم" إلى هنا مكرر في المخطوطة.

٤- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال فقال ما ملخصه: نحن لا ندعي إلا تمييز ماهية الطلب عما عداها من الماهيات غير الإرادة، تمييزاً بديهياً، ولا ندعي أنها متصورة الكنه، حتى يلزم من العلم بها، العلم بجنسها وفصلها إن كان مركباً منهما، أو بماهيته البسيطة إن لم يكن مركباً منهما، والدليل على ذلك صدور الأوامر المقيدة لاكتساب التصورات ممن لم يعرف الحدود والرسوم. انظر: الكاشف ص١٩٧.

فثبت أن هذا الاستدلال(١) غير سديد، والمطلوب منه غير حاصل(٢).

وأيضاً فإنه قال - هنا -: "إنه يفرق بين الأمر والنهي بالبديهة(٣)، وكذا بينهما وبين الخبر"، فيلزم أن تكون ماهية كل هذه الأشياء بديهية(٤).

قلنا: وإذا كان كذلك، فلم شرع في تحديد ماهية الأمر، قبل هذه المسألة؟(٥).

وأيضاً فإن بحثه عن هذا المعنى، بحث عن هذا الكلام، فهذا منه متناقض(٦).

وأيضاً شروعه في أن الطلب هل هو مغيار للإرادة أم لا؟ هو من علم الكلام، فكيف خلطه بأصول الفقه؟(٧).

وبالحقيقة لست أرى لهذا البحث كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه.

١- في المخطوطة "الاستقلال" والتصويب من الكاشف ص١٩٦.

٢- عقب الأصفهاني على قوله: "الاستدلال غير سديد، والمطلوب غير حاصل" بقوله: إذا تلخصت الدعوى على الوجه الذي ذكرناه فالاستدلال صحيح، والمقصود منه حاصل، والنقوض مندفعة انظر: الكاشف ص١٩٨.

٣- في المحصول "بالبديهية" والمعنى واحد.

٤- قوله "يلزم أن تكون ماهية كل هذه الأشياء بديهية"، جوابه: إن أردت بهذا الكلام لزوم الشعور البديهي، فهو لازم؛ وإن أردت به المعرفة بالجنس والفصل، فذلك غير لازم من دليل المصنف ولا يدعيه. انظر: الكاشف ص١٩٨.

٥- أجاب عنه الأصفهاني: بأن الحد الذي ذكره تفصيل لهذا الامر المشعور به إجمالاً، والإجمال مشعور به شعوراً بديهياً، وإذا كان المذكور تفصيلاً له فلا تناقض. انظر: المرجع السابق.

٦- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن المدعي كون الشعور بالطلب بديهياً، وذكر حد البديهي من التصورات، فلا تناقض. انظر: الكاشف ص١٩٩.

٧- رد الأصفهاني على هذا بأن أصول الفقه علم يبحث فيه عن دلالات الادلة الشرعية على مدلولاتها التي هي الاحكام، فلابد من النظر فيه في صيغ الأوامر والنواهي، ودلالتها على مدلولاتها، ولابد من تحقيق مدلول الامر أهو الطلب المغاير للإرادة أم هو الإرادة؟ نعم كان الاولى أن يتسلم الأصولي من المتكلم - ها هنا - كون الطلب مغايراً للإرادة، وتقرير ذلك في علم الكلام؟ إلا أن المصنف سلك مسلك المحققين من الاصوليين كإمام الحرمين والغزالي وغيرهما. انظر: الكاشف ص١٩٩.

بل على الاصولي في هذا المقام: أن يبحث عن القول المخصوص الذي يسمى أمراً، ويبحث عن حقيقته وما يقتضيه ويوجبه من الأحكام(١).

وأما المعنى القائم بذات المتكلم الذي تدل عليه هذه الصيغة: فذلك من أبحاث المتكلمين(٢).

١- علق الأصفهاني على هذا بقوله: اعترف صاحب الإشكال: بأنه كان من الواجب البحث عن صيغة الامر وما تقتضيه، وهذا الذي اعترف به هذا الفاضل هو الذي أوجب ذكر تمييز الطلب عن الإرادة، تبييناً لمقتضى الأمر وكشفاً عنه. انظر: الكاشف ص٣٠.

٢- قريب من هذه الاعتراضات أورد التبريزي على كلام المصنف في هذه المسألة فانظر: التنقيح ١/١٦٧.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الأولى(١): أن تلك الماهية - عندنا - شيء غير الإرادة ....» إلى آخره(٢).

أقول:

أولاً: أنه زعم أن ماهية الطلب معلومة بالبديهة لكل أحد، وأن كل أحد(٣) يدرك التفرقة البديهية بين الطلب وما ليس بطلب.

فعلى هذا لو كان الطلب مغايراً(٤) للإرادة: لكانت التفرقة بينهما معلومة لكل أحد بالبديهة، وإذا كانت التفرقة بين الطلب والإرادة بديهية لا يجوز الاحتجاج بمثل هذه الوجوه الركيكة الضعيفة.

وأما ثانياً - فنقول: إن الله - تعالى - أمر الكافر بالإيمان وما طلب منه الإيمان بعين هذه المقدمات، لأن إرادة المحال إن كان محالاً، فطلب المحال أبلغ في كونه محالاً، لأن من يعلم أن الطيران من الجمل محال،

١- هذه المسألة من المسائل المتفرعة عن المسألة الثانية - التي قرر المصنف فيها: أن تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الاضطرار، وأن ماهيته ليست نفس الصيغة، بل هي: ماهية قائمة بقلب المتكلم، وهذه الصيغ دالة عليها- والتي أشار إليها بقوله: "ويتفرع على هذه القاعدة مسائل..." انظر: المحصول ٢/٢٣-٢٤.

٢- تتمة المسألة: "... وقالت المعتزلة: هي إرادة المأمور به. لنا: وجوه، أولها: أن الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان، وقد أمره به: فدل على أن حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة، وغير مشروطة بها، وإنما قلنا: إنه تعالى ما أراد منه الإيمان - لوجهين، أحدهما: أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن، فلو آمن: لزم انقلاب علمه جهلاً، وذلك محال، والمفضي إلى المحال محال: فصدور الإيمان منه محال. والله - تعالى - عالم بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محال الوجود، لا يكون مريداً له بالاتفاق...". انظر: المحصول ٢/٢٤. وانظر المسألة بتوسع أكثر في: البرهان ١/٢٠٤، المنخول ص١٠٣، المستصفى ١/٤١٤، الإحكام ٢/٢٠٠، المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٠٧، المعتمد ١/١٥٠، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢/٦٧، المسودة ص٤، مرآة الأصول ١/١٥٥. نهاية السول ٢/٢٤٠، الإبهاج ٢/١٠، إرشاد الفحول ص٩٣، شرح تنقيح الفصول ص١٣٨

٣- كلمة "أحد" إضافة من المحقق لصحة العبارة.

٤- في المخطوطة "مغاير" بالرفع وهو خلاف القواعد النحوية.

فيطلب منه أن يطير يعدّ مجنوناً(١).

وكذلك الوجه الثاني(٢): إن صح ودل على انتفاء الإرادة، فإنه يدل على انتفاء الطلب، لأن الفعل عند الداعي لما كان واجباً، وأن الله - تعالى - إذا خلق في الكافر ما يوجب الكفر، فلو طلب منه في هذه الحالة وجود الإيمان، لزم كونه طالباً لما يكون أصلاً، ويكون طالباً لما يريد ضده، وهو محال.

فلئن قال: قد يطلب ما لا يريد - مثل: السيد فربما يطلب من عبده شيئاً ولا يريد أن يفعله ليتمهد عذره عند الناس في شكايته عن مخالفة العبد له، - فها هنا - وجد طلب ما لا يريده.

قلت: فقد تقرر أن حقيقة الطلب قائمة بالنفس، وأنها مغايرة للصيغة، ونحن لا نسلم في هذه الصورة تحقق ماهية الطلب، بل نعلم أنه تلفظ بالصيغة، وهو لا يريد حقيقتها، فالموجود - ها هنا - هو الصيغة، وهو كما لا يريد الإتيان بالمأمور به، كذلك لا يريد ما هو حقيقة هذا اللفظ، فلا نسلم حقيقة الطلب، وحينئذٍ يتحقق الأمر بدون الطلب الذي ذكرتموه.

فثبت أن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الطلب كما ذكرتم في(٣) الإرادة، فهذا الوجه صار متعارضاً.

وأما ثالثاً: فإنه إنما يمكن أن يتمسك بهذه(٤) المقدمات من يعترف بالتحسين والتقبيح العقليين، ومن أنكرهما: كيف يتمسك بمثل هذا الدليل؟

١- قريب من هذا أورد الأصفهاني على الوجه الأول من الوجوه المذكورة للدلالة على أن الطلب المدلول عليه بالأمر غير إرادة المأمور به. انظر: الكاشف ص٢٢٥ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- أي: الوجه الثاني في الاستدلال على أن الله ـ تعالى ـ ما أراد من الكافر الإيمان. وحاصله: أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي، والداعي مخلوق لله دفعاً للتسلسل، وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل، والله تعالى خلق في الكافر ما يوجب الكفر، فلو أراد منه الإيمان، لزم إرادة الضدين وذلك باطل اتفاقاً. انظر: المحصول ٢٥/٢. وقد ضعف هذا الوجه ـ أيضاً ـ الأصفهاني. انظر: الكاشف ص٢٢٦.

٣- بداية لوحة ٣٧ـ أ.

٤- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني وردت العبارة هكذا: "إنما يتم التمسك بهذين الوجهين على رأي المعتزلة" انظر: الكاشف ص٢٢٠.

وهو يجوّز من الله - تعالى - كل شيء، فلم لا يجوّز إرادة الضدين والنقيضين؟(١).

وأيضاً فكيف يتمسك بالاتفاق(٢)؟ وهو المجوز لإرادة الضدين والمجوز لإرادة المحال.

وأيضاً فإن المسائل العلمية الكلامية لا يحتج فيها باتفاق جماعة(٣).

وأما رابعاً: فنناقش في كل مقدمة - فنقول:

لم قلت: إنه أمر به(٤) الكافر الذي علم منه أنه لا يؤمن بالإيمان؟ بل حقيقة الأمر وجدت في حق كافر يؤمن إذا أمر به.

وأما الذي علم منه أنه لا يؤمن فلم يوجد في حقه الأمر بحقيقته، وإن وجد بصيغته ولفظه فللتبليغ(٥) والإنذار، ليصير حجة، فيعاقب على الترك، إذ ليست الحقيقة لازمة لإطلاق الصيغة حيث كانت(٦).

سلمنا: أنه وجد الأمر في حق كل كافر، لكن لم قلت: إن في الكفار من لا يؤمن أصلاً، حتى يكون الله - تعالى - عالماً بأنه لا يؤمن، بل هذا ممتنع،

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال، فقال: هذا الكلام يدل على الجهل بالمذهب، فإن أحداً لم يذهب إلى تجويز إرادة الضدين والنقيضين، وإنما الخلاف في طلب الضدين والنقيضين، فمن جوز التكليف بالمحال جوز ذلك، ومن لم يجوز التكليف بالمحال منع ذلك. انظر: الكاشف ص٢٢٣.

٢- قال في المحصول ٦٢/٢: "فثبت بهذين الوجهين: أن الله ـ تعالى ـ ما أراد من الكافر الإيمان. وأما أنه ـ تعالى ـ أمر الكافر بالإيمان: فذلك مجمع عليه بين المسلمين. وإذا ظهرت المقدمتان: ثبت أنه وجد الأمر بدون الإرادة، وإذا ثبت ذلك: ثبت أن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الإرادة..".

٣- نقل الأصفهاني هذا الإشكال في الكاشف ص٢٢١ـ٢٢٢ بالنص، ثم أجاب عنه: بأن ذلك جائز إذا كان المقصود إلزام الخصم. انظر: الكاشف ص٢٢٤.

٤- لفظة "به" ساقطة من المخطوطة، وأثبتها من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٢٢٢.

٥- في المخطوطة "للتبليغ" والمثبت من الكاشف.

٦- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن كل عاقل بالغ مأمور بالإيمان، وأن المراد من تلك الأوامر حقائقها لا مجازاتها، بإجماع الأمة، انظر: الكاشف ص٢٢٤.

بل الله - تعالى - ما خلق عباده إلا للمعرفة، ولا ذلك إلا بالإيمان، وكل عبد لابد وأن يؤمن، وامتداد الكفر في بعض الأطوار والأزمنة، وحال مصاحبة نفسه وجثته، ليس مؤيساً من إيمان النفوس والأرواح أبد الآباد، والخطاب مع الأرواح، لا مع الأبدان.

والمحقق في علم الأصول يعلم مأخذ هذا السؤال، وأن رحمة الله سابقة على غضبه(١).

وأنه - تعالى - يغفر الذنوب جميعاً(٢)، حتى ذنوب المسرفين(٣) على أنفسهم الذين ذنوبهم الشرك والكفر، وذلك بأن يزيلها بأن(٤) يهديهم إلى الإيمان، ويشرح صدورهم.

وعلى هذا ما من عبد من عباد الله إلا وأريد منه الإيمان، وأنه(٥) سيوجد منه الإيمان، وإن امتدد في الجهل والكفر والضلال زماناً طويلاً(٦).

١- يشير إلى الحديث الصحيح المتفق عليه: "إن رحمتي سبقت غضبي" وفي رواية "تغلب غضبي" انظر: المعجم المفهرس ٢٣٩/٢، المقاصد الحسنة ص١٩، كشف الخفاء ٢٢٧/١.

٢- قلت: هذا مشروط بالتوبة، فمن تاب من أي ذنب كان، تاب الله عليه، ولهذا قال تبارك وتعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ الزمر "٥٣". أي بشرط التوبة، ولو لم يكن كذلك لدخل الشرك والكفر فيه، ولا يصح ذلك، لان الله ـ تعالى ـ حكم بأنه لا يغفر الشرك ويغفر ما عداه لمن يشاء، وإن لم يتب صاحبه، قال ـ تعالى ـ: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً﴾ النساء "٤٨". انظر: تفسير ابن كثير ٥٣٩/١، روح المعاني ٣/١٥، مفاتيح الغيب ١٢٩/١٠.

٣- كلمة "المسرفين" إضافة من عندي لالتباس المعنى بدونها.

٤- في الكاشف وردت العبارة هكذا: "وذلك بأن يزيلها ويهديهم إلى الإيمان والتوحيد" انظر: الكاشف ص٢٢٠.

٥- لفظة "وأنه" إضافة من الكاشف.

٦- علق الأصفهاني على هذا السؤال بقوله: "إنه بناء على قاعدة التناسخ، وفي كلامه إشارة إلى ذلك، وقد علمنا ذلك من مذهبه، وأنه كان يعتقد أنه لابد للأنفس من أطوار الانتقالات إلى الأبدان إلى أن تتطهر ويحصل لها الإيمان والمعرفة حتى أنفس الكفار والمشركين، على ما صرح به ها هنا، وفي كتابه المصنف في التناسخ، فإذن: جوابه بإبطال قاعدة التناسخ في علم الكلام. انظر: الكاشف ص٢٢٣.

فاندفع ما ذكرتم.

وأما قوله - في الوجه الثاني(١): "عند وجود الداعي: يجب حصول الفعل".

قلنا: هب أنه كذلك، لكن الله - تعالى - لا يريد من الكافر الإيمان حال ما يخلق فيه داعية الكفر معاً(٢)، بل حال ما يحدث فيه داعية الإيمان(٣).

والأمر بالإيمان إحداث لداعية الإيمان، وتبديل لداعية الكفر بداعية الإيمان(٤).

١- أي: الذي استدل به المصنف على أن الله ـ تعالى ـ ما أراد من الكافر الإيمان. انظر: المحصول ٣٦/٢.

٢- في المخطوطة "مقابل" وقد أشكل علي قراءتها، قبل العثور عليها ضمن النص الذي نقله الاصفهاني عن النقشواني في الكاشف ص٣٢٠.

٣- وصف الاصفهاني هذا الكلام: بأنه مختل جداً وأن السؤال ساقط بالكلية، معللاً ذلك: بأنه إذا سلم أن الكفر والإيمان إنما هي الدواعي المخلوقة لله ـ تعالى ـ، وأن الكافر حال كفره مأمور بالإيمان، فإنه يلزم من هذا أن يكون الكافر مأموراً بالإيمان حال وجود داعية الكفر. انظر: الكاشف ص٣٢٣.

٤- أجاب الاصفهاني عن ذلك: بأن هذا في حق من صدق أنه أمر الله، أما في حق من كذب فلا نسلم ذلك. انظر: المرجع السابق.

قال - رحمه الله -:

«وثانيها: أن الرجل قد يقول.....» إلى آخره(1).

أقول:

لا شك أن الأمر هو القول المخصوص والصيغة المعينة، وذلك غير الإرادة، بل الصيغة دليل الإرادة، وتذكر إعلاماً واطلاعاً على الأمر، والمسمى بالأمر هو الصيغة، ولا منافاة بين أن تثبت الإرادة وتنتفي الصيغة - التي هي دليل عليها - لوجود مانع يمنع من الإعلام: كما أن الفقراء يريدون من الملوك وغيرهم أفعالاً مخصوصة مانعة لهم، ومع ذلك لا يأمرونهم بذلك للمانع.

فثبت أنه لا منافاة بين وجود المدلول مع انتفاء الدليل، فسقط الاستدلال به.

1- أي: الوجه الثاني من الوجوه الدالة على أن مدلول الأمر - وهو الطلب - غير الإرادة. فانظر: المحصول ٢٩/٢، وتمام كلامه: "... لغيره: إني أريد منك هذا الفعل، لكنني لا آمرك به، ولو كان الطلب هو الإرادة: لكان هذا الكلام جارياً مجرى قوله: أريد منك الفعل ولا أريده منك، وذلك صريح التناقض" وقد ضعف هذا الدليل - أيضاً - الأصفهاني. فانظر: الكاشف ص٣٣٦.

قال - رحمه الله -:

«وثالثها ..... » إلى آخره(١).

أقول:

كما أن المدلول قد وجد بدون الدليل، كذلك قد يوجد الدليل من غير المدلول وها هنا تكليف(٢) الرجل لإظهار صورة الأمر.

قوله(٣): "التجربة(٤) إنما تحصل بالأمر" ضعيف، لأن الآمر ليس يجرب عبده بالأمر ، بل هو عالم بأخلاق عبده وتمرده، وإنما يريد ظهور ذلك لغيره، فلا يكون ذلك تجربة بالأمر، يكفي في غرضه أن توجد صورة الأمر مع المخالفة.

١- أي: الوجه الثالث من الوجوه التي تبين أن الطلب غير الإرادة فانظر: المحصول ٢/٢٩. وحاصل هذا الوجه: أن السيد قد يأمر عبده بما لا يريده في الشاهد، وإنما يريد إظهار تمرده وسوء أدبه لبعض الناس. وقد ضعف هذا الدليل أيضاً الغزالي فانظر: المستصفى ١/٤١٥. وكذلك الأصفهاني فانظر: الكاشف ص٣٢٨ حيث قال: وهذا ضعيف، وهو عمدة الأشاعرة، وتهويل إمام الحرمين بأن من أنكر ذلك مكابر، كلام فارغ.

٢- في المخطوطة "تكلف" وهو تحريف.

٣- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: ذلك ليس بأمر، وإنما تصور بصورته.

٤- عبارة: "قوله التجربة إنما" ساقطة من المخطوطة، ولكن المقام يقتضيها، ويبدو أن الكاتب قد أسقطها.

قال - رحمه الله -:

«ورابعها ......» إلى آخره(١).

أقول:

أما أولاً: فلا نسلم جواز النسخ قبل الامتثال وقبل مضي مدته، ولئن سلمنا قبل الامتثال، ولكن قبل مضي(٢) مدته ممنوع.

وأما ثانياً: لم قلت: إن الأمر وجد - هناك - بحقيقته؟ بل بصورته ومجازه لمصلحة أخرى، وذلك جائز كما في سائر الألفاظ الدالة.

وأما ثالثاً: فلم قلتم: إن ذلك يكون بالنسبة إلى وقت واحد؟ وذلك: لأنه يقع قبل الامتثال لكن بعد مضي المدة المعينة، أو الحال المخصوصة التي أمر بالإتيان فيها، فيكون ذلك الشيء مراداً في تلك المدة أو الحالة، ولا يكون مراداً في غير تلك المدة أو الحالة، ولا منافاة في ذلك(٣).

وهذا، مثل: سجود التلاوة عند من يرى وجوبه(٤)، فإنه إن لم يأت به في حال التلاوة سقط الوجوب، ولا يتدارك بعده بالقضاء، لأنه إن أتى به من غير تلاوة تلك الآية، فذلك ليس سجود التلاوة، فلا يكون قضاء لما فات، وإن أتى به مع التلاوة بأن يستأنف تلاوة تلك الآية مرة أخرى، فهذا السجود يكون إذاً

١- حاصل هذا الوجه: أنه يجوز نسخ الشيء المأمور به قبل مضي مدة الامتثال، ولو كان الأمر والنهي عبارتين عن الإرادة والكراهة، لزم أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه في وقت واحد من وجه واحد وذلك باطل بالاتفاق. انظر: المحصول ٣٠/٢.

٢- بداية لوحة ٣٧ـب.

٣- عقب الأصفهاني على هذا الإشكال بقوله: هذه منوع عجيبة، وبيان فسادها. أما أولاً: فلأن المصنف ما أقام الدليل على المدعي ـ ها هنا ـ حتى نتكلم عليه، بل قال: سيظهر ـ إن شاء الله تعالى ـ في باب النسخ، فلا يحسن المنع ـ ها هنا ـ أصلاً، لأنه منع لما يقصد إثباته هنا.

وأما ثانياً: فلأن المنع الأول والثاني سيأتي جوابه في باب النسخ، وأما الثالث: فباطل بالاتفاق. أما عندنا فظاهر، لأنه أمر بالذبح وقد فعل، انظر: الكاشف ص٢٢٩ـ٢٣٠.

٤- كالإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وأصحابه، خلافاً للجمهور الذين قالوا: إنه سنة. انظر: بدائع الصنائع ١٨٠/١، شرح فتح القدير ١٣/٢، المغني ٦١٦/١، بداية المجتهد ٢٢٢/١، الموطأ بشرح الزرقاني ١٩/٢، مغني المحتاج ٢١٤/١.

واقعاً عن هذه التلاوة لا قضاء، فلا جرم كان مأموراً به في تلك الحالة، ثم لما زالت تلك الحالة لم يبق مأموراً به، ولا منافاة.

ثم الذي يدل على امتناع مايدعيه من الطلب المغاير للإرادة المخصوصة وجوه: أولها: أن الطلب الذي ادعى أن ماهيته معلومة لكل أحد مشروط وجوده بأمور ثلاثة:

أولها: أنه إنما يتعلق بشيء ممكن الحصول عند الطلب، وأما إذا علم امتناع حصوله، فيمتنع منه طلبه.

وثانيها: أن يكون حصوله متضمناً لغرض وغاية للطلب، وأن يكون حصوله أولى له من لا حصوله، وإلا لامتنع منه الطلب.

وثالثها: أن يكون مفقوداً(١) حال الطلب، لان طلب الحاصل ممتنع، ثم إذا طلب الشيء حال فقده، فعند ما حصل لا يبقي الطلب، وإلا كان طلباً للحاصل، وذلك محال فإذا ثبت هذا، فالطلب على هذا التفسير يمتنع في حق الله - تعالى - على أصولكم خاصة، من جميع هذه الوجوه، وذلك: لانكم قلتم: إنه أمر الكافر الذي علم منه أنه لا يؤمن قط بالإيمان، وذلك طلب الإيمان منه، وعلى هذا يلزم أن يكون طالباً لما يعلم امتناعه، فلا يكون هو ذلك الطلب الذي ذكرناه(٢) وعلمه الجمهور.

وأيضاً فإنكم ذهبتم: إلى أنه يمتنع أن يكون لله - تعالى - غرض في شيء من أفعاله وغير ذلك(٣). أو يكون شيء بالقياس إليه أولى من شيء آخر، ووجود شيء أولى من عدمه.

وعلى هذا يمتنع أن يكون طالباً الشيء، فكيف أثبتم له الطلب مع

١- في المخطوطة "مقصوداً" وهو تحريف.

٢- وهو: الطلب الذي يستدعي مطلوباً ممكن الوقوع.

٣- سيأتي الكلام على مسألة تعليل الاحكام الشرعية بالاغراض إن شاء الله تعالى.

هذا الأصل(١)، وأيضاً فإنكم تثبتون(٢) هذا الطلب صفة لله - تعالى - قديمة بذاته، ممتنعة الزوال، فمثل هذه الصفة يمتنع أن تحدث وتزول، فالله - تعالى - إذا أمر بفعل وأتى المأمور بذلك الفعل، فلو كان الأمر طلباً: فإما أن يبقى ذلك بعد الإتيان، فيكون الطلب طلباً للحاصل، وقد ثبت امتناع ذلك، أو لا يبقى(٣)، ويلزم زوال الصفة، وذلك - أيضاً - ممتنع.

فإن قلت: لعل الذي يثبته من الطلب غير هذا الذي ذكرت خواصه.

قلت: الطلب الذي ذكر قبل هذا، وادعى أن كل أحد يعرف ماهيته وحقيقته من خواصه وشروطه ما ذكرنا من الأمور، فبعد ذلك لا يخلو: إما أن يريد بالطلب - الذي ثبت الأمر عبارة عنه ودالاً عليه -: هذا الطلب أو غيره.

فإن أراد به: هذا، فقد ورد عليه ما ذكرنا، وإن أراد به: غيره، فلا نسلم وجود طلب آخر يغاير هذا، ويغاير الإرادة، ويكون مدلولاً للأمر، وصفة قائمة بالذات، وهو لم يذكر على ذلك برهاناً، بل لم يذكر حقيقته ولا ما يفيد تصوره بوجه من الوجوه.

فإن قلت: فالمراد - أيضاً - إذا حصل لا يبقى مراداً.

قلت: هذا ممنوع، بل(٤) يجوز أن يكون الشيء مستمر الوجود، ويستمر كونه مراداً.

فإن قلت: الشيء إذا حصل، كيف يبقى الأمر بتحصيله؟ فلابد من انتهاء الأمر وزواله، وحينئذٍ تزول الإرادة القديمة.

قلت: لا نجعل الأمر عينَ الإرادة، بل دليل الإرادة، ومعرفاً لها، وللوجوب على المخاطب، فلما أتى به لم يبق الأمر معرفاً ولا موجباً لحصول التعريف والواجب جميعاً، فانتهى الأمر من حيث هو كذلك، لكن الإرادة التي

١- هذا اللفظ في المخطوطة غير واضح والسياق يقتضيه.

٢- انظر: المحصول ٢/٢٤.

٣- في المخطوطة "ولا يبقى".

٤- بداية لوحة ٣٨-أ.

هي مدلول الأمر، لا يلزم انتهاؤها وزوالها.

فإن قلت: الأمر المتوجه نحو شخص معين، يدل على أن صدور ذلك الفعل من ذلك الشخص بعينه مراد، فإذا حصل ذلك، حصل المراد، ثم إن الفعل بعد صدوره من الشخص يتلاشى ويضمحل، ويمتنع حصوله بعد ذلك، فقد امتنع المراد، فلو بقيت إرادة صدور ذلك الفعل من ذلك الشخص، لزم تعلق الإرادة بالمحال، وذلك ممتنع، ثم إن جاز ذلك، فلم لا يجوز ذلك في جانب الطلب - أيضاً -؟!!

قلت: لا شك أن هذا الأمر يدل على إرادة خاصة متعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص، ولا يلزم زوال الإرادة، لما مر أن وجود المراد ليس ينافي وجود الإرادة، وعند تلاشيه واضمحلاله، لا يلزم انتفاء الإرادة، بل الإرادة المتعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص في الوقت المعين تكون مستمرة، والمتعلق تارة يكون حاصلاً، وتارة يكون معدوماً متوقعاً، وتارة يكون معدوماً غير متوقع، وهذا غير الطلب ويخالفه، لأن(١) بقاء الطلب ووجوده(٢)، مع وجود المطلوب ممتنع.

الوجه الثاني - في بيان امتناع الطلب الذي يدعيه - هو: أن الطلب الذي ادعاه، هو المدلول عليه بالأمر والنهي خاصة، وما يدل عليه الخبر مخالف للطلب بالحقيقة - كما قرره(٣): من أن كل أحد يفرق بالضرورة بين الخبر، وبين الأمر والنهي ومدلوليهما، ومدلول الأمر والنهي وهو الطلب - كما هو قائم بذات الله - تعالى - عندكم: كذلك مدلول الخبر - أيضاً - معنى قائم بذات الله - تعالى -، وهو مخالف لماهية الطلب.

فإذاً: يلزم قيام صفتين مختلفتين بذات الله - تعالى - كلتاهما مدلول القرآن، والكلام الذي هو مدلول اللفظ والحروف والأصوات، فلا يكون الكلام

١- في المخطوطة "أن" وما أثبتناه أولى.

٢- في المخطوطة "ووجده" وهو تصحيف.

٣- انظر: المحصول ٢/٣٣-٢٤.

القائم بالذات صفة واحدة، بل صفات متعددة، ومن أثبت ذلك لم يثبته إلا صفة واحدة، فهذا يناقض ذلك.

فإن قلت: فالإرادة المدلول عليها بالأمر - أيضاً - مخالفة للإرادة المدلول عليها بالنهي والخبر، وكل ذلك - أيضاً - يخالف الإرادة المتعلقة بأشياء أخر لم يدل عليها بالأمر والنهي، فيلزمكم ما لزمنا.

قلت: هذا اختلاف لاختلاف المتعلق، مع اشتراك الكل في الإرادة، وهذا لم يخالف ذاك في كونه إرادة، فالإرادة صفة واحدة لها تعلق بأمور كثيرة مختلفة، ولا امتناع في ذلك.

وأما ما كنا فيه، فليس من هذا القبيل، بل المدلول عليه بالأمر والنهي يخالف المدلول عليه بالخبر - بالحقيقة -، لأن المدلول عليه بالخبر ليس طلباً، والمدلول عليه بالأمر والنهي طلب، فقد اختلفا.

وهم يثبتون كون الكلام مغايراً للإرادة بكونه طلباً، وقد بينا أنه يلزمهم القول بكلام ليس بطلب.

الوجه الثالث: هو أن مدلول الأمر والنهي، لو كان هو الطلب - على التفسير الذي ذكره -، جاز أن يقع هذا الطلب مضاداً للإرادة وموافقاً للكراهة - بمعنى: أنه قد يأمر بما لا يريده، وقد ينهى عما يريده.

ثم إنهم معترفون بهذا - قالوا: طلب من الكافر - الذي يعلم أنه لا يؤمن - الإيمان(١)، مع أنه ما أراد منه الإيمان، ونهى كل أحد من الكفر والظلم والزنا، مع أنه أراده(٢) منهم، فلزم أن يريد ما يأمر بضده، ونهى(٣) عما يريد ، بل يطلب ضد ما يريده. وكل عاقل يعلم أن ذلك محال(٤)، فإن أنكر

١- بداية لوحة ٣٨-ب.

٢- في المخطوطة "أراد".

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب للسياق "وينهى".

٤- لعله من المناسب في ختام هذه المسألة أن نذكر رأي السلف حول هذا الموضوع - فنقول بإيجاز: الإرادة - في كتاب الله - نوعان: إرادة قدرية كونية، وتسمى إرادة الخلق، وهي: أن يريد الله - تعالى - خلق ما يحبه ويرضاه من أفعال العباد. وإرادة دينية شرعية، وتسمى =

هذا، أنكرت تصور ماهية الطلب - التي تغاير الإرادة - بالبديهة، فإن ذلك ليس في الوضوح فوق هذا بل دونه.

= إرادة الامر، وهي: أن يريد سبحانه من المأمور فعل ما أمر به. والأولى لا ملازمة بينها وبين الامر، فالله ـ تعالى ـ أمر الكافر بالإيمان ديناً وشرعاً، لكنه لم يرده قدراً وكوناً. والثانية ملازمة للأمر فالله ـ تعالى ـ لا يأمر إلا بما يريده ديناً وشرعاً. انظر: الفتاوى ١٥٩/٨، ٣٥٤/١١ـ٣٥٥، شرح العقيدة الطحاوية ص١١٦، مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الامين ص١٩.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: أن هذا الطلب معنى يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك...» إلى آخره(١).

أقول(٢):

للسائل أن يناقش - ها هنا - من وجوه:

أولها: أن ما يثبته - ها هنا - فقد أثبته، من حيث قال(٣): والمختار أن لفظة الأمر حقيقة في القول المخصوص، فوجب أن لا يكون حقيقة في شيء آخر، دفعاً للاشتراك"(٤).

وثانيها: أنه حكى حجج من يخالفه في هذه المسألة، ويزعم أن لفظة الأمر حقيقة في شيء آخر، ورد عليهم، ونقل احتجاجهم، ولم يذكر من ذكره - ها هنا - بالخلاف، وذكر حجته وأجاب عنها.

فإفراد هذه المسألة عن تلك المسألة ليس فيه كثير(٥) فائدة(٦).

وثالثها: أن قوله(٧) - ها هنا -: "احتج المخالف بكذا وكذا"، دل على

١- انظر: المحصول ٣٢/٢ وفي المسألة بحثان. الأول عقلي وهو: أن العقل يجوز إطلاق لفظ الأمر على أي قسم من الأقسام الستة المذكورة في المحصول، أو عليها بأسرها، أو على طائفة منها بحسب الاشتراك. والثاني لغوي وهو: هل الأمر اسم للصيغة الدالة على الترجيح، أو اسم لنفس الترجيح؟ والذي ذهب إليه المصنف أن الأمر اسم للصيغة الدالة على الترجيح، واستدل على ذلك بأربعة أدلة، ثم حكى أدلة المخالف وأجاب عنها.

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا برمته ثم رد عليه فانظر الكاشف ص٢٤٥ تحقيق إبراهيم نورين.

٣- انظر: المحصول ٧/٢.

٤- لم يرتض الأصفهاني هذا الإشكال، حيث قال ما ملخصه: الخلاف في هذه المسألة غير الخلاف في تلك المسألة، فالخلاف هناك يتصور مع نفاة الطلب النفساني، وأما ها هنا فلا يتصور إلا مع القائلين بالطلب النفساني، فليس هذا البحث ذاك، فلا تكرار إذاً. انظر: الكاشف ص٢٤٨.

٥- في الكاشف "كبير".

٦- قال الأصفهاني في الكاشف ص٢٤٩ "وبما ذكرنا خرج الجواب عن الوجه الثاني، وتبين أن في إفراده بالذكر فائدة كبيرة.

٧- انظر: المحصول ٣٦/٢ ونص كلامه: "واحتج المخالف بالآية والأثر والشعر والمعقول".

أن بعض العلماء ذهب إلى أن لفظ الأمر حقيقة في المعنى القائم بالنفس، دون الصيغة المخصوصة، وإلا فلا فائدة في هذه المسألة، ونقل الاحتجاج والجواب.

وهذا يناقض قوله(١) - في أول الباب -: "اتفقوا على أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا في أنه هل هو(٢) حقيقة في غيره"؟(٣).

ورابعها: أنه ذكر - في المقدمات(٤) -: "أن الكلام لفظ مشترك - عند المحققين منا - بين هذه الحروف المقطعة المسموعة، وبين المعنى القائم بالنفس" ثم إنه ارتضاه، وقال: "لكن بحث الأصولي عن اللفظ دون المعنى" وإذا كان الكلام مشتركاً، والأمر - أيضاً - كلام، فوجب أن يكون مشتركاً بين هذه الصيغة، وبين المعنى القائم بالنفس، والذي تقرر - ها هنا - خلاف ذلك(٥).

وخامسها: أن الترجيح الذي جعله مدلولاً للصيغة، لابد وأن يكون من جهة مختار، لأن غير المختار لا يتمكن من الترجيح، ولا يتصور منه ترجيح جانب الفعل على الترك، أو ترجيح جانب الترك على جانب الفعل.

فذلك المختار - في مسألتنا -: إما العبد المأمور، أو المعبود الآمر(٦). لا جائز أن يكون هو العبد لوجوه:

أولها: أن العبد مضطر في أفعاله، مسلوب الاختيار - على ما قرره

١- انظر: المحصول ٢/٧.

٢- لفظة "هو" إضافة من الكاشف ص٢٤٦.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض: بأن قوله ـ هناك ـ: "اتفقوا على أنه حقيقة في القول المخصوص"، محمول على أنهم اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة إما في القول المخصوص، أو في معناه، وهو الطلب النفساني، لأن العلماء انقسموا إلى فريقين: فريق أثبت الكلام النفساني، وفريق نفى الكلام النفساني، والمثبتون اتفقوا على أنه حقيقة في أحدهما وهو: الصيغة، أو معناها، وأما النفاة فقد اتفقوا على أنه حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا هل هو حقيقة في الفعل أيضاً أو غيره من الصيغة والشأن. انظر: الكاشف ص٢٤٩.

٤- هكذا في المخطوطة، والصواب "في اللغات" انظر: المحصول ١/٢٣٥.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن اختياره ـ ها هنا ـ خلاف اختيار المحققين لا يستلزم أن يكون ذلك الاختيار خلاف التحقيق. انظر: الكاشف ص٢٥٠.

٦- أجاب الأصفهاني عنه: بأن ذلك الترجيح من المختار، وذلك المختار هو: الآمر، وهو الله ـ تعالى ـ.

المؤلف - فلا يكون مختاراً.

وثانيها: أنه قد يتحقق الأمر حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه، كالكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن، والمسلم الذي علم الله(١) أنه لا يحج يتحقق الأمر في حقهما، مع انتفاء القدرة، لأن ذلك ممتنع، ولا قدرة على الممتنع.

وثالثها: أن الترجيح الذي هو مدلول هذه الصيغة، لو كان من جهة العبد، لكان لفظ الأمر مشتركاً بين المعنى القائم بذات العبد، وبين المعنى القائم بذات الآمر، وهو الطلب الذي أثبته، وهذا باطل(٢).

ولا جائز أن يكون من جهة الآمر، لأن الله قد يأمر بما لا يريده، وما لا يريده لا يرجحه(٣).

ولأن ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم وجود الفعل لا محالة، وإلا فلا ترجيح.

وعلى هذا يمتنع وجود الأمر بدون فعل المأمور به، وليس كذلك(٤).

ولأن المفهوم من هذا الترجيح مغاير للمفهوم من الطلب كما ذكره وبرهن على(٥) أن مدلول(٦) الأمر وحقيقته هو الطلب.

١- لفظ الجلالة إضافة من الكاشف ص٢٤٧.

٢- لم يرتض الأصفهاني هذا - حيث قال: لا نسلم قوله: هذا باطل" انظر: الكاشف ص٢٥٠.

٣- منع الأصفهاني هذا الكلام، وعلل ذلك: بأنه عين مذهب المصنف والأشاعرة وهو: أن الأمر يدل على طلب الفعل، والطلب معنى ترجيح الفعل على الترك، والآمر هو الله - تعالى - فالطالب هو الله، والفعل المطلوب من العبد قد يوجد وقد لا يوجد، بدليل استقراء أحوال الناس في الإتيان بالمأمور به، وعدم الإتيان به، وقد أجمعت الأمة على أن أمر الله لا يستلزم دخول المأمور به في الوجود، وإلا لما كان في الوجود كفر ومعصية. انظر: الكاشف ص٢٥٠.

٤- وصف الأصفهاني قول النقشواني هذا: بأنه كلام فاسد، وقول من لا يفهم معنى الترجيح - ها هنا - ثم قال: ولعله اشتبه عليه هذا الترجيح بالترجيح الثاني للقدرة والإرادة. انظر: الكاشف ص٢٥١.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٢٤٧ "عليه".

٦- هنا حصل تقديم وتأخير في النسخة التي بين يدينا، والذي سيأتي من الكلام هو من لوحة ٤٣/أ.

وعلى هذا يلزم أن يكون مدلوله شيئان مختلفان، وقد أبطل ذلك(١).

فإن قلت - ها هنا -: لفظان: أحدهما لفظ "الأمر" وهو دليل، والآخر صيغة "افعل" وهو مدلول، فلعله يجعل الترجيح مدلولاً للصيغة، والطلب مدلولاً للفظ الأمر.

قلت: المصنف جعل مدلول لفظ الأمر وحقيقته: الصيغة فقط، ونفى أن تكون حقيقته شيئاً آخر، فلا يتأتى له هذا العذر(٢)، لأن الطلب إنما يدل عليه(٣) بالصيغة لا بلفظ الأمر.

١- أجاب الأصفهاني عنه: بأنه لا يلزم من هذا كون مدلول الأمر شيئين مختلفين، لأن المصنف قال: إن مدلول الأمر الطلب النفساني، ثم قال: وهذا الطلب من خواصه ترجيح جانب الفعل على الترك. انظر: الكاشف ص٢٥١.

٢- في الكاشف ص٢٤٨ "القدر".

٣- في المخطوطة "عليها" والضمير عائد إلى الطلب.

قال - رحمه الله -:

«القسم الأول: في مباحث(١) اللفظ... إلى آخر المسألة الأولى»(٢)

أقول:

نستفسر أولاً عن قوله: "والحق: أنها ليست حقيقة في جميع هذه الأمور" فإن هذا القول يحتمل أن يكون المراد منه: أن هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه الأمور، والخصم يعترف به.

ويحتمل أن يكون المراد: أنه ليس حقيقة في شيء من هذه المعاني، وهذا متناقض(٣) لما سبق.

ويحتمل أن يكون المراد: أنه ليس حقيقة في كل واحد - أي: ليس مشتركاً بين هذه المعاني، وهو الاقرب.

لكن هذا القدر يصدق بأن يكون(٤) حقيقة في التحريم، ويبقى الاشتراك بين سائر الأمور.

أو يخرج عنه التنزيه - أيضاً - ويبقى(٥) الاشتراك بين(٦) الثلاثة الباقية.

١- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع ٥٥/٢ "المباحث اللفظية"، والنقشواني تبع بعض نسخ المحصول.

٢- عقد الفخر الرازي هذه المسألة لبيان معاني صيغة "افعل"، وقد ذكر خمسة عشر معنى، وبين أنه لا خلاف بين العلماء في أن صيغة "افعل" ليست حقيقة في جميع هذه المعاني، وإنما الذي وقع فيه الخلاف أشياء خمسة: الوجوب والندب والإباحة والتنزيه والتحريم. فمن الناس: من جعل هذه الصيغة مشتركة بين الخمسة ومنهم: من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة، ومنهم: من جعلها حقيقة لأقل المراتب وهو: الإباحة. والذي اختاره المصنف: أنها ليست حقيقة في هذه الأمور. انظر: المحصول ٥٩/٢-٦٦.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "مناقض" انظر: الكاشف ٢٨٦ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- في الكاشف "لا يكون" بالنفي.

٥- في المخطوطة "وبين" والمثبت من الكاشف.

٦- في المخطوطة "وبين" والمثبت من الكاشف.

أو تخرج عنه الإباحة - أيضاً -، ويبقى الاشتراك بين الوجوب والندب.

وإذا كانت الدعوى مجملة، لا ندري أن الحجة مفيدة(١) للدعوى أم لا؟(٢).

ثم نقول: لا يلزم من الفرق بين قولنا: "افعل"، و "لا تفعل"، وكذا بين قولنا: "افعل"، وقولنا: "إن شئت افعل"، و "إن شئت لا تفعل"، أن لا تكون صيغة "افعل" مشتركة بين هذه المعاني، بل كفى في الفرق كون أحد اللفظين موضوعاً لمعنى على التعيين على سبيل الانفراد، والآخر موضوعاً للمعنيين على سبيل الاشتراك، كما نميز بين الطهر والقرء، ونعلم أنهما ليسا بمترادفين، مع أن أحدهما مشترك بين مسمى الطهر ومعنى آخر(٣).

الثالث: أنه أثبت في المسألة التي ذكرها عقيب هذه أن هذه الصيغة حقيقة في الوجوب، وليست حقيقة في غيره، وذلك هو عين المطلوب من هذه المسألة، فكان إفرادها بالذكر تطويلاً(٤).

١- بداية لوحة ٣٤ـب.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن المراد بهذا الكلام: أن صيغة "افعل" ليست من الصيغ المشتركة بين معنيين فصاعداً، بدليل أن لفظة "افعل" عند الإطلاق يسبق معنى الطلب إلى الذهن، ولو كانت من الصيغ المشتركة، لما سبق المعنى الواحد إلى الذهن، عند الإطلاق والتجرد عن القرائن. انظر: الكاشف ص٢٨٧.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن المدعى هو: أن قولنا: "افعل" ليس بمرادف لقولنا: "لا تفعل" لا على سبيل الانفراد، لانه لو كان كذلك، لما سبق إلى الذهن عند سماع "افعل" معنى مخالفاً لما يسبق إلى الذهن عند سماع "لا تفعل"، ولا على سبيل الاشتراك ـ أيضاً ـ، لانه لو كان مشتركاً بين المعنيين، لما سبق إلى الذهن أحد المعنيين عند الإطلاق والتجرد عن سائر القرائن. هذه هي الدعوى مع الدليل. انظر: الكاشف ص٢٨٨.

٤- أجاب عنه الأصفهاني: بمنع إفادته عين هذا المطلوب، بل لا يفيد إلا بواسطة إثبات أن الأصل عدم الاشتراك لانه لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في معنى أن لا يكون حقيقة في غيره. انظر: الكاشف ص٢٨٩.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: الحق عندنا(١) أن لفظة «افعل»(٢) حقيقة في الترجيح المانع من النقيض...» إلى آخرها(٣).

أقول:

إنه من قبل جعل مدلول هذه الصيغة، وحقيقتها: الطلب القائم بذات الآمر - فنقول: هل هو بطريق الاشتراك، أم حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، أم حقيقة في المجموع؟!!

والأولى أن يقال - في التلخيص -: إنه إذا حصل في الذات معنى سواء سميته طلباً أو إرادة، يقتضي صدور فعل من الغير بحيث لا يجوز له تركه، لم يكن له بد من أن يعرف هذا المعنى لذلك الغير بعبارة مفهمة، فالعبارة الموضوعة لهذا المعنى على سبيل المطابقة: هي(٤) هذه الصيغة، فصارت الصيغة دالة على هذا المعنى المشترك بينهما، فيدل على قيام معنى بالآمر قبل الصيغة، هو الموجب لإصدار هذه الصيغة، ويدل على حدوث حالة في المخاطب المأمور، وهو وجوب الإتيان بالمأمور به، وهذا يتأخر عن صدور الصيغة ويترتب عليها، ويصير(٥) كل واحد من هذين المعنيين جزء من تمام مدلول الصيغة، وأحد جزئية متأخر عن صدور الصيغة، والآخر متقدم على الصيغة، وعنه صدرت الصيغة، وعلى هذا لا يبقى إشكال.

فإن قلت: لما دلت الصيغة على الطلب المانع من النقيض، والوجوب على المكلف هو لازم هذا الطلب، وكل واحد منهما قديم لما بينا أن الحكم

١- كلمة "عندنا" ساقطة من المخطوطة، وهي من المحصول ٢/٦٦.

٢- كلمة "افعل" إضافة من المحصول.

٣- تمام المسألة "... وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال أبو هاشم: إنه يفيد الندب. ومنهم من قال: بالوقف وهم فرق ثلاث" فانظر: أدلة المذهب المختار والاعتراضات الواردة عليها مع الأجوبة عنها، وأدلة المخالفين والرد عليها في المحصول ٢/٦٦-١٥٨.

٤- في المخطوطة "هو" والضمير يرجع إلى العبارة.

٥- في المخطوطة "ويصر".

قديم، ولا يثبت كون أحد الجزئين متقدماً على الصيغة، والآخر متأخراً عنه، بل دلالة الصيغة عليهما سواء، وكل منهما قديم.

قلت: قد بينا أن الحكم قديم من وجه، وحادث من حيث وقوعه وتعلقه، والقديم مدلول الصيغة، ويمتنع أن يكون معلولاً لها، وأما الحادث فهو معلول لها، وخصوص الأمر به للصيغة، باعتبار أنها صارت علة لهذا الحادث بواسطة دلالتها على القديم من الطلب والإرادة، ولو كان مقتضاها مقصوراً على الدلالة لكان خبراً، ولهذا لا يجوز إضافة الأمر إلى الماضي - فلا يقال: اسقني بالأمس*.

إذا عرفت هذا التحقيق: نعود إلى مسألتين ونحقق الحال فيما ردّ على أبي هاشم.

أما المسألة الأولى قال - رحمه الله -:

«دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب....» إلى آخره(١).

أقول:

قول أبي علي وأبي هاشم له تفسيران: أحدهما: أن الأمر عندهما يدل على قيام إرادة مخصوصة يخصها ما يسمى طلباً، فدلالة هذه الصيغة على المعنى القائم بمن أصدرها، لم تقتصر على الطلب، بل وعلى الإرادة التي خصوصها الطلب.

والتفسير الثاني هو: أن دلالة هذه الصيغة على الطلب، لم يكن لأنها موضوعة للطلب(٢) وحده، بل دلالتها عليه بالتضمن، ولأنها موضوعة للمجموع الذي ذكرنا.

فالاحتجاج(٣) المذكور لا يصادف محل الخلاف.

١- هذه المسألة الثالثة في المحصول، وتمام عبارته: "... يكفي في تحققها الوضع من غير حاجة إلى إرادة أخرى وهو قول الكعبي" انظر: المحصول٢/٤١، وانظر كذلك: المعتمد ٤٩/١، المغني للقاضي عبد الجبار ١٠٧/١٧، البرهان ٢٠٤/١، الكاشف ص٢٥٥، النفائس ٢٨٦/١-أ و ب.

٢- بداية لوحة ٤٤م-أ.

٣- انظر: أدلة المصنف على أنه يكفي في دلالة الصيغة على مدلولها الوضع فقط في المحصول ٤٢/٢.

وأما المسألة الثانية قال - رحمه الله -:

ذهب أبو علي وأبو هاشم: إلى أن إرادة المأمور به تؤثر....» إلى آخره(١).

أقول:

قد علمت أن أحد جزئي مدلول الصيغة قائم بذات الآمر: وهو الموجب لصدور الصيغة، والجزء الآخر هو ترجيح جانب الفعل من جهة المأمور: وهو الوجوب.

ومعنى قولهما: هو أنه لولا الجزء الأول - الذي هو متقدم على الصيغة -: لما كانت الصيغة تستلزم الجزء الآخر، بل الصيغة إنما دلت على الوجوب على المأمور، لكونها دالة على قيام الإرادة والطلب بذات الآمر، لما(٢) اقتضت ترجيح جانب الفعل على المأمور، بل كان حالها حال سائر الألفاظ التي ما دلت على ذلك، كالخبر والحكاية عن شيء آخر.

فمعنى قوله: "إن الإرادة المؤثرة في صيرورة صيغة الأمر أمراً" هو هذا أما الوجه الأول(٣) من احتجاج المؤلف: فهي شبهة توجب أن لا تكون هذه الصيغة أمراً، بل توجب أن لا تكون صيغة الإخبار إخباراً، لأن الخبرية إما أن تقوم بمجموع تلك الحروف، أو بعضها، أو بجميعها، لا سبيل إلى الأول، إذ لا وجود لذلك المجموع.

ولا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان الخبر هو ذلك البعض، ولا مدخل لما عداه في الخبرية، وذلك باطل.

١- هذه المسألة الرابعة في المحصول، وتمام عبارته: "..... في صيرورة صيغة "افعل" أمراً. وهذا خطأ من وجهين.." انظر: المحصول ٤٣/٢.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "ولما".

٣- وهو قوله: إن الآمرية لو كانت صفة للصيغة: لكانت إما حاصلة لمجموع الحروف، وهو محال، لأنه لا وجود لذلك المجموع، وإما لآحادها: فيلزم أن يكون كل واحد من حروف صيغة الأمر أمراً على الاستقلال، وهو محال. انظر: المحصول ٤٣/٢.

ولا سبيل إلى الثالث: لأنه يلزم أن يكون كل حرفين(١) وكل حرف من الخبر خبراً، وذلك بين البطلان، وهكذا يقال في الأمر وفي كل كلام وفي كل كلمة، فهذه شبهة ركيكة عامة.

وحلها أن يقال: كون اللفظ أمراً وخبراً وغير ذلك، أمر اعتباري ذهني، ليس من الأمور الثابتة في الأعيان، العارضة للأشياء المحققة في العين.

بل معناه: أن الذهن إذا التفت إلى هيئة تأليف هذه الحروف وما بينها من الترتيب، وتوالى بعضها بعضها على الوجه المخصوص، تقدر للمجموع حصولاً في الذهن، ويسميه خبراً وأمراً بحسب ما يليق به.

وعلى هذا جاز أن تثبت صفة الأمرية والخبرية لهذا(٢) المجموع المعتبر ذهناً، وإن لم يكن وجود في العين، كما في الزمان يسمى مجموع ساعات بيوم، ومجموع أيام بشهر، وهكذا في السنين(٣)، وأي اختصاص لهذه الشبهة بإبطال مذهب هؤلاء؟!!

فإن قال: جعلوا الإرادة مؤثرة في صفة الأمرية لهذه الصيغة وثبوت الأمرية لشيء آخر، فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه، لأن صفة الأمرية لابد وأن تكون أمراً ثابتاً في الأعيان، لأنهم جعلوها من آثار الإرادة، وأثر الشيء الثابت لابد وأن يكون ثابتاً.

قلنا: ثبوت شيء لشيء آخر فرع(٤) ثبوته لكن بحسبه، إن كان الأمر الذي هو فرع ذهنياً، يستدعي ثبوت ذلك الشيء - أيضاً - في الذهن.

وأما كون صفة الأمرية أثراً للإرادة.

قلنا: آثار الأشياء الثابتة تنقسم: إلى أمور ثابتة في الأعيان وإلى أمور معتبرة في الأذهان، إذا التأثير والتأثر من الأمور الاعتبارية.

١- القراءة لهذه الكلمة اجتهادية لعدم وضوحها في المخطوطة.

٢- في المخطوطة "ولهذا".

٣- هنا ينتهي التقديم والتأخير الذي حصل في المخطوطة، ونعود الآن إلى لوحة ٣٨-ب.

٤- بداية لوحة ٣٩-أ.

وأما الوجه الثاني(١): فضعيف - أيضاً -، لأن الحكم في الأصل ممنوع، وهل عرض الكلمات(٢) ما يخصها من صفات الفعلية والاسمية والحرفية، إلا بسبب مدلولاتها ومسمياتها؟ والمؤلف هو الذي قسم الكلمات المفردة: إلى الأنواع الثلاثة بحسب معانيها - حيث قال:(٣) "إما أن يدل على الزمان المعين لمعناه، وهو الفعل"، فهل المؤثر في الفعلية إلا خصوص مسماه؟ والمؤثر في كون اللفظ حرفاً هو حال المسمى، وكذلك الخبر.

وإذا عرفت معنى قول الشيخين - في هذه المسألة - فاعلم: أن مقصودهما أن الصيغة قد استعملت في موارد مختلفة متضادة، فبحسب مقارنات الصيغة وهيئاتها وكيفية دلالتها على الإرادة والطلب المذكورين، يعرف مقتضاها من الوجوب والندب وغيرهما.

فإذا دلت(٤) على إرادة متأكدة وطلب تام دلالة قوية: كان مقتضاها الوجوب، أو دون ذلك: كان مقتضاها الندب.

ومن ها هنا نعود(٥) إلى المسألة التي كنا فيها(٦) ونورد غير ما أورده.

أما(٧) قوله - تعالى - لإبليس: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾(٨).

أن نقول: إن الأمر وهو صيغة "افعل" عندنا، فتقتضي ترجيح جانب الفعل

١- وهو: أن صيغة "افعل" دالة بالوضع على معنى، وهو إرادة المأمور، فإذا كانت الإرادة نفس المدلول: وجب أن لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة: قياساً على سائر الأسماء والمسميات. انظر: المحصول ٤٤/٢. وقد ضعف هذا الدليل - أيضاً - الاصفهاني فانظر: الكاشف ص٢٦٦ بتحقيق الشيخ إبراهيم نورين.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "للكلمات".

٣- انظر: المحصول ٣٠٧/١.

٤- كلمة "دلت" ساقطة من أصل المخطوطة وأثبتها الناسخ في الهامش.

٥- "نعود" زيادة من عمل المحقق.

٦- وهي المسألة الثانية من مسائل المباحث اللفظية.

٧- هذا الدليل الأول من الأدلة التي استدل بها المصنف على أن الأمر للوجوب ووجه الدلالة: أن المراد من هذا الاستفهام الذم، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما ذمه الله - تعالى - على الترك. انظر: المحصول ٦٩/٢. وانظر كذلك مفاتيح الغيب ٣٥/١٤.

٨- الآية ١٢ من سورة الأعراف.

على جانب الترك، فمن تركه لا يستحق العقاب بمجرد هذا الترك، إلا إذا دلت قرينة على أن الترجيح مانع من الترك، فكانت الصيغة مع تلك القرينة تفيد الوجوب، لكن من اعتقد أن هذه الصيغة لا تقتضي الترجيح، أو اعتقد أن هذا الترجيح ترجيح لما يجوز ترجيحه، وكان من الله ورسوله، استحق العقاب بهذا الاعتقاد لا بمجرد الترك، ولهذا يجب قتال من يواظب على ترك السنن، لدلالة الفعل على ما ذكرنا من الاعتقاد.

فإذا عرفت ذلك - فنقول: إن الله - تعالى - كان عالماً بأن إبليس إنما ترك السجود لزعمه أن أمره بذلك لا يقتضي ترجيح جانب الفعل، لأن هذا الترجيح غير لائق بالحكمة، وإنما سأله ليقر على نفسه بهذا الزعم، فتقوم الحجة عليه.

فلما قال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ وأفصح بأنه لا يليق لي أن أسجد له، فقد صرح بزعمه الذي يوجب استحقاق العقاب، فعاقبه على هذا الزعم بعد اعترافه.

فلئن قال: لو لم يكن مجرد الأمر مقتضياً للوجوب، لما توجه عليه هذا السؤال، الذي هو ذم، وليس باستفهام.

قلت: مطلق السؤال في حق غير الله، قد يقع استفهاماً، وقد يقع ذماً، وقد يقع طلباً للاعتراف منه بما يوجب العقاب، ليظهر لغيره أن هذا العبد يزعم أن طاعة السيد غير واجبة عليه، والسيد يريد أن يعاقبه على هذا الزعم.

أما في حق الله - تعالى - فيقع ذلك على وجهين، أحدهما: أن يكون ذماً. والثاني: ليعرف التارك بما في زعمه إيضاحاً للحجة عليه، وها هنا كذلك فإن تعليق اللعن بزعمه الذي اعترف به، دل على أن السؤال إنما كان ليعترف به على نفسه.

فإن قلت: لو لم يكن الأمر مقتضياً للوجوب ولاستحقاق العقاب على تركه، لما توجه هذا السؤال أصلاً.

قلت: حسن السؤال يكفي فيه مجرد الاحتمال، لأن(١) من يجزم بأن الأمر للوجوب، يستحسن - أيضاً - سؤال المأمور لاحتمال أن هذه الصيغة قد تستعمل لا للوجوب، وكذلك من يقول: بأن الأمر مقتضاه ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، لا يرى العقاب على ترك المأمور به ما لم يقترن به سبب آخر من زعم فاسد، لكن لما احتمل أن يكون الترك بناء على ذلك الزعم، حسن السؤال استكشافاً للحال.

فإن قلت: السؤال عن المانع يتوقف حسنه على كون الأمر مقتضياً للإتيان، وإلا فلا يحسن السؤال.

قلنا: لا ننكر أن حسن السؤال عن المانع يتوقف على وجود المقتضي، لكن مجرد ترجيح جانب الفعل يقتضي الإتيان بالفعل، لأن هذا القدر يدعو(٢) إلى الفعل، فلا يقع الترك إلا لمانع، لأن الترك ما وجد الداعي إلى فعله، لاشتماله على الثواب(٣) وموافقة المعبود، يفتقر إلى مانع، ولا يلزم أن يكون ذلك المقتضي مانعاً من الترك، بحيث يتعلق العقاب بتركه، بل كل مندوب كذلك، فإنه لا ترك إلا لمانع من كسل وفتور وضعف عقيدة(٤).

وأما الدليل(٥) الثاني - وهو: قوله - تعالى -: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾(٦) - فنقول:

لا نسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط، بل ذمهم على كونهم- بحيث

١- بداية لوحة ٣٩ـب.

٢- في المخطوطة "يدعوا" وهو خلاف القواعد الإملائية.

٣- في المخطوطة "الثولب" وهو تحريف.

٤- انظر كذلك مناقشة هذا الدليل في: المستصفى ٤٣١/١، الاحكام ٢١٨/٢، الكاشف ص٣٠٢.

٥- انظر: المحصول ٧٠/٢ حيث استدل المصنف بهذه الآية قائلاً: ذمهم على أنهم تركوا فعل ما قيل لهم: افعلوه ولو كان الأمر يفيد الندب، لما حسن هذا الكلام. وانظر: كذلك الاعتراضات الواردة على هذا الدليل وأجوبة الجمهور عليها في: المعتمد ٧١/١، المستصفى ٤٣١/١، الاحكام ٢١٣/٢، التنقيح ١٢٨/١، إرشاد الفحول ص٩٥، النفائس ٤/٢، تيسير التحرير ٣٤٢/١.

٦- الآية ٤٨ من سورة المرسلات.

لو قيل لهم: "اركعوا لا يركعون".

والمراد به: أنهم غير قابلين للإنذار ونصح الأنبياء، ولا يلتفتون إلى دعوتهم، بل في جبلتهم ما يمنعهم عن ذلك، والرجل قد يوصف بهذه السجية قبل أن يقال له: اركع فلا يركع.

بل إذا علم من حاله أنه لا ينقاد لأحد - يصح أن يقال في حقه ذلك، فالله - تعالى - ذمهم على هذه الحيثية، ونحن معترفون بأن هذه الملكة مما توجب العذاب(١).

وأما الدليل الثالث - قوله: "لو لم يكن الأمر ملزماً للفعل: لما كان إلزام الأمر سبباً للزوم المأمور به..." إلى آخره(٢).

أقول:

الشرطية ممنوعة، فإن الأمر: إما متردد بين الوجوب والندب على طريق الاشتراك، وإما حقيقة في الترجيح الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب.

ومتى اقترنت به قرينة مخصصة بأحدهما وجب الحمل عليه، فإذا اقترن به الإلزام - بأن يقال: ألزمت الأمر" صار ذلك قرينة في أن المراد به الوجوب(٣)

١- أشار الأصفهاني إلى هذا الإشكال، ثم أجاب عنه: بأن هذا الكلام: إما أن يكون قد سبق لبيان ذم تارك مقتضى "افعل"، أو يكون قد سيق لذم صاحب السجية أو الملكة الردئية، وأيما كان يلزم ثبوت المدعى. أما ابن السبكي فقد نقل كلام النقشواني هذا بالنص وتعقبه بقوله: "وهو ضعيف، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن الذم على ترك مدلول قوله: اركعوا"، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل. انظر: الكاشف ص٣١٢ تحقيق إبراهيم نورين، الإبهاج ٢٩/٢.

٢- انظر: المحصول ٧٣/٢. وتمام كلامه: "... لكنه سبب للزوم المأمور به: فوجب أن يكون الأمر ملزماً للفعل". وانظر كذلك الاعتراضات الواردة على هذا الدليل في: المعتمد ٧٢/١، التنقيح ١٢٨/١.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال بقوله: قد دللنا على صدق الشرطية، وبيان أن المراد من الإلزام توجيهه على المكلف شاء أم أبى. انظر: الكاشف ص٣٣٨.

سلمنا(١) الشرطية(٢)، لكن لا نسلم أن إلزام الأمر سبب للزوم المأمور به(٣) بل يكون تحقيقاً للأمر، فإذا كان مقتضى الأمر هو الندب يثبت الندب، ولا يلزم وجوب المأمور به، ثم لو كان الأمر للوجوب، لجرى إلزام الأمر مجرى إلزام الإلزام، فيكون قد أوجب على المخاطب أن يلزم غيره، وإن لم يكن - أيضاً - للوجوب، يكون إلزاماً للمخاطب بأن يأمر غيره، وهذا لا يشعر بوجوب فعل(٤) المأمور به بصيغة "افعل" والنزاع فيه.

وأما التمسك بالآية(٥): فضعيف في إثبات هذا المرام(٦)، لأن المراد بالأمر المقتضى به - ها هنا -: هو(٧) الشيء والقضية والشأن، لا الأمر بمعنى الصيغة(٨).

أما قوله - في الجواب(٩) -: "بينا أن الأمر حقيقة في القول، وليس حقيقة في الشيء" قلنا: قد علمت أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص، وبين الشأن، لاستوائهما في دلالة لفظ الأمر عليهما في العرف، وموارد الاستعمال مجرد(١٠) عن القرينة فلا يصح(١١).

١- لفظة "سلمنا" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣٢٥ إبراهيم نورين.

٢- في المخطوطة "الشرط"، وما أثبته من الكاشف.

٣- قال الأصفهاني - في الجواب عنه -: "يدل على ذلك الآية". انظر: الكاشف ص٣٢٩.

٤- في المخطوطة "بفعل" والمثبت من الكاشف ص٣٢٥.

٥- وهي قوله تبارك وتعالى ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ الأحزاب ٣٦، استدل بها المصنف على أن إلزام الأمر سبب للزوم المأمور به.

٦- في الكاشف "المراد".

٧- في المخطوطة "هي"، والضمير عائد إلى الأمر.

٨- جوابه كما في الكاشف: قد تبين أن لفظ الأمر حقيقة في الصيغة، فوجب حمله عليها، لأن الأصل في الكلام الحقيقة.

٩- أي في الجواب عن قول السائل: القضاء هو الإلزام، والأمر قد يرد بمعنى الشيء. انظر: المحصول ٧٥/٢ وتمام الجواب: "... دفعاً للاشتراك ولا ضرورة ها هنا في صرفه عن ظاهره".

١٠- في الكاشف ص٣٢٦ "مجرداً" بالنصب.

١١- أجاب عنه الأصفهاني: بأنه قد تبين أنها غير مشتركة في أول الباب. انظر: الكاشف ص٣٢٩.

سلمنا: أنه مجاز في الشيء، لكن المجاز يجب المصير إليه عند تعذر الحقيقة. وبيان تعذرها وجهان(١):

أحدهما: أنا لو حملنا الامر - ها هنا(٢) - على القول المخصوص، وهو صيغة "افعل"، مع أن القضاء هو: الإلزام والحكم والإيجاب، يكون ذلك إلزاماً بالأمر، فيفيد وجوب الإتيان بالأمر، والإتيان بالأمر إنما يتصور بأن يأمر غيره، فيكون هذا قضاء على المخاطب بأن يأمر غيره، وإنه منتف بالإجماع(٣).

والثاني: وهو(٤) أن المراد بالأمر المذكور في الآية مرتين معنى واحد(٥)، لأن الشيء إذا ذكر مرة منكراً، ومرة أخرى معرفاً، انصرف المعرف إلى ذلك المنكر(٦).

وقد اعترف المؤلف: بأن المراد بالأمر المعرف ليس هو الأمر بمعنى القول، فيلزم - أيضاً - أن لا يكون المراد بالأمر في المرة الأولى(٧)، هو القول المخصوص، وإذا تعذر حمله على القول المخصوص، وجب حمله على الشيء والشأن، فيستقيم المعنى.

سلمنا: أن المراد بالأمر هو: القول المخصوص، وأن ذلك الأمر يقتضي وجوب طاعة المأمور والإتيان بالمأمور به، ولكن يجب ذلك لا لكونه أمراً فقط،

١- جوابه كما في الكاشف: نسلم الحمل على المجاز عند تعذر الحمل على الحقيقة، ولكن لا نسلم تعذر الحمل على الحقيقة ها هنا.

٢- بداية لوحة ٤٤م ـ أ.

٣- جوابه: لا نسلم أنه يلزم ما ذكره، لأن المراد بإلزام الامر توجيه صيغة: "افعل" على المكلف شاء أم أبى، لأنها تستلزم ما ذكره. انظر: الكاشف ص٣٣٠.

٤- في الكاشف "هو".

٥- في الكاشف "واحداً" بالنصب، والصواب المثبت.

٦- منع الأصفهاني أن يكون المراد بالامر في الآية معنى واحداً، كما منع انصراف المعرف إلى المنكر مطلقاً، بل ذلك بشرط عدم التعذر، وقد تعذر ها هنا، لأن المنكر محمول على القول المخصوص، فلا يمكن حمل المعرف على ذلك، لاستحالة ثبوت الخيرة في صفة الله ـ تعالى ـ فتعين حمله على غيره، وذلك الغير هو المأمور به، لانه مجاز صالح لحمل اللفظ عليه. انظر: الكاشف ص٣٣٠.

٧- كلمة "المرة" إضافة من الكاشف ص٣٢٧.

بل لكونه أمراً مقضياً به(١).

فإن إقتران القضاء به يوجب حمله على اقتضاء الوجوب.

وعلى هذا نمنع الشرطية أولاً ليستقيم هذا السؤال على الترتيب.

أما الدليل الرابع - قوله: "تارك ما أمر الله ورسوله به..." إلى آخره(٢).

أقول:

الأمر (٣) - ها هنا - بمعنى الشأن والحال، لأن الأمر - ها هنا - مذكور معرفاً بالإضافة إليه، وقد ذكر قبل هذا منكراً، في قوله - تعالى -: ﴿وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه﴾(٤).

وذلك الأمر هو الشأن والقضية: وهو الاجتماع(٥) على محاربة الكفار، وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه، وبعضهم كان يتسلل لواذاً.

والمراد(٦) بالمخالفة - ها هنا - الانحراف، وهو التسلل لواذاً(٧) في المعنى، وإذا(٨) حمل على الانحراف استقام دخول "عن" فيه، فيقال: انحرف

١- قلت: بما تقدم خرج الجواب عن هذا من أن المراد بالقضاء إلزام الأمر، وإلزام الأمر توجيهه على المكلف شاء أم أبى. انظر: الكاشف ص٣٣١.

٢- تمام الدليل: "... مخالف لذلك الأمر، ومخالف ذلك الأمر يستحق العقاب، فتارك ما أمر الله أو رسوله به يستحق العقاب، ولا معنى لقولنا: الأمر للوجوب إلا ذلك" انظر: المحصول ٧٧/٢، وانظر الاعتراضات الواردة على هذا الدليل والأجوبة عنها في: المعتمد ٦٨/١، التمهيد ٢٣٩/١، النفائس ٤/٢ـب، تيسير التحرير ٣٤٣/١، مسلم الثبوت ٣٧٤/١، المستصفى ٤٣٢/١، الاحكام ١٥/٢، التنقيح ١٢٩/١، الكاشف ص٣٢٨ تحقيق إبراهيم نورين، الإبهاج ٢٩/٢، نهاية السول ٢٥٥/٢، حاشية التفتازاني ٨٠/٢.

٣- اعتراض النقشواني هذا متوجه على الاحتجاج بالآية وهي قوله ـ تعالى ـ ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ النور ٦٣.

٤- الآية ٦٢ من سورة النور.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "الإجماع" انظر: الكاشف ص٣٥٨.

٦- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "فأراد" انظر: الإبهاج ٣٣/٢.

٧- كلمة "لواذاً" إضافة من الكاشف والإبهاج.

٨- في الكاشف والإبهاج: "وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف".

عن كذا، ولا يقال: ترك عن كذا وإذا(١) حملنا الأمر على ذلك الأمر الأول وهو الشأن، وحملنا المخالفة على الانحراف، لم يبق في الآية احتجاج على المقصود.

والإنصاف: يوجب حمل الأمر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقاً للكلام، ورعاية على أصول العربية(٢).

أما الدليل الخامس: "تارك المأمور به عاص...." إلى آخره(٣).

أقول:

العصيان ليس عبارة عن ترك الأمر فقط، بل عن الترك مع زعم بطلان مقتضاه(٤)، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك، أو عدم الإيمان بمقتضاه.

ومعنى(٥) قوله تعالى - في الملائكة -: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾(٦) أي: يجزمون بمقتضاه ويمتثلون، ويمتنع منهم عدم الإتيان بمقتضاه(٧).

١- في الكاشف والإبهاج: "فإذا كان الإمر محمولاً على الشأن".

٢- لم يعقب ابن السبكي على هذا الإشكال، فلعله اعتقد صحته، أما الاصفهاني فقد أجاب عنه: بأنه قد تبين أن الامر حقيقة في القول المخصوص، كما تقرر في أول الباب، والمخالفة حقيقة في ترك مقتضى الامر، كما تقرر في المتن، فيحمل اللفظ عليها عملاً بالاصل المقتضي لإرادة الحقيقة، ولا يحمل على غيرها، عملاً بالنافي للاشتراك والمجاز. انظر: الكاشف ص٣٥٩.

٣- تتمة الدليل: "....، وكل عاصي يستحق العقاب: فتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك. بيان الاول: قوله تعالى: ﴿ولا أعصي لك أمراً﴾ ﴿أفعصيت أمري﴾ ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾. بيان الثاني: قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده، يدخله ناراً خالداً فيها﴾ انظر: المحصول ٩١/٢ وانظر كذلك مناقشة العلماء لهذا الدليل في: الإحكام ٢٢٠/٢، الكاشف ص٣٦١، الإبهاج ٢٠/٢، نهاية السول ٢٦٠/٢، حاشية السعد ٨٠/٢، إرشاد الفحول ص٩٥، تيسير التحرير ٣٤٣/١، النفائس ٩/٢ـب.

٤- قلت: كيف بكفر المعاندين وعصيانهم؟! بل قد يطلق على تارك المأمور به عاص مع اعتقاده صحة مقتضاه.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "وهو معنى" انظر: الإبهاج ٣٦/٢.

٦- الآية ٦ من سورة التحريم.

٧- عقب الاصفهاني على هذا الكلام بقوله: وهذا ظاهر الفساد، لان زعم بطلان مقتضاه كفر، فلو صح ما ذكره لما صدق اسم العاصي على فاسق أصلاً، أما ابن السبكي فقد وصف كلام النقشواني هذا: بأنه مدخول ـ أي بين العيب والفساد ـ وعلل ذلك: بأن قوله: "العصيان ترك الامر مع زعم بطلان مقتضاه" خلاف الشائع الذائع في اللغة العربية، ويلزم على هذا عدم إطلاق اسم العاصي على من خالف أوامر الله ورسوله، ما لم ينضم إلى ذلك هذا القيد. وقوله: ﴿لا يعصون الله﴾ ليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره. انظر: الكاشف ص٣٧٣، الإبهاج ٣٧/٢.

وكذلك في قوله - تعالى -: ﴿أفعصيت أمري﴾(١) معناه: ما ذكرناه، لأن موسى - عليه السلام - يقول: أزعمت أن ما أشرت به عليك وأُمرتك به باطل وليس بسديد حتى تركته، وأراد أن يعاقبه، فأجابه هارون - عليه السلام -: بأن تركي لم يكن بناء على زعم البطلان، بل بناء على مصلحة أخرى، ثم إن موسى - عليه السلام -: لما سمع ذلك قبل عذره. وعلم أنه ليس بعاص ما أمره(٢)، مع أنه كان تاركاً لما أمره، ولو كان العصيان باقياً: لكان(٣) سبب العقاب باقياً، ولما كان يمتنع عن عقابه بالعذر(٤) الذي ذكره(٥).

وكذلك قصة موسى مع الخضر - عليهما السلام - في قوله - تعالى -: ﴿ولا أعصي لك أمراً﴾(٦) أي: لا أشك في حسن ما تأمر به وتفعله، بل أجزم بمقتضاه، ولهذا فلأنه(٧) لما صار لا يؤمن بالشيء حتى يسأله عن سبب ذلك الشيء: عده عاصياً. ولهذا استحق العاصي(٨) الخلود في النار بهذه الآية، وكان ضالاً ضلالاً(٩) مبيناً، في قوله(١٠) - تعالى -: ﴿ومن يعص الله ورسوله فقد ضل

١- الآية ٩٣ من سورة طه.

٢- عبارة "ما أمره" إضافة من الإبهاج ٣٦/٢.

٣- في المخطوطة "فكان" وما أثبته من الإبهاج.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي الإبهاج "القدر".

٥- علق ابن السبكي على هذا فقال ما ملخصه: أما قضية هارون - عليه السلام - فهو لم يعص أخاه موسى - عليه السلام -، وإنما موسى استفهم منه لما رآه لم يفعل ما أشار به عليه، فكأنه يقول: ما كان يمنعك من ذلك، هل عصيت أمري؟ فقال هارون: لا، ولكن المانع أني خشيت أن تقول: فرقت بيني وبين بني إسرائيل، فقبل موسى عذره، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره، ولا بالمخالفة، لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع، وإن لم يكن القيد موجوداً في اللفظ. انظر: الإبهاج ٣٧/٢.

٦- الآية ٦٩ من سورة الكهف، وفي المخطوطة "لا أعصي".

٧- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "فإنه".

٨- مراده: الكافر بقرينة الخلد، لأن تارك المأمور قد يكون عاصياً فاسقاً، والفاسق غير مخلد في النار باتفاق أهل السنة. انظر: الفتاوى ٣٠٩/٤، شرح العقيدة الطحاوية ص٤١٧، الإبهاج ٣٤/٢.

٩- بداية لوحة ٥٦-ب. وفي المخطوطة "ظلال" وهو تصحيف.

١٠- هكذا في المخطوطة، وفي الإبهاج ٣٧/٢ "بدليل قوله" وهو أوفق.

ضلالاً مبيناً﴾(١) وترك المأمور مع زعم صحة مقتضاه: لا يوجب ذلك.

١- الآية ٣٦ من سورة الأحزاب.

قال - رحمه الله -:

«الدليل السادس: أنه - عليه السلام - دعا أبا سعيد الخدري(١) فلم يجبه...» إلى آخره(٢).

أقول:

إن سؤال النبي ﷺ محمول على الاستفهام(٣)، لأنه يعلم أن أبا سعيد لا يترك المندوب المؤكد(٤) - أيضاً -، فتعجب من ترك الاستجابة مع علمه بالندبية الثابتة بأمر الله - تعالى -، فأراد أن يعرف السبب في ذلك، لا أنه ذمه بذلك.

أما قوله - في الجواب(٥) -: "لما كان المانع الظاهر قائماً - وهو

١- هو: الصحابي الجليل سعد بن مالك بن سنان الانصاري الخزرجي، توفي سنة ٧٤هـ. له ترجمة في: الإصابة ٣٥/٢، الاستيعاب ٤٧/٢، تذكرة الحفاظ ٤٤/١، أسد الغابة ٢٨٩/٢.

قلت: ونسبة هذه القصة لابي سعيد الخدري خطأ، تبع فيه النقشواني الإمام المصنف الذي تبع أبا الحسين البصري في المعتمد ٧٤/١. والصواب: أن صاحب القصة هو أبو سعيد بن المعلى واسمه الحارث بن أوس بن المعلى الانصاري الخزرجي توفي سنة ٧٤هـ يقول ابن حجر في فتح الباري ١٥٧/٨: "نسب الغزالي والفخر الرازي وتبعه البيضاوي هذه القصة لابي سعيد الخدري وهو وهم، وإنما هو أبو سعيد بن المعلى". انظر: نهاية السول ٣٦٢/٢، هامش المحصول ١٠١/٢-١٠٦.

وهذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي سعيد بن المعلى مرفوعاً في كتاب التفسير سورة الانفال باب ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول﴾ الآية ٣٠٧/٨ مع فتح الباري، وأخرجه عنه أبو داود في كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب ٣٣٠/٤.

٢- تتمية الدليل: "... لانه كان في الصلاة، فقال: ما منعك أن تستجيب، وقد سمعت قوله - تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول﴾ الانفال (٢٤)"، فذمه على ترك الاستجابة عند مجرد ورود الامر، فلولا أن مجرد الامر للوجوب، وإلا لما جاز ذلك". انظر: المحصول ١٠١/٢، وانظر كذلك الاعتراضات الواردة على هذا الدليل ورد الجمهور عليها: في المستصفى ٤٣٣/١، الاحكام ١٩/٢، الكاشف ٣٨٠/١. تحقيق إبراهيم نورين، النفائس ١١/٢-ب.

٣- في المخطوطة "الاستفسار" وما أثبته من نقل الاصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣٨٥.

٤- هذه الكلمة إضافة من الكاشف.

٥- أي: في الجواب عن قول القائل: النبي ﷺ ما ذمه، ولكنه أراد أن يبين له: أن دعاءه ﷺ مخالف لدعاء غيره. وأول هذا الجواب: "أن بتقدير أن لا يدل الامر على الوجوب، يكون المانع من الإجابة قائماً، وهو الصلاة فإنها تحرم الكلام، وإذا كان... وتمام الجواب: عن=

كونه في الصلاة - لم يجز من الرسول - عليه الصلاة والسلام - أن يسأل".

قلنا: إنما لا يجوز لو كان النبي ﷺ عالماً بقيام هذا المانع، أما لو كان المانع قائماً والنبي - عليه الصلاة والسلام - لا يعلم جاز أن يسأل، وظاهر أنه لم يكن عالماً، وإلا لما دعاه في تلك الحالة.

وإذا كان كذلك: صار السؤال محمولاً على الاستفهام لا على الذم، وقد ذكرنا أن الاستفهام لا يقتضي أن يكون الأمر للوجوب، لأنه لو كان للندب - أيضاً - فإنه يقتضي فعل المأمور به، وخاصة بالنسبة إلى أبي سعيد - رضي الله عنه - فتركه لذلك لا يكون إلا لمانع قوي، ويجوز الاستفهام عن ذلك المانع(1).

= المانع، بلى إذا كان قوله - تعالى ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ يفيد الوجوب، فحينئذٍ يصح السؤال" انظر: المحصول ١٠٧/٢.

1- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن حسن السؤال عن المانع لا يتحقق إلا إذا كان المقتضي للفعل متحتماً، أما إذا كان الفعل جائز الترك فلا يحسن السؤال عن المانع، وإذا كان كذلك: فإن كان النبي ﷺ سأله عن المانع مع كونه في الصلاة، دل ذلك على أن قوله: (استجيبوا) للوجوب، وإن لم يكن عالماً به، كان قوله - عليه الصلاة والسلام -: "ما منعك أن تستجيب" في الإخبار عن نفي الاعتذار عن ترك الإجابة إذا لم يكن في الصلاة. انظر: الكاشف ص٣٨٦.

قال - رحمه الله -:

«الدليل السابع: قوله ﷺ: لولا[1] أن أشق..» إلى آخره[2].

أقول:

كون الشيء ندباً في الشيء المتكرر في اليوم والليلة مراراً، لا يخلو عن مشقة، لأنه يتأذى[3] بفوات الثواب عند تركه، وفوات الكمال، أو لزوم المشقة بالمواظبة، وأيضاً لو تركه بالكلية استحق الذم.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: إنه ﷺ إنما قال هذا قبل أن تثبت ندبيته، لعلمه بفضيلته، لكن لم يؤذن بعد بأن يندب الناس ويأمرهم وليس عليهم، ثم بعد ذلك إذن في ذلك.

فإن قلت: هذا يتضمن النسخ.

قلت: لا نسلم، لأن رفع الحكم الأصلي الثابت بالبراءة الأصلية بالنصوص لا يكون نسخاً.

فإن قلت: الحديث يقتضي كون السواك مندوباً عند كل صلاة، ولا شك أنه يبقى الأمر به عند كل صلاة، ويلزم أن يكون المأمور به مغايراً للمندوب .

قلت: لا نسلم اقتضاء الحديث ندبيته عند كل صلاة، بل يدل على أنه

١- هذا الحديث رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - مرفوعاً. وأخرجه البخاري في كتاب التمني، باب ما يجوز من لو ٢٢٤/١٣ مع فتح الباري، وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب السواك ١٤٢/٣ مع شرح النووي. وانظر في تخريجه: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣٣٨/٥، المطالب العالية ٣٢/١، طرح التثريب ٦٢/٢، مجمع الزوائد ٣٢/١، تخريج أحاديث اللمع للغماري ص٦٥، نصب الراية ٩/١، تلخيص الحبير ٧٥/١، تيسير الوصول ٩١/٣.

٢- تكملة الدليل: "... على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة" وكلمة "لولا" تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فها هنا تفيد: انتفاء الأمر لوجود المشقة. فهذا الخبر يدل: على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أن ذلك مندوب، فلو كان المندوب مأموراً به: لكان الأمر قائماً عند كل صلاة، فلما لم يوجد الأمر: علمنا أن المندوب غير مأمور به" انظر: المحصول ١٠٨/٢، وانظر - أيضاً - مناقشة العلماء لهذا الدليل في: المعتمد ٧٤/١، المستصفى ٤٣٣/١، الكاشف ص٣٨٩ بتحقيق إبراهيم نورين.

٣- في المخطوطة "يتاذا" وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٣٩٤.

ﷺ رأى في ذلك مصلحة مناسبة للصلاة إلى حد ما، يقتضي اشتمال السواك على تلك المصلحة على كونه مندوباً عند كل صلاة، وسنة، لكن لما نظر إلى المشقة وجدها مانعة، فذكر هذا الحديث، ثم بين أن تلك المشقة لا تعادل مصلحتها(١).

١- علق الاصفهاني على هذا بقوله: اعلم أن حاصله يعود إلى منع ندبية السواك حالة صدور هذا القول من رسول الله ﷺ وهو أحد المنوع التي ذكرناها، مع التنبيه على الجواب الممكن. انظر: الكاشف ص٣٩٦.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الثامن: من خبر(١) بريرة(٢) ....» إلى آخره(٣).

أقول:

لا حجة في هذا الحديث، لأن الاحتجاج: إما بكلام بريرة مع تقرير النبي ﷺ، أو بكلام النبي ﷺ، ولا احتجاج في شيء من ذلك، لأن بريرة إنما ذكرت هذا الكلام بعد أن علمت ميلاً من النبي ﷺ إلى ذلك، وطلباً لذلك الفعل، وإن لم يبلغ حد المنع من الترك، وهذا يوجب كونه مستحباً، فعلمت أن ذلك مندوب جزماً - أي: راجح -، لكن شكت في أن ذلك الرجحان هل يبلغ حد الوجوب؟ فاستفهمت عن الأمر، لا عن مطلق الأمر، بل عن الأمر الذي يقتضي الوجوب وجواب النبي ﷺ عائد إلى سؤالها، فنفى الأمر الذي سألت عنه، وهو الأمر الذي يقتضي الوجوب، فقال: لا أمرك(٤) بهذا الأمر.

والإنصاف: أن الاستدلال أقوى من هذا السؤال(٥).

١- هذا الخبر أخرجه البخاري في كتابه العتق، باب بيع الولاء، ١٦٧/٥ مع فتح الباري، وأخرجه مسلم في كتاب العتق، باب الولاء لمن أعتق ١٤٦/١٠ مع شرح النووي، وانظر في هذا الحديث: الام ٣٣/٧، موطأ مالك بشرح الزرقاني ٩٠/٤، شرح عمدة الاحكام ١٦٠/٣، طرح التثريب ٢٣٢/٦، معالم السنن ١٤٦/٣، نصب الراية ٢٠٦/٣، هامش المحصول ١١١/٢٧.

٢- هي: بريرة بنت صفوان مولاة عائشة بنت أبي بكر - رضي الله عنهم - صحابية جليلة لها أحاديث وروى عنها النسائي. لها ترجمة في: الإصابة ٢٩/٨، أسد الغابة ٣٩/٧، تهذيب الاسماء ٣٣٢/٢، الخلاصة ٣٧٦/٣.

٣- تتمة الدليل: "... فإنها قالت لرسول الله ﷺ: أتأمرني بذلك؟ فقال: لا إنما أنا شفيع، نفى الأمر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب، ونفي الامر عند ثبوت الندبية، يدل على أن المندوب غير مأمور به، وإذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الأمر الندب" انظر: المحصول ١١٠/٢، وانظر كذلك: المستصفى ٤٣٣/١، الاحكام ١٩/٢، الكاشف ص٢٩٧ بتحقيق إبراهيم نورين.

٤- بداية لوحة ٤٤ـ أ.

٥- أجاب الاصفهاني عن هذا السؤال: بأن سؤالها عن مطلق الأمر، لانها قالت: أتأمرني؟ وهذا مطلق، والاصل إجراء المطلق على ظاهره، وتقييده من غير دليل لا يجوز أصلاً. انظر: الكاشف ص٤٠١ـ٤٠٢.

قال - رحمه الله -:

«الدليل التاسع: تمسك الصحابة بالأمر...» إلى آخره(١).

أقول:

السؤال المذكور(٢) قوي، وتقريره: أنهم لما حملوا الأمر في بعض المواضع على الوجوب، وفي بعضها على الندب، وفي بعضها على الإباحة، فذلك لكون اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر، فحملوا في كل موضع على معنى من تلك المسميات، بسبب قرينة عينت ذلك المعنى، أو لأنه حقيقة في مطلق الترجيح، ولم يحمل على الوجوب والندب إلا لقرينة خارجة عن نفس الأمر.

أو يقال: إن الصيغة حقيقة في واحد من هذه المعاني، ولم تحمل على غيره إلا بالقرينة، ويحتمل أن يكون ذلك المعنى هو الوجوب، والندب يكون مجازاً، أو بالعكس.

وليس في جميع ما ذكرتم ما يقتضي أولية أن يكون حقيقة في الوجوب مجازاً في غيره.

وأما قوله - في الجواب(٣) -: "لو لم يكن الأمر للوجوب لامتنع أن يفيد الوجوب أصلاً" قلنا: لا نسلم، لاحتمال أن يكون مشتركاً بين الوجوب وغيره، فيفيد الوجوب بقرينة مخصصة، أو يكون حقيقة في الترجيح المشترك،

١- تمام الدليل: "... على الوجوب، ولم يظهر أحد منهم الإنكار، وذلك يدل على أنهم أجمعوا: على أن ظاهر الامر للوجوب". انظر: المحصول ١١٢/٢، وانظر أيضاً في: المعتمد ٧٥/١، المستصفى ٤٣٤/١، الاحكام ٢٠/٢، الكاشف ص٤٠٣ تحقيق إبراهيم نورين، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ٧٩/٢.

٢- وهو: فإن قيل: كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر، فإنهم لم يعتقدوه عند غيرها نحو قوله - تعالى -: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وقوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، وإذا ثبت هذا: فليس القول: بأنهم لم يعتقدوا الوجوب في هذه الاوامر لدليل منفصل، بأولى من القول: بأنهم إنما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر لدليل متصل. انظر: المحصول ١١٥/٢.

٣- أي: في الجواب عن السؤال السالف الذكر. انظر: المحصول ١١٦/٢.

فيستفاد منه الوجوب بقرينة توجب الحمل عليه. لا يقال: أستفيد من دليل آخر، لأن تلك القرينة لا تكون دليلاً منفرداً، بل يضاف الحكم إلى اللفظ المذكور في الآخر(١) لا إلى القرينة(٢).

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "النص" انظر: الكاشف ص٤١٠.

٢- أجاب الاصفهاني عن هذا الإشكال: بأنه لو لم يكن الامر للوجوب مشتركا أو منفرداً، لامتنع أن يفيد الوجوب في صورة من الصور بالضرورة، وعلى هذا لا يرد المنع. انظر: الكاشف ص٤١٠-٤١١.

قال - رحمه الله -:

«الدليل العاشر: لفظ «افعل» إما أن يكون حقيقة في الوجوب...» إلى آخره[1].

أقول:

أولاً جعل المصنف[2] القسم الثالث - في هذا التقسيم -: ما يكون اللفظ حقيقة في الوجوب والندب معاً، ثم قسم هذا القسم إلى قسمين، أحدهما: أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما، وهذا صحيح، لكن هو عين القسم الثالث، لا أنه قسم منه، وقد عده قسماً من أقسامه وثانيهما: أن يكون اللفظ حقيقة في الترجيح المشترك بين الوجوب والندب، من غير إشعار[3] بالمنع من الترك، أو جواز الترك، وهذا خطأ، إذ اللفظ حينئذ لا يكون حقيقة في واحد منهما أصلاً، فكيف يندرج هذا فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما؟ولأن كونه حقيقة فيهما يقتضي كون اللفظ مشتركاً بينهما، وكونه موضوعاً للترجيح المشترك يقتضي أن لا يكون مشتركاً، بل متواطئاً.

ويمتنع اجتماعهما في لفظ واحد[4] بالنسبة إلى معنيين، فكيف جمعهما وجعل أحدهما قسماً للآخر؟ بل هذا هو القسم الرابع[5].

١- تمام الدليل:... فقط أو في الندب فقط أو فيهما معاً، أو لا في واحد منهما، والاقسام الثلاثة الأخيرة باطلة: فتعين الأول وهو أن يكون للوجوب فقط" انظر: المحصول ١١٧/٢. وانظر نقاش العلماء لهذا الدليل أيضاً فيما يلي: المعتمد ٦٤/١، المستصفى ٤٣٠/١، الإحكام ٣٢٠/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٨٠/٢، النفائس ١٣/٢ب، تيسير التحرير ٣٤٢/١، فواتح الرحموت ٣٧٥/١.

٢- لفظة "المصنف" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٤٢.

٣- في المخطوطة "اللفظ" بعد "إشعار" مكتوبة ومضروباً عليها، وقد أثبتها الاصفهاني في نقله عن النقشواني.

٤- لفظة "واحد" إضافة من الكاشف.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المراد من كونه حقيقة فيهما أن يكون مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً أو معنوياً، والمراد بالاشتراك اللفظي: أن يكون موضوعاً لكلا واحد من الإيجاب والندب، والمراد بالاشتراك المعنوي: أن يكون موضوعاً بإزاء معنى عام مشترك بينهما، وتقسيم المصنف كونه حقيقة فيهما إلى القسمين، دليل على أنه أراد بكونه حقيقة فيهما ما=

ثم لم لا[1] يجوز إطلاق اللفظ على معنى الوجوب بطريق المجاز - أيضاً -؟ وعلل ذلك[2] بأن: الوجوب لا يكون من لوازم المسمى والحقيقة فلا يجوز، وأخرجه عن أن يكون مجازاً أو لازماً للمسمى، مع[3] أن المقدر أنه نفس المسمى قياساً[4].

نقول: لم لا يجوز أن يكون للندب فقط؟[5].

قوله[6]: "لو كان كذلك: لما كان الواجب مأموراً به".

قلنا: لا نسلم.

أو نقول: ماذا تعني بقولك: "لا يكون الواجب مأموراً به"؟.

تعني به: أن صيغة الأمر لا تكون مستعملة فيه[7] بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز؟ أو تعني به: أنه يتعذر استعمال صيغة الأمر في الوجوب بالكلية؟

والأول: مسلم، لكن لماذا لا يصدق على الواجب أنه مأمور به، وإن لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة؟

ألا ترى أنا نقول - للرجل الشجاع أو الأسد[8] المنقوش[9] -: إنه مدعو[10] بالأسد"، وإن لم يكن ذلك الدعاء بطريق الحقيقة!!!

= أشرنا إليه من تنزيل كونه حقيقة فيهما للأعم من كونه لفظياً أو معنوياً. انظر: الكاشف ص٤٢٣.

١- كلمة "لا" إضافة من الكاشف ص٤٢٤.

٢- لفظة "ذلك" إضافة من الكاشف ص٤٢٤.

٣- في الكاشف ص٤٢٦ وردت العبارة هكذا: "مع أنه نقيض المسمى".

٤- عقب الأصفهاني على هذا: بأنه فاسد غاية الفساد، لأنه ليس في الكلام تقدير أن الوجوب نفس المسمى أصلاً. انظر: الكاشف ص٤٢٤.

٥- أجاب عنه الأصفهاني بقوله: لما ذكرنا من أنه لو كان كذلك: لما كان الواجب مأموراً به حقيقة، لما بينهما من التنافي حقيقة، فالواجب لا يجوز تركه، والمندوب يجوز تركه إجماعاً، فيلزم الجمع بين جواز الترك وعدم جواز الترك وهو محال. انظر: الكاشف ٤٢٥.

٦- انظر: المحصول ١١٧/٢.

٧- لفظة "فيه" إضافة من الكاشف ص٤٢٦.

٨- في الكاشف "للأسد".

٩- في الكاشف "المفترس".

١٠- في الكاشف "يدعى".

وإن كان المراد الثاني: فذلك ممنوع، بل جاز أن يكون(١) اللفظ حقيقة في الندب مجازاً في الوجوب، واللفظ مستعمل فيه مع القرينة، فيكون مأموراً به حينئذٍ.

أما ما ذكره(٢) من المنافاة بين الواجب والمندوب.

قلنا: ذلك يمنع من صدق أحدهما على الآخر، لكن لا يمنع من صدق معنى عليهما جميعاً يعمهما(٣).

ألا ترى أن الإنسانية والفرسية يمتنع صدق أحدهما على الآخر(٤)!!!

ومع ذلك اشتركا في أن يصدق عليهما الجسم والنامي والماشي(٥)، والضدان لا يجتمعان في ذات واحدة، ويشتركان في أن يصدق عليهما جنس، فكذا الواجب والندب يتباينان ذاتاً، ويصدق(٦) عليهما أن الأمر يتناولهما، وإن(٧) كان لأحدهما بطريق الحقيقة، والآخر(٨) بطريق المجاز.

والثالث: لم لا يجوز أن يكون اللفظ حقيقة فيهما بطريق الاشتراك؟(٩).

قوله(١٠): "ذلك خلاف الأصل".

قلنا (١١): والمجاز - أيضاً - خلاف الأصل، والترجيح غير مسلم، لما

١- بداية لوحة المـ ب.

٢- انظر: المحصول ١١٨/٢.

٣- جوابه: ما تقدم من أن المصنف لا يدعي إلا عدم صدقهما على شيء واحد حقيقة انظر: الكاشف ص٤٢٥.

٤- في الكاشف "الأخرى".

٥- في المخطوطة "والمشا".

٦- في الكاشف وردت العبارة هكذا: "ويشتركان في أن يصدق".

٧- في الكاشف ص٤٢٢ "بأن".

٨- في الكاشف "وللآخر".

٩- قال الأصفهاني - في الجواب عنه -: لما ذكرنا من التأني للاشتراك. انظر: الكاشف ص٤٢٥.

١٠- انظر: المحصول ١٢٠/٢.

١١- كلمة "قلنا" إضافة من الكاشف ص٤٢٢.

علمت من كلام المؤلف(١) سلمنا ذلك، ولكن(٢) لم لا يجوز أن يكون حقيقة(٣) في الترجيح(٤) المشترك - سواء جعلت ذلك من القسم الرابع، أو مندرجاً تحت القسم الثالث؟(٥).

قوله(٦): "لو كان كذلك: لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب".

قلنا: لا نسلم، بل من جملة وجوه المجازات المشهورة استعمال اللفظ المتواطيء في بعض جزئياته.

واستعمل أهل العرف الدابة في الفرس من هذا القبيل، ثم كثر الاستعمال حتى غلب على الحقيقة، فكيف ينكر ذلك؟!!!(٧).

ولئن قال: لا ننكر ذلك، لكن نقول: جعله حقيقة في الوجوب، مجازاً(٨) في الترجيح - الذي هو من لوازمه - أولى من جعله حقيقة في الترجيح، مجازاً في الوجوب، لأن الوجوب ليس يلزم الترجيح، واللزوم(٩) في المعنى المجازي يوجب الترجيح.

قلنا: هذا القدر لا يتأتى في المندوب، فإن المندوب غير ملازم للواجب لما بينهما من التنافي، مع أن اللفظ مستعمل في(١٠) المندوب، وأيضاً الموجب

١- قال الأصفهاني في الكاشف ص٤٢٥: أما معارضته بالنافي للمجاز فقد سبق الجواب عنه في موضعه.

٢- كلمة "ولكن" إضافة من الكاشف ص٤٣٢.

٣- في المخطوطة "صينة"، والمثبت من الكاشف.

٤- في الكاشف "القدر".

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأنه لو كان كذلك لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب. انظر: الكاشف ص٤٣٦.

٦- انظر: المحصول ١١٩/٢.

٧- الجواب عنه أن يقال: المصنف لا يدعي أنه لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب مطلقاً، بل يدعي أنه لا يجوز ذلك بطريق الملازمة والأمر كذلك. انظر: الكاشف ص٤٣٦.

٨- في المخطوطة "مجاز" بالرفع وهو خلاف القواعد العربية.

٩- في الكاشف "والملزوم".

١٠- في الكاشف ص٤٣٣ "فيهما".

للرجحان(١): اللزوم الذهني، لا مطلق اللزوم(٢).

فلم قلتم: إن ما ذكرتم من المحمل(٣) اختص بلزوم ذهني لم يوجد في الآخر؟ بل ربما كان خطران بعض جزئيات كلي بالبال أشد وألزم عند ذكر ذلك الكلي، من خطران الكلي عند ذكر الجزئي(٤).

بل من يسمع السواد يخطر بباله البياض الذي هو ضده، والقار(٥) الذي هو بعض جزئياته، ولا يخطر بباله الكل(٦) الذي يعد مشتركاً بينهما، ولا الكيف الذي هو مشترك بينهما.

ولهذا جاز أن تطلق الدراهم ويراد بها عدد معين مثل الألف، ولا يجوز أن يطلق الألف ويراد به خمسمائة، وإن كان(٧) ذلك جزء من الألف ولازماً في الوجود، لأن إطلاق الكل وإرادة بعض جزئياته قانون مطرد في وجوه المجاز.

وأما إطلاق لفظ الكل وإرادة الجزء فليس قانوناً مطرداً، ولم يوجد ذلك إلا في العام يراد به بعض الأفراد، وإنما جاز إطلاق ذلك(٨) الاسم الكلي

١- في المخطوطة "للرجحام" وهو تحريف.

٢- عقب الأصفهاني على هذا بقوله: هذا السؤال لا اتجاه له أصلاً، وهو فاسد مختل غاية الاختلال، وذلك: لأنا قد بينا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة حقيقة في المندوب، ونحن - ها هنا - لا ندعي إلا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة للقدر المشترك، لما ذكرنا من الدليل، وهو لزوم القدر المشترك للواجب من غير عكس، وما ذكرناه لا ينافي ذلك قطعاً. انظر: الكاشف ص٤٣٦.

٣- في الكاشف "الحمل".

٤- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال فقال ما ملخصه: "الدليل على أن ما ذكرنا اختص بلزوم ذهني لم يوجد في الآخر، وذلك: لأن الكلي جزء من الجزئي بالضرورة ولا ينعكس، فتصور الكل بدون تصور الجزء محال، وأما تصور الجزء بدون تصور الكل فليس بمحال، ونعني به ذات الجزء وذات الكل، ولا اعتبار بالجزئية والكلية، لأنهما من قبيل المضاف وتصور أحدهما يستلزم تصور الآخر". انظر: الكاشف ص٤٣٧.

٥- القار أي البارد يقال: ليلة قارة أي باردة. انظر: مختار الصحاح ص٢٣٦.

٦- في الكاشف ص٤٣٣ "الكلي".

٧- كلمة "كان" إضافة من عندي وهي ضرورية لصحة المعنى.

٨- حصل هنا تقديم وتأخير حيث وردت العبارة في المخطوطة هكذا "جاز ذلك إطلاق الاسم الكلي".

على بعض جزئياته، لأن العام مشتمل على الكل والبعض الذي هو مراد جزئيته، فلذلك جوز، لا لأنه أطلق اسم الكلي على أجزائه.

والفقه - في ذلك -: أن الحاجة ماسة إلى التعبير عن المعاني الجزئية باللفظ الموضوع للكلي، لأن الكلي قد وضع بإزائه لفظ، وأما جزئياته التي لا تنحصر، مثل: جزئيات النبات ليس لكل واحد منها اسم، فاحتيج أن يعبر عنها باسم كلها(١)، والأمر بالعكس في الكل والجزء، فإن وضع الأسامي للأجزاء، تتقدم على(٢) وضع الاسم، وذلك - أيضاً - ينتهي فلا يوضع الاسم لكل كل، فإن أسماء الأعداد لم تجاوز الألف، وما بعد ذلك يعبر عنه بالمركب من أسماء الأجزاء.

١- هكذا في المخطوطة ولعله "كلي".

٢- بداية لوحة ٢٤٢ـأ.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الحادي عشر: أن العبد إذا لم يفعل ما أمر به سيده ...»

إلى آخره(١).

أقول:

الدعوى في هذه الصورة: أن الأمر يفيد الوجوب، الذي هو حكم الشرع(٢).

ثم بين قبل هذا: أن ذلك الوجوب لا يعرف إلا بالشرع، والعقل لا يدرك الوجوب والحظر.

فالوجوب(٣) الذي يحكم به أهل اللغة، أو أهل العرف، لا يكون ذلك الوجوب، فلا يفيده(٤).

فلئن قال: هذه الصيغة وضعت في أصل اللغة للوجوب، الذي يحكم به العقل بما ذكرنا، والأصل عدم التغيير، فيثبت الوجوب الشرعي.

قلت: إن استمر الوضع الأصلي بحيث لا يتغير أصلاً، فهو في الشرع لا يفيد إلا ما أفاده في اللغة، وليس ذلك الوجوب هو الوجوب الذي ندعيه.

١- تتمة الدليل: "..... اقتصر العقلاء - من أهل اللغة - في تعليل حسن ذمه، على أن يقولوا: أمره سيده بكذا فلم يفعله، فدل كون ذلك علة في حسن ذمه، على أن تركه لما أمره به ترك للواجب" انظر: المحصول ١٢٠/٢. وانظر: المناقشات الاخرى لهذا الدليل في: المعتمد ٦٢/١، العدة ٢٣٨/١، الروضة مع شرحها نزهة الخاطر ٧٣/٢، التبصرة ص٣٠، الإحكام ٢٢٠/٢، الكاشف ص٤٣٢ تحقيق إبراهيم نورين، إرشاد الفحول ص٩٦.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن المدعى كون صيغة الأمر تقتضي الوجوب وتدل عليه، سواء صدرت هذه الصيغة من الشارع، أو من أهل العرف، أو من أهل اللغة، ومفهوم الوجوب مفهوم واحد، لا يختلف باختلاف المتكلمين وهو معقول لهم، ولا نزاع في أن لفظة "أوجبت" كانت مستعملة بين أهل اللغة بمعنى الإيجاب، والمصنف لا يدعي إلا أن صيغة الأمر تفيد الوجوب الذي هو مدلول قول القائل: "أوجبت عليك هذا الفعل" انظر: الكاشف ص٤٣٩.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "والوجوب" انظر: الكاشف ص٤٣٨.

٤- الجواب عنه أن يقال: معنى هذا الكلام أن كون الفعل متعلق العقاب أو الثواب لا يعرف بالعقل، وهذا لا يناقض ما ذكره المصنف ها هنا انظر: الكاشف ص٤٤٠.

وإن تغير، فلا نسلم أنه بقي مفيداً للوجوب، فضلاً عن الوجوب الشرعي، بل جاز أن يكون التغيير بطريق آخر.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الثاني عشر ...» إلى آخره(١).

أقول:

السؤال(٢) قوي، والجواب(٣) ضعيف: لأن اللفظ لا يمنع إلا من نقيض ما وضع له، فالخبر عن وجود المصدر لما وضع لتحققه وثبوته منع من نقيضه، والخبر عن عدم المصدر لما وضع لنفيه وسلبه منع من ثبوته وتحققه، والكراهة لما وضعت لأولوية العدم يمنع(٤) من عدم هذه الأولوية، والندب لما وضع لأولوية الوجود منع من نقيض(٥) هذه الأولوية(٦).

وأما أنه يمنع من نقيض الفعل في الوجود، فذلك خارج عما يقتضيه اللفظ(٧).

ألا ترى أنه لو أخبر عن الأولوية، فهو يقع مانعاً من نقيض الأولوية، ولا يمنع من نقيض المصدر والفعل من خارج!!!

١- تمام كلامه: "... لفظ "افعل" دال على اقتضاء الفعل ووجوده: فوجب أن يكون مانعاً من نقيضه قياساً على الخبر، فإنه لما دل على المعنى كان مانعاً من نقيضه" انظر: المحصول ١٢٥/٢. وانظر كذلك: المعتمد ٥٨/١، الإحكام ٢٣١/٢، الكاشف ص٤٤١ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- حاصل السؤال: لم لا يجوز أن يقال: مدلول قوله: "افعل" هو: أن الأولى إدخاله في الوجود، فلا جرم يمنع من عدم هذه الأولوية.

٣- وحاصل الجواب: أن الفعل مشتق من المصدر فإشعاره لا يكون إلا بالمصدر، ومصدر "ضرب"، الضرب لا أولوية الضرب، فإشعار الأمر والخبر ليس بأولوية الضرب، بل بنفس الضرب. انظر: المحصول ١٣٦/٢.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "منع" انظر: الكاشف ص٤٤٨.

٥- في الكاشف ص٤٤٩ "عدم".

٦- علق الأصفهاني على هذا بقوله: صدر كلامه دعوى قوة السؤال وضعف الجواب، ولم يذكر دليلاً على قوة السؤال، إلا أنه أعاد ما ذكره المصنف في السؤال، وبسط ذلك بذكر أمثلة أخرى، ومن المعلوم أن ذلك لا يفيد قوة السؤال. انظر: الكاشف ص٤٤٩.

٧- جوابه: إن عنى خروجه عما يقتضيه لفظ الأمر فممنوع لأن المصنف قد دلل على ذلك بالقياس على الخبر، وإن عنى به خروجه عن لفظ الخبر فالمصنف لم يدع ذلك في لفظ الخبر حتى يقدح ذلك في المدعى. انظر: الكاشف ص٤٥٠.

وأما قوله(١): "إنه مشعر بالمصدر لا بالأولوية" ماذا تعني به(٢)؟.

تعني(٣) به: أنه موضوع لوجوده وثبوته في الأعيان، فليس كذلك، فإن الأمر ما وضع لذلك، وليس كل خبر - أيضاً - كذلك، فإن الخبر قد يكون عن الأولوية، وقد يكون خبراً عن عدم المصدر، وقد يكون خبراً عن أولوية عدمه.

وإن عنى به - هذا القدر - وهو: أنه مشتق منه، وأن المتلفظ بهذا لابد وأن يكون متلفظاً بالمصدر، فهذا مسلم.

لكن الإخبار عن أولوية المصدر وعن أولوية عدمه، كل ذلك مشتق من المصدر، وإن كل من يتلفظ بهذه الأقسام يكون متلفظاً بالمصدر(٤).

ومع ذلك لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه(٥).

١- أي: في جواب السؤال، وقد نقل معناه، انظر: المحصول ١٣٦/٢.

٢- قال الأصفهاني في الكاشف ص٤٥٠: "يعني به: أن الأمر مشتق من المصدر، فإشعار الأمر بالمصدر، لا بأولوية المصدر".

٣- في الكاشف ص٤٤٩ "إن عنى به".

٤- لم يرتض الأصفهاني أن الإخبار عن أولوية المصدر وعن أولوية عدمه مشتقة من المصدر على ما ذكر من التفسير، فإن القائل إذا قال: "الضرب أولى بالدخول في الوجود من عدم الضرب"، لا يكون متلفظاً بالمشتق من المصدر، بل بنفس المصدر. انظر: الكاشف ص٤٥٠.

٥- جوابه: إن عنى بقوله: "على ذلك الوجه": الوجه الذي يدعي كون الأمر مانعاً، فذلك لا يدعيه المصنف في الإخبار، فإن المنع من النقيض في الإخبار غير المنع من النقيض في الأمر، لأنه في الإخبار منع من لاثبوته، وفي الأمر منع من ترك الفعل المطلوب وجوده بالأمر، وإن عنى به: أن الإخبار لا يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ فقد سلم المعترض ذلك، وهو أمر ثابت، لأنه الحكم الثابت في المقيس عليه إجماعاً وقد وصف الأصفهاني هذا الإشكال: بأنه مشوش مضطرب جداً. انظر: الكاشف ص٤٥٠-٤٥١.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الثالث عشر(١) ..... إلى قوله - في الجواب -: ما ذكرتموه قائم في كل تكليف»(٢).

أقول:

أولاً(٣): لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون خالياً عن المصلحة: لأن عندكم يحسن من الله كل شيء، فيحسن منه الأمر بما يكون خالياً عن المصلحة، والنهي عما يكون مشتملاً على المصلحة(٤).

ولم قلتم(٥): "إن الإذن في تفويت المصلحة الخالصة عن المفسدة غير جائز عرفاً"(٦)؟.

ألا ترى أن الإنسان الذي يقدر على اكتساب مائة لو اقتصر على عشرة

١- هو: الأمر يفيد رجحان الوجود على العدم، وإذا كان كذلك: وجب أن يكون مانعاً من الترك، وإنما قلنا: إنه يفيد الرجحان، لأن المأمور به، إن لم تكن مصلحته راجحة، إما أن يكون خالياً عن المصلحة، أو تكون مصلحته مرجوحة، أو مساوية للمفسدة. انظر: المحصول ١٢٧/٢، وانظر الاعتراضات الواردة على هذا الدليل أيضاً في: التحصيل ١٢٧/١، الكاشف ص٤٥٦-٤٧٥ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- في المخطوطة "تكلف" والتصويب من المحصول.

٣- نقل الأصفهاني ما أورده النقشواني على هذا الدليل من أسئلة وأجاب عنها فانظر: الكاشف ص٤٦١.

٤- هذا الاعتراض متوجه على قول المصنف - في المحصول ١٢٧/٢ -: "فإن كان خالياً عن المصلحة: كان محض المفسدة: فلا يجوز ورود الأمر به".

وقد أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض - فقال ما حاصله: نحن لا ندعي امتناعه بل ندعي عدم وقوعه، وذلك لا ينبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، ولفظ المصنف إن أراد به ظاهره فالإشكال وارد عليه، ولا جواب له، وإن أراد به ما ذكرنا في الشرح فلا يتجه عليه هذا السؤال. انظر: الكاشف ص٤٦٢-٤٦٣.

٥- هذا مفاد كلام المصنف فانظر: المحصول ١٢٩/٢، وأول كلامه: "وإذا ثبت هذا - فنقول: وجب أن لا يرد الإذن بالترك لأن... وتمام كلامه:... فوجب أن لا يجوز شرعاً، لقوله - عليه الصلاة والسلام -: ما رآه المسلمون حسناً - فهو: عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً - فهو: عند الله قبيح".

٦- قال الأصفهاني: الجواب عنه ما ذكرنا من الدليل من أن ذلك معلوم باستقراء أحوال أهل العرف. انظر: الكاشف ص٤٦٤.

وقنع بها لا يلومه أحد، وكذا لو صام شهر شعبان فحصل له مصلحة خالصة، وإذا تركه لا يلومه أحد، ولا يعد قبيحاً، بل لو ألزمه أحد بذلك لاستقبح(١).

سلمنا أن ذلك غير جائز(٢) عرفاً(٣)، ولكن لماذا لا يجوز شرعاً؟

ومقتضى الحديث: أن الشيء الذي يحسنه العقل، فهو كذلك،وما يقبحه فهو كذلك، وأنتم أنكرتم ذلك على ما عرف(٤).

قوله (٥) - في الجواب - "تُرك العمل به في حق البعض تخفيفاً" ضعيف: لأن هذه الصورة لما كانت مشتركة في هذا المعنى، فتخصيص البعض بالوجوب والباقي بالندب، يكون ترجيحاً من غير مرجح، فلابد من اختصاص الوجوب بأمر زائد - وحينئذ يكون الواجب ثابتاً بذلك الأمر الزائد، وبالأصل، لا بمجرد ما ذكرتم، فسقط اعتبار الاستدلال بصيغة الأمر حيث لم يكن كافياً في

١- عقب الأصفهاني على هذا التمثيل فقال ما ملخصه: أما المثال الذي استروح إليه، وجعله سنداً للمنع، فالحكم فيه ممنوع، لأن تحصيل المائة، وتحصيل العشرة، إن استويا في المشقة اللازمة لتحصيلهما، والمفسدة بعد الحصول، فلا نسلم عدم قبح ترك تحصيل المائة عرفاً، ولا عدم اللوم على ذلك، نعم قد يترك المائة ويقنع بالعشرة، لما تتضمن المائة قبل التحصيل من التوريط في زيادة مشقة على تحصيل العشرة، وبعد الحصول من الأنس بها، وزيادة المحبة للدنيا وكراهية مفارقتها لما حصل له بسببها من اللذات وحينئذٍ لا يكون تحصيل المائة مصلحة خالصة عن المفسدة. أما صوم شهر شعبان: فتعارض مصلحته المفسدة الناشئة من الصوم فليست خالصة. انظر: الكاشف ص٤٦٤.

٢- بداية لوحة ٢٦ـب.

٣- كلمة "عرفاً" إضافة من الكاشف ص٤٦٢.

٤- الجواب عن هذا الاعتراض: أنه قد تبين في الدليل أنه ليس المراد منه المساواة في المعلومية، فإنه حكم عقلي، بل المراد منه المساواة في كونه حكماً لله ولجميع المسلمين، ثم إن مسألة الحسن والقبح ليست من المسائل الظنية، بل من المسائل العلمية، فلا يمكن التمسك بهذا الحديث فيها، ولا في هذه المسألة كذلك، لأنها مسألة ظنية عند المصنف والمحققين، وأيضاً لا توجيه لهذا الاعتراض، لأنه ليس منعاً لمقدمة من مقدمات الدليل، بل حاصله يعود إلى أن هذا الخبر يدل على نقيض ما يعتقدوه في مسألة أخرى فلا يسمع. انظر: الكاشف ص٤٦٥.

٥- قوله في الاستدلال وليس في الجواب. انظر: المحصول ١٣٠/٢ وأول كلامه: "فمقتضى هذه الدلالة: أن لا يوجد شيء من المندوبات البتة.. وتمام كلامه: من الله ـ تعالى ـ على العباد: فوجب أن يبقى الباقي على حكم الأصل".

الإيجاب(١).

١- نقل الأصفهاني هذا الإشكال بنصه، وتعقبه بقوله: وجوابه أن نقول: مقتضى ماذكرنا أن يثبت الوجوب في جميع موارد صيغة الأمر، إلا أنه ترك الدليل - المذكور في الصور التي ورد الأمر فيها - على جواز الترك فيها، وذلك لتخفيف خاص لوجهين: الأول: أنه لو لم يكن كذلك: لكان لتخفيف عام مشترك ولو كان كذلك: لما ثبت الوجوب في شيء من الصور عملاً بالعام، واللازم باطل، ضرورة ثبوت الوجوب فيما إذا قال الشارع: أوجبت عليك هذا الفعل، وليس لك تركه، ومتى تركته عوقبت.
الثاني: أنه لو كان ذلك لمطلق التخفيف، لوقع التعارض بين الموجب والمانع، فيلزم الترك بأحدهما، وذلك خلاف الأصل. انظر: الكاشف ص٤٧٢-٤٧٣.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الرابع عشر .... » إلى آخره(١).

أقول:

الوجه الذي سبق في دفع الدليل المتقدم، دافع لهذا - أيضاً - لأن هذا(٢) الدليل - أيضاً - يقتضي وجوب كل مندوب وتحريم كل مكروه، وقد ذكرنا أن ما كان كذلك: كان مدفوعاً(٣).

وأيضاً قوله(٤): "ما كان أكثر إفضاء إلى الراجح، فهو راجح" ممنوع(٥).

لجواز أن يكون فعل من الأفعال يصدق عليه أنه أفضى إلى ما هو راجح، ولا يكون هو راجحاً على نقيضه بمعنى: أنه يجب ذلك الفعل، لإفضاء وجوبه إلى ذلك(٦) الراجح، لأن إيجابه - وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه - لكنه أفضى إلى مرجوح آخر - وهو: التكليف الموجب للحوق

١- تتمة العبارة: "لا شك أن الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم - فنقول: هذا الرجحان لا ينفك عن قيدين. الأول: المنع من الترك. والآخر: الإذن في الترك ولا شك أن إفضاء المنع من الترك إلى الوجود، أكثر من إفضائه إلى العدم. ولا شك أن إفضاء الإذن في الترك إلى العدم، أكثر من إفضائه إلى الوجود" انظر: المحصول ١٣١/٢.

٢- لفظة "هذا" إضافة من نقل الاصفهاني عن التشواني. انظر: الكاشف ص٤٧٩.

٣- والجواب عما ذكره كما في الكاشف ص٤٨٠: أنا لا نسلم أن هذا الدليل يقتضي وجوب كل مندوب، وتحريم كل مكروه على الإطلاق، بل إنما يقتضي وجوب المندوبات المدلول على ندبيتها بصيغة الامر على رجحان الوجود. ثم إن النقض بالمندوبات أورده مرة وأجبنا عنه، والمصنف هو الذي أورده على نفسه وأجاب عنه.

٤- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ١٣٢/٢.

٥- علق الاصفهاني على هذا: بأنه منع لمقدمة ضرورية فلا يسمع، وقد اعترف المعترض بصدق هذه المقدمة حيث قال: إن إيجابه وإن أفضى إلى الراجح من هذا الوجه، لكنه يفضي إلى مرجوح آخر وهو التكليف الموجب للمشقة. انظر: الكاشف ص٤٨١.

٦- هذه الكلمة من الكاشف ص٤٨٠.

المشقة، الموجب للنفرة عن الطاعة، فإن الصوم في جميع السنة - غير الأيام المنهي عن صومها - راجح على تركه، ومع ذلك لم يصر راجحاً، لما فيه من إلزام المشقة المنفرة.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الخامس عشر(١) ..... » إلى آخره .

أقول:

أتدعى للوجوب صيغة مفردة غير مشتركة بينه وبين غيره، أم تدعي صيغة مفردة سواء كانت مشتركة أو لم تكن؟!!

فإن كان الأول: فلا نسلم وجود المقدرة على ذلك الواضع(٢)، لأن غاية ما يقدر عليه الواضع أن لايضع هو بإزاء معنيين، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون اللفظ مشتركاً، لان الاشتراك قد يحصل في هذا اللفظ بطريق آخر: إما بأن يضعه غيره لمعنى آخر ويشتهر الوضعان، وهو السبب الأكثر للاشتراك، وإما بأن يستعمله أهل اللغة في معنى آخر حتى يصير ذلك مساوياً للوضع الاصلي، أو يصير راجحاً عليه، ولا قدرة للواضع أن يمنع الناس كلهم عن الوضع، ولا عن الاستعمال في آخر.

وإن كان الثاني: فمسلم، ولكن لم لا يجوز أن يكون مشتركاً بالطرق الذي ذكرنا.

سلمنا ذلك: لكن لا نسلم وجود الداعية الشديدة والحاجة الشديدة إلى وضع لفظ مفرد بإزاء معنى الوجوب.

أو نقول: تعني بالداعي - ها هنا -: ما يوجب الفعل، أو تعني به: مسمى الداعي كيف كان؟، والثاني لا يفيد، والأول ممنوع، وذلك: لأن الحاجة الضرورية مندفعة بوجود ألفاظ مركبة يعبر بها عن معنى الوجوب، مثل:

١- هو: أن الوجب ينبغي أن تكون له صيغة مفردة في اللغة، لان الوجوب معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، والناس قادرون على الوضع، والمانع زائل ظاهراً، وتلك الصيغة هي "افعل"، لان تلك الصيغة إما افعل، أو غيرها، والثاني باطل بالإجماع، فثبت الاول وإلا لكانت اللغة خالية عن لفظ مفرد دال على الوجوب، مع أن الدليل قد دل على وجوده، فوجب أن يكون "افعل" للوجوب. انظر: المحصول ١٣٧/٢، وانظر: كذلك النفائس ١٨/٢ـب، الكاشف ص٤٩٢ـ٥٠١ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- في المخطوطة "المواضع" وهو تحريف.

"فرضت"، و "أوجبت"، و "ألزمت".

ثم الوجوب معنى مركب، والأصل استفادة المعاني المركبة عن الألفاظ المركبة، وإذا حصل الاستغناء بذلك، فلا تبقى الحاجة الضرورية، بل إن كان، فيعد ذلك من زوائد الحاجات لا تنبعث منها داعية موجبة للفعل.

أو نقول: الحاجة إلى وضع لفظ مفرد يعبر به عن الوجوب في الجملة - سواء كان ذلك باقتران قرينة، أو لم يكن.

أو نقول: بل الحاجة داعية إلى وضع(١) لفظ يكون نصاً على معنى الوجوب، ولا يفهم غير الوجوب.

والأول(٢) مسلم، ونحن نقول: إن صيغة "افعل" كذلك، لأنها مشتركة بين معان(٣) كثيرة، فمتى اقترنت بها قرينة مخصصة وجب حملها على الوجوب.

وأيضاً نقول(٤): هذه الصيغة تختلف إفادتها للمعاني بحسب حال المتلفظ بها، وبحسب حال كيفية صدورها عن المصدر، فقد تصدر مفيدة للوجوب، وقد تصدر مفيدة للتضرع والدعاء، وقد تصدر مفيدة للالتماس(٥)، فهذه صيغة مفيدة للوجوب، لكن النزاع ليس في هذا، بل - في القسم الثاني - وهو: أن تكون الصيغة نصاً على معنى الوجوب، ولا يمكن دعوى ذلك، لأن صدور هذه الصيغة بدون إفادة الوجوب ظاهر في كثير من الصور، فإن قول العبد للرب: "اللهم اغفر لي"، لا يمكن أن يقع مفيداً للوجوب بوجه، فالصيغة من حيث الصيغة - لا يمكن أن يقال: لا حقيقة لها غير الوجوب.

فإن قلت: الصيغة في هذه الصورة، إنما لم تفد الوجوب، لأنها لم تكن أمراً في هذه الصورة.

١ـ هذه الكلمة لم ترد في متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢ـ في المخطوطة "وإلا مسلم".

٣ـ في المخطوطة "معاني".

٤ـ بداية لوحة ٤٣ـأ.

٥ـ الالتماس هو: الطلب مع التساوي بين الآمر والمأمور في الرتبة. انظر: التعريفات ص٣٤.

قلت(١): إذا كانت الصيغة - من حيث الصيغة - انقسمت: إلى ما يكون أمراً، وإلى ما لا يكون أمراً، وإنما تفيد الوجوب إذا كانت أمراً، فالصيغة من حيث هي الصيغة لا تفيد الوجوب، بل تحتاج إلى ضميمة أخرى، ولسنا ننكر ذلك، لكن دعواه أن الصيغة ما وضعت إلا لإفادة الوجوب.

فإن قلت: نحن ندعي الوضع لإفادة الوجوب، ويلزم من ذلك أن يكون حقيقة في إفادة الوجوب، ولا نمنع أن يكون مجازاً في غيره، لكن لا يكون مشتركاً، لما بينا أن النافي للاشتراك راجح على النافي للمجاز.

قلت: فعلى هذا يمكن قلب هذا الاحتجاج عليكم، لأنا نقول: مست الحاجة إلى وضع لفظ مفرد بإزاء سؤال العبد ربه واستغفاره منه وطلب الحاجات، ولا يمكن أن تكون حاجة فوق هذا، فيجب وضع لفظ مفرد لهذا المعنى، وليس ذلك اللفظ غير هذه الصيغة، فيصير حقيقة في هذا المعنى، ويكون مجازاً في غيره.

فإن قلت: لا يمكن جعله حقيقة في السؤال والدعاء، لأن ذلك خلاف الإجماع.

قلت: هذا ممنوع، لأن الدعاء هو الطلب الذي يقتضي مطلق الترجيح، واللفظ ليس حقيقة إلا في ذلك.

وأما ما ذكره من الاولوية(٢)، فقد عرفت ما فيه، وكيف(٣) المؤلف قبل هذا ما جعله إلا دالاً على الطلب.

وكذلك ما ذكر - في السؤال - من الحاجة إلى لفظ مفرد للندب معارضته حسنة(٤).

١- في المخطوطة "قالت" وهو تحريف.

٢- انظر: المحصول ١٤٨/٢.

٣- الآن ننتقل إلى لوحة ٤٤ـأ بسبب التقديم والتأخير الحاصل في المخطوطة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

٤- انظر: المحصول ١٤١/٢ـ١٤٢.

وقوله(١): "الوجوب أهم فالحاجة أشد".

نعارضه أن الندب أكثر وأعم، فالحاجة إلى التعبير عنه أشد.

وأيضاً ذكر - في مقدمة هذا الباب(٢) -: "أن ماهية الطلب معلومة لكل أحد، وهي ليست نفس هذه الصيغ، بل هذه الصيغ المخصوصة دالة عليها" والأصل أن تكون دلالتها على ماهية الطلب بالحقيقة، ويلزم من ذلك أن لا تكون الصيغة موضوعة للوجوب دفعاً للاشتراك.

ثم لو زعم أن دلالة الصيغة على الطلب بالمجاز، فنستدل بعين ما ذكر في بيان أن(٣) الصيغة موضوعة لماهية الطلب، لأن الحاجة ماسة في اللغات إلى لفظ مفرد يعبر به عن ماهية الطلب، ولا ذلك غير الصيغة، فتكون حقيقة في ماهية الطلب، فاندفع ما ذكر.

وإن زعم أن اللفظ مشترك، فقد اعترف بوقوع الاشتراك.

وأيضاً فإن ما تمسك(٤) به نعارضه في كل واحد منهما أنه حقيقة فيه، وليس حقيقة في الآخر دفعاً للاشتراك.

وإن زعم أنهاحقيقة في المجموع، صار ما تمسك به معارضاً له في كل جزء من المجموع، لأنه معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه بلفظ مفرد يعبر

١- نقل معناه. فانظر: المحصول ١٣٨/٢.

٢- انظر المحصول ٢٣/٢-٢٤.

٣- لفظة "أن" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٤- بداية لوحة ٤٤-ب.

عنه، فوجب(١) أن يكون حقيقة في الجزء لا في المجموع(٢).

١- في المخطوطة "نوجوب" وهو تصحيف.

٢- علق الاصفهاني على هذه الإشكالات بقوله: اعلم: أن صاحب التلخيص أورد أسئلة أقواها سؤلان. الأول: قد أوجب أن تكون صيغة "افعل" للسؤال من الرب لقوله ـ تعالى ـ ﴿واغفر لنا﴾ بعين ما ذكرتم. الثاني: أن الإيجاب وإن كان أهم إلا أن الندب أكثر، والتعبير عن الأكثر أهم. والجواب عن الأول: لا نسلم أن قولهم: "اللهم اغفر" لا يقتضي الإيجاب، بل يقتضيه، إلا أن الوجوب لا يترتب عليه. والجواب عن الثاني: لا نسلم أن التعبير عن الأكثر أهم، لأن الحاجة لا تدعو إلى ذلك الأكثر كدعاتها ها هنا، وكثرتها مع جواز تركها لا يوجب شدة الحاجة إليها. وباقي أسئلته ينقسم إلى قسمين: قسم أورده المصنف وأجاب عنه، وقسم لا يستحق الجواب. انظر: الكاشف ص٥٠هـ٥١.

قال - رحمه الله -:

«الدليل السادس عشر(١)......» إلى آخره .

أقول:

أولاً: لا نسلم أن الحمل على الوجوب يفيد القطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر، فإن كثيراً من الواجبات هي(٢) التي يقطعون بوجوبها، ومع ذلك يقدمون على مخالفتها ويركنونها(٣)، بل غايته أن يدعي تقليل المخالفة على تقدير الوجوب، بالقياس إلى تقديرعدم الوجوب، ويمكن - أيضاً - أن يناقش فيه، لأن كثيراً من الناس إذا ألزموا بشيء يمتنعون منه، وإذا ندبوا إلى شيء أو خيروا أقدموا على الفعل(٤) سلمنا ذلك، ولكن لماذا يجب الحمل على الوجوب؟.

قوله(٥): "إن ذلك الطريق آمن وهذا مخوف".

قلنا: لا نسلم(٦).

١ـ هو: أن حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الإقدام على مخالفة الأمر، وحمله على الندب يقتضي الشك فيه، فوجب حمله على الوجوب. انظر: المحصول ١٤٩/٢. وانظر كذلك: الإحكام ٣٠/٢، وقد اعترض الأصفهاني على هذا الدليل على مسلكين، الأول: لا نسلم أن حمل الأمر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة الأمر، وكيف يحصل القطع ومن الناس من قال: إنه وضع للتحريم والكراهة مع بقية الأحكام. والمسلك الثاني من الاعتراض: هذا الذي ذكره النقشواني. انظر: الكاشف ص٥٠٤ـ ٥٠٧ تحقيق إبراهيم نورين.

٢ـ في الكاشف ص٥٠٥ وردت العبارة هكذا: "لأن كثيراً من الواجبات التي يقطع بوجوبها ترك" فالظاهر أن "هي" قبل "التي" زائدة.

٣ـ هكذا في المخطوطة ، ولعله "يتركونها".

٤ـ أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال فقال ما ملخصه: إذا حملنا الصيغة على الندب، فقد أتينا بالندب، فإذا تركه بناء على عدم وجوبه مع احتمال كونه واجباً في نفس الأمر، فقد لزم تورطه في ورطة مخالفة الأمر، وبهذا خرج الجواب عن قوله: كثير من الواجبات يترك". انظر: الكاشف ص٥١٠.

٥ـ أي: قول المصنف في الدليل العقلي الذي استدل به على أنه يجب أن تكون صيغة "افعل" للوجوب. انظر: المحصول ١٥٢/٢.

٦ـ أجاب عنه الأصفهاني بقوله: قد دللنا على ذلك. انظر: الكاشف ص٥١٠.

وهذا: لأنا نحمله على الندب إذا وجدت قرينة(١).

وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون واجباً، فلا تحصل مخالفة الأمر، وهذا: لأن الصيغة: إما مشتركة بين الوجوب والندب، وإما موضوعة لمطلق الترجيح المشترك.

وعلى التقديرين لا تحمل على أحدهما بعينه إلا بالقرينة.

قوله (٢): "قبل أن يعلم كونه للوجوب أو الندب: إذا حملناه على الوجوب قطعنا بأنا ما خالفنا الأمر".

قلنا: بلى خالفنا الأمر من وجه آخر(٣)، لأنا لما أمرنا في مثل هذا بالوقف (٤) إلى ظهور الدليل، فلو حملناه على الوجوب قبل ظهور ذلك الدليل، فقد خالفنا الأمر جزماً(٥).

واحتمل أن يكون المراد(٦) هو الندب، فيكون اعتقاد وجوبه خطأ، فقد وجد في هذه الطريق خلاف الأمر جزماً، واحتمل الخطأ في الاعتقاد، فلا يكون هذا طريقاً آمناً، بل الطريق الآمن هو التوقف دون الحمل على الوجوب أو الندب، بل كل واحد منهما مخوف لما ذكرنا.

سلمنا أنه أشد أمناً بالقياس إلى الحمل على الندب، لكن لم قلت: بأنه

١- جوابه: الكلام في الصيغة المجردة عن القرينة. انظر: الكاشف ص٥١٠.

٢- هذا مضمون كلام المصنف في الجواب عن قول القائل: لا نسلم أن حمله على المندوب يقتضي الشك في الإقدام على المحظور. انظر: المحصول ١٥٣/٢-١٥٤.

٣- في الكاشف "من وجوه أخر".

٤- في الكاشف "بالتوقف".

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال من وجهين، الأول: أنه قد تبين أن الخلاف مع القائلين بالندب، وأن الصيغة للندب على التعيين، وليس مع القائلين بالاشتراك اللفظي والمعنوي. الثاني: أن الأمر الذي ندعي أنه يلزم مخالفته، غير الأمر الذي ندعي أنا لو حملناه على الوجوب يلزم مخالفته، لانا ادعينا أنه يلزم مخالفة صيغة الأمر، والمعترض يدعي أنه يلزم مخالفة الأمر الدال على وجوب التوقف في الجزم بكون الصيغة للوجوب أو الندب على التعيين، وبهذا ظهر سقوط ما ذكره بعد ذلك. انظر: الكاشف ص٥١٠-٥١١.

٦- في الكاشف ص٥١٠ "الأمر".

أشد أمنا بالقياس إلى طريق التوقف، بل عند التجرد عن القرينة، الطريق المتعين هو التوقف.

فلئن قال: ولو لم يظهر هذا الدليل وحضر وقت الحاجة.

قلت: أما أولاً: فنمنع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأن ذلك لا يتصور وأما ثانياً: فإنا عند ذلك نعمل بما هو راجح وهو الحمل على الوجوب، ويصير عدم ظهور القرينة في وقت الحاجة، قرينة في(١) أن المراد هو الوجوب، كما قلنا في حمل اللفظ المشترك على معنييه عند عدم قرينة مخصصة، لكن(٢) هذا الحمل ليس لأن الصيغة - من حيث هي - اقتضت الحمل على الوجوب، بل الصيغة - مع هذه القرينة الحالية التي شرحناها - اقتضت(٣) ذلك، وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرد اقتضاء الصيغة له.

والوجه الثالث: أن(٤) تمسكه(٥) بقوله ﷺ: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"(٦).

إثبات للشيء بنفسه، لأن التمسك بهذا إنما يفيد إذا كان الأمر للوجوب، ولو ثبت ذلك لحصل الاستغناء عنه.

الرابع: معارضته بمثله(٧) لما ذكرنا من المأخذ، فإن الصيغة إذا أطلقت

١- في الكاشف ص٥٠٧ "من".

٢- في الكاشف "تعين".

٣- عبارة "اقتضت ذلك" إضافة من الكاشف.

٤- في المخطوطة "أنه".

٥- أي: في إثبات أن صيغة "افعل" للوجوب. انظر: المحصول ١٥١/٢.

٦- هذا الحديث رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه - مرفوعاً. وأخرجه عنه الإمام أحمد، وأخرجه الطبراني عن وابصة، والبغدادي عن ابن عمر مع زيادة: فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة، وأخرجه عن شعبة الدارمي والترمذي وقال: حسن صحيح، والحاكم وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وصححه ابن حبان. انظر في تخريجه: الفتح الكبير ١١١/٢، فيض القدير ٥٢٨/٣، المقاصد الحسنة ص٣٤٦، كشف الخفاء ٤٨٩/١، هامش المحصول ١٥١/٢.

٧- في الكاشف ص٥٠٧ وردت العبارة هكذا: "نعارض ما ذكرتم بالمثل".

وجردت عن القرينة(١)، فلو توقفنا إلى وقت الحاجة، وعلمنا وقت الحاجة بأي قرينة ظفرنا بها، كان ذلك سلوكاً للطريق الآمن، ولو حملناه(٢) في الحال على معنى معين، مع احتمال أن يكون مراد الشارع غير هذا، كان هذا سلوكاً للطريق المخوف، ومتى تعارض مثل هذين الطريقين وجب التوقف بعين(٣) ما ذكرتم(٤).

ولما علمت ضعف هذه الوجوه - فالأولى أن يقال: العمدة في ذلك بابتدار معنى الوجوب إلى الذهن عند سماع الصيغة إذا تجردت عن جميع القرائن اللفظية والحالية من حال الآمر والمأمور وهيئة الصدور، وحيث صار محمولاً على الدعاء والسؤال، أو الندب، فلبعض القرائن المذكورة(٥).

١- في الكاشف "القرائن".

٢- في المخطوطة "حملنا" والمثبت من الكاشف.

٣- بداية لوحة ٥٤ـأ.

٤- أجاب الأصفهاني عن الوجه الرابع من أصل الإشكال: بأنه قد تبين أن هذا الدليل إنما يتمسك به على القائلين بالندب، فإنه مقتضي الصيغة، ولا يحتج به على القائلين بالتوقف حتى نسمع معارضته. انظر: الكاشف ص٥١١.

٥- علق الأصفهاني على هذا قائلاً: اعلم أن صاحب التلخيص لما تكلم على الأدلة التي ذكرها المصنف، وهي الدالة على الوجوب، تكلم على جميعها بما اعتقد أنه مفسد للدليل، ولا جواب له ـ فقال: "الأولى أن يقال: مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة يدل على أنها تقتضي الوجوب". ولقائل أن يمنع مبادرة الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة المجردة عن القرائن. انظر: الكاشف ص٥٢٥.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: الأمر الوارد عقيب الحظر(١) والاستئذان للوجوب(٢)....» إلى آخره(٣).

أقول:

لا نسلم قيام المقتضى للوجوب(٤)، لأنا بينا أن المقتضى هو: اللفظ الدال على قيام الإرادة والطلب الجازم للفعل بالأمر، والدال على هذا المعنى إنما هو الصيغة المجردة عن القرائن التي تضعف دلالة الصيغة على هذا المعنى(٥) وكون الصيغة وردت بعد الحظر قرينة مضعفة لدلالة الصيغة على معنى الطلب الجازم، لجواز أن الآمر إنما أصدر هذه الصيغة ليعرف المخاطب أن طلب الترك قد زال.

وهذا الاحتمال إنما يقدح في دلالة الصيغة على الطلب الجازم لوجود

١ـ "الحظر" ساقطة من المخطوطة، وهي من المحصول ١٥٩/٢.

٢ـ "للوجوب" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣ـ تمام المسألة: "... خلافاً لبعض أصحابنا. لنا: أن المقتضي للوجوب قائم، والمعارض الموجود لا يصلح معارضاً: فوجب تحقق الوجوب" انظر: المحصول ١٥٩/٢ـ١٦٢، وانظر المسألة بتوسع أكثر في: التبصرة ص٣٨، البرهان ٢٦٣/١، المنخول ص١٣٠، المستصفى ٤٣٥/١، الإحكام ٢٦٠/٢، المنهاج بشرح الأسنوي ٢٧٢/٢، الإبهاج ٣٦/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٧٨/١، البحر المحيط ٣٦٨/١ـأ، العدة ٢٥٦/١، الروضة مع شرحها نزهة الخاطر ٧٥/٢، المسودة ص١٦، شرح الكوكب المنير ٥٦/١، أصول السرخسي ١٩/١، المنار ص١٣١، فتح الغفار ٣٢/١، تيسير التحرير ٣٤٥/١، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٣٧٩/١، التوضيح مع التلويح ١٥٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ٩١/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٣٩، النفائس ٢٣/٢ـأ، نشر البنود ١٩٣/١.

٤ـ "للوجوب" ساقطة من المخطوطة، وأثبتها من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٥٣٨ بتحقيق إبراهيم نورين.

٥ـ أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المقتضي للوجوب قائم، والمعارض زائل، ويلزم من هذا ثبوت الوجوب، أما قيام المقتضي فهي الصيغة المقتضية للوجوب، ونعني باقتضاء الصيغة للوجوب: الدلالة على الوجوب، والمقتضي على هذا التفسير ثابت قطعاً لما مر من الدلائل. انظر: الكاشف ص٥٤٠.

الفعل، فلا يكون المقتضى موجوداً(١).

فإن قلت: لو جعلنا التجرد عن القرائن داخلاً في اقتضاء الأمر وكون الصيغة مقتضية: لصار عدم القرينة جزء من المقتضى، وذلك لا يجوز.

قلت: لما بينا أن التأثير والتأثر والاقتضاء أمور اعتبارية، والمؤثر - ها هنا - معرف الشيء الكائن، وهذه القرائن وإعدامها جزء من المقتضى المعرف والأولى أن يقال: الأمر الوارد بعد الحظر - إما أن يتناول عين الفعل الذي كان محظوراً إلى الآن: كالأمر بالخروج عن الحبس بعد أن كان الخروج محظوراً. أو يتناول فعلاً متضمناً للقول الذي كان محظوراً: كالأمر بدخول المكتب بعد أن كان محبوساً في البيت.

والأول - أيضاً - على قسمين، لأن حظر ذلك الفعل - إما أن يكون عارضاً طارئاً على المقتضي لورود الامر بفعل، أو لا يكون كذلك، فهذه أقسام ثلاثة.

أحدها: أن يتناول(٢) عين الفعل الذي كان محظوراً، ولم يكن طارئاً على قيام المقتضى لورود الامر - فها هنا - لا يفيد الوجوب، لاحتمال أن يكون مراد الأمر بيان زوال الحظر: كما في قوله - تعالى -: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾(٣).

وثانيها: أن يتناول فعلاً يتضمن فعل المحظور: كما في قول الوالد لولده - بعد أن حبسه وحظر عليه الخروج - "ادخل المكتب، أو أخرج إلى المكتب"، وها هنا يفيد الوجوب، لدلالة الصيغة دلالة قوية على تعلق الإرادة والطلب بدخول المكتب، ولولا ذلك، وكان قصده بيان زوال حظر الخروج، لاقتصر على قوله "أخرج".

١- أجاب الاصفهاني عن هذا: بأن ذلك من باب المعارضة فمن أدعاها فعليه البيان. انظر: الكاشف ص٥٤.

٢- في المخطوطة "يتنا".

٣- الآية ٢ من سورة المائدة. والآية في المخطوطة "فإذا" وهو خطأ.

وثالثها: أن يتناول عين الفعل الذي كان محظوراً، لكن كان عارضاً وطارئاً على قيام المقتضي لورود الأمر بالفعل: كما أمر الحائض والنفساء بالصلاة بعد انقضاء عذرهما، فها هنا - أيضاً - يفيد الوجوب، لأن المقتضى لورود الأمر بالصلاة في حقهما قائم دائماً، وهو العقل والبلوغ وسائر شروط التكليف، وإنما امتنع الورود لطريان السبب العارض، وإذا زال ذلك السبب ورد الأمر الدال على قيام الطلب الجازم المتعلق بالفعل.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة : في أن مطلق الأمر لايفيد الفور....» إلى آخره(١).

أقول:

الوجه الأول(٢): ضعيف، لأنه لما اعترف بأن الأمر ورد عندما كان المراد منه الفور بخصوصه، وورد عندما كان المراد منه(٣) التراخي بخصوصه، فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك(٤)، فاستعمال اللفظ الموضوع للقدر المشترك في تلك الخصوصية، إن كان بطريق الحقيقة: لزم الاشتراك، فيكون اللفظ مشتركاً بين خصوص الفور، وخصوص التراخي، والقدر المشترك بينهما، وإن كان بطريق المجاز: كان المراد خصوص الفور وخصوص(٥) التراخي، فكيف يندفع الاشتراك أو المجاز، وذلك: لأن استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في بعض جزئياته خاصة يكون بطريق المجاز، لا بطريق الحقيقة، وقد اعترف

١- تتمة المسألة: "... قالت الحنفية: إنه يفيد الفور. وقال قائلون: إنه يفيد التراخي. وقالت الواقفية: إنه مشترك بين الفور، والترخي. والحق: أنه موضوع لطلب الفعل، وهو: القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وبين طلبه على التراخي، من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً". انظر: المحصول ١٩٠/٢، وانظر تفصيل هذا ونسبه الأقوال إلى أصحابها والاستدلال لكل قول في: المعتمد ١٢٠/١، التبصرة ص٥٢، البرهان ٢٣١/١، المستصفى ٩/٢، الإحكام ٢٤٢/٢، منهاج الوصول بشرح البدخشي ٥٨/٢، الإبهاج ٥٨/٢، نهاية السول ٢٨٦/٢، الإحكام لابن حزم ٣٧٥/٣، العدة ٢٨١/١، روضة الناظر مع شرح نزهة الخاطر ٨٥/٢، المسودة ص٢٤، البعلي ص١٠١، أصول السرخسي ٢٦/١، كشف الأسرار ٢٥٤/١، شرح مرقاة الوصول ص٣٨، التقرير والتحبير ٣١٥/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٨٣/٢، مفتاح الوصول ص٢٥، شرح تنقيح الفصول ص١٣٨، نشر البنود ١٤٥/١.

٢- أي: من الوجوه التي استدل بها المصنف على أن الامر موضوع لطلب الفعل مطلقاً سواء على الفور أو التراخي. انظر: المحصول ١٩٠/٢، وحاصل هذا الوجه: أن الامر قد يرد على الفور تارة ومع التراخي أخرى، فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل، ولا يدل على كل واحد من القسمين بالحقيقة، لعدم اللزوم، ولا بالمجاز والاشتراك، لانهما خلاف الاصل.

٣- لفظة "منه" إضافة من عندي.

٤- بداية لوحة ٤٥ ــ ب.

٥- في المخطوطة "خصوص" بدون الواو.

المؤلف بهذا - حيث قال -: "لو كانت صيغة الأمر موضوعة للترجيح: لما أمكن جعله مجازاً في الوجوب"(١).

بل أخرجه - أيضاً - عن كونه مجازاً، فها هنا كيف جعل ذلك نفس الحقيقة؟(٢).

فلئن قال: إذا كان اللفظ موضوعاً للقدر المشترك بين صور كثيرة: كان اللفظ دالاً على الكل بالتواطؤ، وهذا مثل: الحيوان بالنسبة إلى أنواعه، والإنسان بالنسبة إلى أصنافه وآحاده، فإطلاق اللفظ وإرادة الأنواع والآحاد لا يكون بطريق المجاز، بل بطريق الحقيقة.

فإن الأمر لو ورد بإحضار الناس كلهم، أو بإعطائهم جميعاً، فدلالة اللفظ على هذا المعنى بطريق الحقيقة، وإن اندرج فيه كل الأصناف والأفراد.

وأيضاً فإنك قد ذكرت فيما سبق أن إرادة المجامع في قوله - تعالى -: ﴿أو لامستم النساء﴾(٣)، إنما هو بطريق الحقيقة، ويدل عليه بطريق التواطؤ، وها هنا تجعله مجازاً في مثل ذلك، وهذا تناقض.

قلت: اللفظ الموضوع لمعنى كلي: إما أن يستعمل عاماً، أو مطلقاً منكراً، أو مطلقاً معرفاً.

فإن استعمل عاما مقترناً بما يوجبه عمومه: فهو يتناول كل الأفراد على طريق الحقيقة، لأنه تناولها من حيث هي أنواعه وآحاده، مثل: أن نحكم(٤)

١- انظر: المحصول ١١٩/٢.

٢- نقل كل من القرافي والأصفهاني كلام التفشواني هذا بالمعنى، وأجاب عنه القرافي: بمنع إرادة خصوص الفور وخصوص التراخي من اللفظ وإنما بأدلة خارجية من إجماع وغيره، وإلا لزم الاشتراك بعين ما ذكرتم. أما الأصفهاني فقد عقب عليه بقوله: لا نسلم هذا، لان الاستعمال في هاتين الصورتين بطريق التواطؤ بإزاء القدر المشترك بينهما. ثم بعد ذلك أورد على نفسه أسئلة وأجاب عنها، والكل فاسد مختل جداً. انظر: النفائس ٣١/٢-ب، الكاشف ص٦٠٤ تحقيق إبراهيم نورين.

٣- الآية ٤٣ من سورة النساء.

٤- في المخطوطة "الحكم".

على كل حيوان، أو كل إنسان بلفظ يوجب التعميم.

وأما إن استعمله مطلقاً منكراً أو معرفاً، فإن لم يرد به فرداً خاصاً، أو نوعاً خاصاً - بأن يقول: "اعط فقيراً درهماً"، ولم يخصص بفقير دون فقير، ولا بدرهم دون درهم، وكذلك أن يقال: "أطعم الطعام للفقير"، ولم يرد الخصوص أصلاً، بل مراده الجنس، فهو - أيضاً - أراد بلفظه حقيقته.

وأما إن أراد بلفظ العام بعض الأنواع أو الأفراد على الخصوص، وأراد بالمنكر فرداً مخصوصاً، وكذلك في المعرف، فهو متجوز استعمل اللفظ في غير موضوعه، لأنه استعمله فيما تركب من المسمى وغيره.

فإن الإنسان يتألف من الحيوان وغيره في الاعتبار الذهني الذي به تعتبر دلالات الألفاظ على مسمياتها، فيكون مجازاً من باب إطلاق الكلي على جزأيه المخصوص، وقد علمت أن ذلك مجاز.

وأما لفظ الملامسة فلا شك أنه كلي ينطبق على كل ملامس بالتواطؤ - سواء كان مجامعاً، أو لم يكن، فمتى ذكر الملامس بلفظ يوجب عمومه، أو علق على المسمى حكم: ثبت ذلك الحكم لكل فرد بطريق الحقيقة، لأنه تناوله بجهة التواطؤ(١) - كما إذا قال: "اعط كل فقير"، أو قال: "إن رأيت فقيراً اعطه درهماً"، أو قال: "إن تحرمتم بالصلاة فاذكروا الله"، فهذا لا يختص بتحريمه، ولا يكون متجوزاً في كلامه، وأما إذا خصص التحريمة ببعض أنواعها - وهي التحريمة الخاصة بالصلاة المخصوصة - فها هنا صار المتكلم متجوزاً.

فمن قال من العلماء بوجوب التيمم على كل ملامس، لأن الحكم إنما هو بطريق المجاز، بل هو بطريق الحقيقة(٢)، لأن اللفظ إنما يتناوله بالتواطؤ،

١- في المخطوطة "التواطي".

٢- هكذا وردت العبارة، مع أن ما بعد "بل" يناقض ما قبلها.

واندرج في إرادة المتكلم من حيث هو ملامس، لا من حيث هو(١) مجامع، فذلك متجوز، وحمل اللفظ على مجازه.

وأما من أراد نصرة قوله: "بأن كل ملامس لو كان مراداً من النص: لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز"، فهو ذاهل عما ذكرنا من الاعتبار الفاصل المميز، وكيف ولو كان الأمر كما ذكره، فكل من أطلق عاماً وأراد به: العموم، فقد جمع بين المجاز والحقيقة. هذا هو التحقيق.

ويعلم من هذا: أن صيغة الأمر لو كانت لمسمى الطلب المشترك بين الفور والتراخي: لكان استعمالها في خصوص الفور، وكذا خصوص التراخي على سبيل التجوز.

أو يقال: إنه مشترك بين المعاني الثلاثة، وكيف ما كان، فلا يندفع الاشتراك والمجاز.

والوجه الثاني(٢) - أيضاً -: ضعيف، لأنا إذا قلنا: إن الصيغة عند تجردها تفيد الفور، غاية ما يلزم في الكلام الذي ذكره: إما التوكيد، وإما استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع التصريح بالقرينة، وكل واحد منهما حسن.

وأما الوجه الثالث(٣): فضعيف، لأن مراد أهل اللغة بكلامهم: أنهما يشتركان في كون كل واحد منهما كلاماً تاماً يحسن السكوت عليه، ويفترقان بالخبرية والآمرية وما يلزم كل واحد.

ولا يجوز أن يكون مرادهم هو: أنهما لا يفترقان إلا في كون أحدهما مسمى باسم الخبر، والآخر مسمى باسم الأمر، ويشتركان فيما وراء ذلك من

١- بداية لوحة ٤٦م-أ.

٢- أي: من الوجوه التي تبين أن مطلق الأمر للقدر المشترك بين الطلب على الفور أو التراخي، فانظر: المحصول ١٩١/٢ وحاصله: أنه يحسن من السيد أن يقول: "افعل الفعل الفلاني في الحال أو غداً"، ولو كان "افعل" يفيد الفور، لكان الأول تكراراً، والثاني نقضاً.

٣- حاصل هذا الوجه: أن أهل اللغة لم يفرقوا بين "افعل" وبين "يفعل" إلا أن الأول أمر، والثاني خبر. انظر: المحصول ١٩١/٢.

المعاني، ضرورة افتراقهما في معان(١) كثيرة وراء ذلك:

فالخبر يحتمل الصدق والكذب. والخبر يضاف إلى الماضي والحال والمستقبل ويقسم إليها. والخبر لا يكون مركباً من اسمين، أو اسم وفعل. والأمر ليس كذلك. فثبت أنهم ما أرادوا إلا افتراقهما في الخبرية وما يلزمها، والآمرية وما يلزمها.

وإذا كان كذلك - فلم قلت: إن اقتضاء الفعل على الفور ليس من جملة لوازم صيغة الأمر؟ وهو ابتداء النزاع(٢).

وأما الوجه الرابع(٣): فضعيف، لأنا لا نسلم أن الأمر قدر مشترك بين الأمر بالشيء على الفور، وبين الأمر به على التراخي.

قوله: "الأمر بالشيء - على التراخي - أمر مع قيد كونه على التراخي".

قلنا: لا نسلم أنه أمر بطريق الحقيقة، بل هو شبيه بقول القائل: "لفظ(٤) الفرس حقيقة في القدر المشترك بين الفرس المخلوق - الذي هو حيوان - وبين الفرس المصنوع من الجص(٥)، لأن كل واحد منهما فرس مع قيد(٦)، فيكون فرساً".

وكما أن - ها هنا - يطلق على الفرس المعمول اسم الفرس بطريق المجاز، كذلك إطلاق اسم الأمر على التراخي، إنما هو بطريق المجاز.

١- في المخطوطة "معاني".

٢- وقد اعترض الأصفهاني على هذا الوجه باعتراضين. ثانيهما هذا الذي ذكره النقشواني. انظر: الكاشف ص٦٠٥-٦٠٦ تحقيق إبراهيم نورين.

٣- حاصل هذا الوجه: أن أهل اللغة قالوا: "افعل" أمر، والأمر قدر مشترك بين الأمر بالشيء على الفور، وبين الأمر به على التراخي. انظر: المحصول ١٩٢/٢.

٤- "لفظ" زيادة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٦٠٧.

٥- في الكاشف "الحصى".

٦- في الكاشف "قيده".

وأما الأصل المقتضي لكون الإطلاقات بطريق الحقيقة فيعارض(١) ما ذكرنا من لزوم الاشتراك، لو جعل الأمر حقيقة في التراخي، وفي القدر المشترك، وفي الفور على ما ذكرنا.

وهذا الوجه قريب من الوجه الأول(٢).

والمختار: أن صيغة الأمر إذا تجردت عن جميع القرائن اللفظية والحالية: اقتضت الامتثال على الفور، وما نسب إلى الشافعي - رضي الله عنه - بأنه لا إشعار للصيغة بالفور والتراخي، فمرجوع عنه.

وقد صرح بأولوية الابتدار إلى الامتثال في الواجب الموسع الذي يقدر وقته وزمانه بدليل خارج، ميلاً منه إلى مقتضى الصيغة، ففي الصيغة المجردة عن القرائن أولى(٣).

والذي(٤) يدل على اقتضاء الصيغة الفور وجوه:

أولها: أن السيد لو أمر عبده بفعل عارياً(٥) عن جميع القرائن، ثم مضى زمان الإمكان، ولم يأت به، حسن من السيد أن يعاتبه(٦) على ذلك، ويعلل: بأنه لم يمتثل ما أمر به.

١- في الكاشف ص٦٠٧ "فيعارضه".

٢- وجواب هذا الذي ذكره يعلم مما ذكر في الجواب عن السؤال على الوجه الاول، وذلك: لان الذي جعله للقدر المشترك لم يجعله مشتركا بين القدر المشترك وبين الفور، وبين التراخي، فلا يلزمه الاشتراك ولا المجاز. انظر: الكاشف ص٦٠٧.

٣- عقب الأصفهاني على ذلك بقوله: هذا ما قاله، وهو فاسد نقلاً واستدلالاً، أما فساد نقله، فلما نقلناه من كلام الفضلاء العارفين بمذاهب الناس في أصول الفقه، فإنهم صرحوا بأن ذلك مذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ، ولم يقل أحد من الجماعة إن الشافعي ـ رضي الله عنه ـ رجع عن هذا المذهب، وأقاويل الشافعي القديمة والجديدة في الفروع والأصول محفوظة عند العلماء المحققين. انظر: الكاشف ص٦٠٨.

٤- نقل الأصفهاني كلام النقشواني بنصه، وعلق عليه بقوله: هذا ما ذكره صاحب التلخيص لنصرة القائلين باقتضاء الصيغة الفور، وجميع ما تمسك به مندفع. انظر: الكاشف ص٦٣٧.

٥- بداية لوحة ٦٦ـب.

٦- في الكاشف ص٦٣٧ "يعاقبه".

ولو لم يكن الأمر مقتضياً للفور، بل لطلب الفعل المأمور(١) فقط، أو كان مشتركاً بين الفور والتراخي لما حسن، ولكان للعبد أن يعتذر: بأنك أمرتني بالإتيان فقط، وما أخللت به مطلقاً، وأنا عازم على الإتيان به(٢)، أو يقول: طلبت الأمر إجمالاً ولم تبين ذلك، ولما كان العذر باطلاً، دل على اقتضاء الصيغة الفور(٣).

وثانيها: لو جاز التأخير من حيث الصيغة: فإما أن يجوز ذلك أبداً، أو إلى حد، لا سبيل إلى الثاني، لأن الفورية إذا خرجت عن مفهوم الصيغة، فليس لها إشعار بزمان آخر، ولا سبيل إلى الاول، لأن ذلك يقدح في وجوب الفعل.

فلئن قال: لم لا يجوز التراخي إلى حيث يغلب على ظنه أنه لو لم يأت به فاته؟

قلت: أما أولاً: فإنه من يموت فجأة، أو يقتل مغافصه(٤)، أو يسقط عليه حائط، وجب أن لا يتحقق الوجوب في حقهم.

وأما ثانياً: فلأن هذا لا يستفاد من دلالة الصيغة، أما بالمطابقة والتضمن فظاهر، وأما بالالتزام، فلأن(٥) شرطها اللزوم الذهني، وهو منتف - ها هنا -، لأن خطران هذا المعنى بالبال ليس بواجب عند سماع صيغة الأمر، فلا تكون الدلالة التزامية.

وثالثها: أن أوامر الشرع لا تنضبط بخيالات المكلفين وظنونهم.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: لا يجوز له التأخير عن الحال إلا إلى بدل؟ وهو أن يعزم أنه يؤخر عن الحال، لكن يأتي به في ثاني الحال، وهكذا إلى أن يأتي بالفعل فيخرج عن عهدة الأمر بالكلية، ولو مات قبل الإتيان

١- "المأمور" إضافة من الكاشف.

٢- لفظة "به" زيادة من الكاشف ص٦٣٧.

٣- أجاب الاصفهاني عن الوجه الاول بالمنع والمعارضة بالمثل. فانظر: الكاشف ص٦٤٠.

٤- جاء - في لسان العرب ٦١/٧ -: "غافَصَ الرجل مغافصة": أخذه على غِرّة فركب بمَساءة".

٥- في الكاشف ص٦٣٨ وردت العبارة هكذا: "فلافتقاره إلى الملزوم الذهني".

بالفعل، وبعد الإتيان بالعزم، فلا يكون عاصياً، ولو مات قبل أن يأتي بواحد منهما مع إمكان الإتيان مات عاصياً.

قلنا: أما أولاً: فلأن هذا لا يكون واجباً معيناً، بل مخيراً، لأن الخروج عن العهدة: إما بالإتيان بالفعل على الفور، أو بالعزم في(١) الفور، والإتيان بالفعل في ثاني الحال، أو الإتيان بالعزم في الحال فقط.

وأما ثانياً: فلأن التخيير بين البدل والمبدل لا تقتضيه الصيغة، ولو ثبت فإنما يثبت بدليل من خارج، وكلامنا في مقتضى الصيغة عند انفرادها.

وأما ثالثاً: لو صح ما قلتم: من جواز التأخير بشرط(٢) البدل، فقد ساعدتم على اقتضاء الصيغة الفورية، لأنه لو لم يأت بالفعل، ولا بالعزم على الفعل عصى عندكم، بقي النزاع في أن المأمور شيء معين أو مخير، فلا يكون النزاع في الفورية(٣).

الثالث: اتفقوا على أن الشرع لو قال: "إذا جاء غد(٤) صم" صار العبد مأموراً بالصوم عند مجيء الغد، ولا يجوز التأخير، ولو لم تكن الصيغة مقتضية للفور: لما كان الأمر كذلك، لأن المعلق - ها هنا - على الشرط إنما هو الأمر، وصيرورة المخاطب مأموراً، وذلك لا يقتضي سوى تحقق الأمر عند مجيء غد(٥).

فلئن قال: وجد في هذا التعليق ما يعين الوقت مقارناً للصيغة، فإن ذكر الغد تعيين لوقت الإتيان بالمأمور به، فصار كما إذا قال: "صم إذا جاء غد".

١ـ هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف ص٦٣٩: "على".

٢ـ في الكاشف "يسقط".

٣ـ قال الأصفهاني ـ في الكاشف ص٦٤٠ ـ: الوجه الثاني هو الذي ذكره المصنف في المتن وأجاب عنه. أما ما ذكره في فساد كون العزم بدلاً، فلا يلزمنا جوابه لأنا لا نختار كون العزم بدلاً.

٤ـ في المخطوطة "غداً" بالنصب وهو خلاف قواعد العربية.

٥ـ جوابه ـ كما في الكاشف ص٦٤٠ ـ: أن وقت الامتثال قد تعين في الصيغة المذكورة، وأجاب عنه القرافي: بأن الفورية جاءت من غير الأمر، لأن السبب والشرط بمعنى واحد عند أئمة العربية. انظر: النفائس ٣٦/٢ـب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثامنة: في الأمر المقيد بعدد ....» إلى آخره(١).

أقول:

أولاً: لم يعين محل الخلاف، فلا تكون الحجة مصادقة له(٢).

وثانيها: أن المخالفين في هذه المسألة، هم القائلون بالمفهوم(٣)، ولهم شروط(٤) معدودة في دلالة تخصيص العدد بالذكر على نفي الحكم عما عداه، فالاحتجاج بانتفاء ذلك عن مطلق العدد لا يكون مصادقاً لمحل الخلاف(٥).

وثالثها: أن ما ذكره من صور التخلف لا ينافي ما تدعونه: كالعام

١ـ تمام المسألة: "... فلنبحث أن الحكم المعلق بعدد ـ هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه أم لا"؟!! والذي اختاره المصنف أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل. فانظر: استدلال المصنف لقوله والتمثيل له، وانظر أيضاً حجة المخالف من السنة والإجماع والرد عليها في: المحصول ٢/٢١٦. وانظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ١/١٥٧، البرهان ١/٤٥٨، المنخول ص٢٠٩، الوصول لابن برهان ١/٣٥٠، منتهى السول ص٧٤، الكاشف ص٦٨٧ تحقيق إبراهيم نورين، غاية الوصول ص٣٩، إرشاد الفحول ص١٨١، العدة ٢/٤٤٨، التمهيد ٢/١٩٧، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢/٢٠٣، المسودة ص٣٥٨، مختصر الروضة ص١٢٧، الإحكام لابن حزم ٢/٨٨٧، تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤٣٢.

٢ـ أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأنه صرح بالنتيجة اللازمة عن دليله فقال: "ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا لدليل منفصل" ومن ذلك يفهم محل النزاع، بيد أن التصريح بمحل النزاع في أول المسألة أولى. انظر: الكاشف ص٦٩٢.

٣ـ المفهوم هو: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق. وهو نوعان:

أحدهما: مفهوم الموافقة وهو: فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام ومقصوده.

والثاني: مفهوم المخالفة ـ وهو المقصود هنا ـ ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. ويسمى بالمفهوم وبدليل الخطاب. انظر: المستصفى ٢/١٩٠، جمع الجوامع وشرحه ١/٢٤٠، تيسير التحرير ١/٩١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢/٢٠٠، شرح الكوكب المنير ٣/٤٨٠، البرهان ١/٤٤٩، شرح اللمع ١/٤٢٨، إرشاد الفحول ص١٧٩.

٤ـ انظر: شروط العمل بالمفهوم في التالي: شرح الكوكب المنير ٣/٤٨٩، مفتاح الوصول ص٩١، إرشاد الفحول ص١٧٩.

٥ـ أجاب الأصفهاني عن الاعتراض الثاني: بأن الذي يقدح في دليل المصنف، بيان أن التخلف في تلك الصور لمانع مخصوص، والمعترض لم يفعل ذلك، ثم لا نسلم أن ما ذكره يدل على أن التخلف لمانع، ولو سلمنا ذلك فالدليل تام. انظر: الكاشف ص٦٩٢.

المخصوص(١).

ورابعها: قوله(٢): "إذا كان العدد الناقص علة لعدم أمر، كان العدد الزائد(٣) - أيضاً - علة"، غير مطرد(٤).

فإن أداء الركعتين عن فرض الصبح علة للإجزاء، ولعدم وجوب الإعادة(٥) والقضاء(٦)، ولعدم البقاء في العهدة.

ولو أتى بالزيادة يجب عليه الإعادة، أو القضاء،وفيكون باقياً في عهدة الأمر(٧).

وكذا استعمال الإنسان قدراً من الدواء، أو الغذاء في الكيف والكم، علة لحفظ الصحة عليه، وعدم حدوث الأمراض، ثم لو زاد في كيفيته أو كميته زيادة بالإفراط،مرض ونظير ذلك كثير(٨) وكذا نقول: حظر الله - تعالى -

---

١- قال الأصفهاني - في الجواب عن الاعتراض الثالث - ما ملخصه: إن ما ذكره إما أن يجعله منعاً، أو معارضة، والكل مندفع، أما إذا جعله منعاً فقد بينا وجه المنافاة، وإن جعله معارضة قياساً عليه فهو فاسد، لأنه إما أن يقول: مفهوم العدد حجة قياساً على العام المخصوص، وإما أن يقيس ذلك على كون العام حجة فيما عدا صور التخصيص، فيكون ذلك قياساً للمفهوم على المنطوق، وهو باطل، إذا منعنا جريان القياس في اللغات، وإذا لم نمنعه فهذا النوع من القياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق. انظر: الكاشف ص٦٩٣.

٢- نقل معناه. انظر: المحصول ٢/٢١٨.

٣- في المخطوطة "الناقص"، والتصويب من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٦٩٠.

٤- أجاب الأصفهاني عن الإشكال الرابع: بأن ما قاله المصنف غير ما أورده المعترض. انظر: الكاشف ص٦٩٣.

٥- الإعادة لغة: من أعدت الشيء إذا رددته ثانياً. وفي الاصطلاح: فعل الشيء مرة أخرى. انظر: المصباح المنير ٢/٤٣٦، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١/١٦٨.

٦- القضاء في اللغة: الفراغ والإنهاء والأداء. وفي الاصطلاح: فعل الواجب خارج الوقت المقدر له شرعاً. انظر: مختار الصحاح ص٢٢٦، شرح الكوكب المنير ١/٣٦٣.

٧- دفع الأصفهاني ما أورده النقشواني من النقض بأداء الركعتين عن فرض الصبح: بأنا لو سلمنا أنه علة للإجزاء ولغيره، لكن تلك الزيادة لا تقدح في الأحكام، لأنه إذا أتى بالركعتين لا يتعرض للعدد، ويأتي بالتسليم بعد الفراغ من الركعتين، ثم يأتي بما تبقى من الركعات، فقد ترتبت هذه الأحكام على أداء الركعتين. انظر: الكاشف ص٦٩٣.

٨- دفع الأصفهاني النقض بالدواء والغذاء: بأنا ندعي أن الإتيان بالزائد لا يقدح في موجب الناقص، إذا لم يكن الزائد موجباً لجنس ما يضاد موجب الناقص. وبهذا القيد اندفع النقض =

علينا الاقتصار في جلد الزاني على الثمانين، ولم يجب أن يحظر علينا الاقتصار على المائة بل أوجب، الاقتصار على المائة(١).

فلئن قال: مورد النقض يكفيه الموافقة بين الزائد والناقص في حكم ما، لأن خصمه يدعي المخالفة بينهما في جميع الأحكام، ففيما ذكر من الأمثلة غنية عن دعوى الاطراد.

قلت: خصمه(٢) ليس يدعي المخالفة بين الزائد والناقص في كل حكم، بل يدعي أن مجموع ما يتعلق بعدد معين من الأحكام، فالدليل يقتضي نفي ذلك المجموع عن الزائد والناقص إظهاراً لفائدة التخصيص(٣).

فالله - تعالى - أوجب علينا جلد الزاني مائة، معناه(٤) يتضمن: أنه حظر علينا الاقتصار على ما دون المائة، وحظر(٥) الزائد - أيضاً - على هذا العدد، ومجموع هذه الأحكام مخصوص بالمائة لا يوجد في الناقص ولا في الزائد.

وكذلك (٦) لما أوجب في الصبح أداء ركعتين، وعلق بهما الثواب

= المذكور. انظر: الكاشف ص٦٩٤.

١- علق الأصفهاني على هذا بقوله: وأما حديث حرمة الاقتصار على الثمانين، ووجوب الاقتصار على المائة، فقد تنبه المعترض لجوابه، وهو قوله: مورد النقض يكفيه الموافقة بين الزائد والناقص... إلخ. انظر المرجع السابق.

٢- في المخطوطة "خصم"، وما أثبته من الكاشف ص٦٩١.

٣- نقل كلام النقشواني هذا الأصفهاني ثم أجاب عنه: بأن الكلام مع من يدعي أن تخصيص الشيء بالعدد يدل على المخالفة في جميع الأحكام، فإن كان ما ذكره المعترض مذهباً له، فليس البحث معه، وكثيراً ما يسلك هذا المعترض هذا المسلك إذا عجز عن الاعتراض على الدليل الدال على فساد مذهب من المذاهب، يختار مذهباً غير الذي تصدينا لإفساده، ثم يعترض على الدليل فيقول: دليلكم لا يدل على فساد هذا المذهب الذي ابتدعه واختاره، وربما تعسف ونسب المذهب الذي انفرد باختياره إلى من تقدمه من الخصوم في المسألة، وذلك عدول عن التحقيق وخروج عن الصواب. انظر: الكاشف ص٦٩٥.

٤- في الكاشف ص٦٩١ "ومعناه".

٥- بداية لوحة ٧٤ـب.

٦- في الكاشف وردت العبارة كذا: "فكذلك إذا أوجب الله ـ تعالى ـ علينا...".

والعقاب(١) والخروج عن عهدة الأمر.

وهذا المعنى لا يوجد في الزائد ولا في(٢) الناقص، وعلى هذا المثال في سائر الصور، وعلى هذا فليس في جميع ما أورده نقضاً ما، يرد على هذا نقضاً.

وقد اتفقنا(٣) على أن تخلف المدلول عن الامارات لا يقدح في دلالة الأمارة(٤).

وأما ما ذكره في الجواب عن الاحتجاجين المذكورين - من جهة المخالف(٥) - فضعيف.

أما الأول: فلوجهين:

أحدهما: أن الحكم في السنة معلق بالشرط، وقد ساعد على أن الحكم المعلق بالشرط يجب عدمه عند عدم الشرط، فلا يمكنه إنكار ذلك، فكيف اشتغل بدفع ما أثبته(٦)؟!

بل كان الأولى أن يقول - ها هنا -: إنما دل نفي الحكم عما عداه،

١- "والعقاب" زيادة من الكاشف.

٢- "في" إضافة من الكاشف ص٦٩٢.

٣- عبارة "وقد اتفقنا" إضافة من الكاشف.

٤- علق الأصفهاني على قوله: "وقد اتفقنا على أن تخلف..." إلخ فقال ما حاصله: المدعي للأمارة إن أدعى ثبوت موجبها، فالتخلف قادح فيه على رأي المحققين القائلين: بأن العلل الشرعية أمارات. وإن ادعى دلالة الأمارة على موجبها - بمعنى: أن تجريد النظر إلى الأمارة، وقطع النظر عن معارضها، يفيد غلبة الظن بثبوت موجبها - فهذا كلام شاذ، غير أنا نمنع كون التخصيص بالعدد، يوجب غلبة الظن بانتفاء الحكم عن العدد الزائد عليه، والناقص عنه. انظر: الكاشف ص٦٩٥.

٥- استدل الفخر الرازي لمن يقول: بأن الأمر المقيد بعدد يدل على نفي الحكم عما عداه بالسنة والإجماع. أما السنة فهي: أن الله - تعالى - لما قال: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ قال - عليه الصلاة والسلام -: "والله لأزيدن على السبعين"، فعقل: أن الحكم منفي عن الزيادة. وأما الإجماع فهو: أن الأمة عقلت من تحديد جلد القاذف بالثمانين نفي الزيادة. انظر: المحصول ٢/٢٢٤.

٦- في المخطوطة "ما أيثبته" وما أثبته من الكاشف ص٦٩٧.

لضرورة كون(١) العدد المخصوص شرطاً، وقد ثبت أن الحكم المعلق بالشرط(٢) يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط(٣).

لكن لو ذكر هذا الجواب، لورد عليه الإشكال من وجه آخر - وهو أن يقال له: إذا كان هذا العدد شرطاً يجب حصول الجزاء عند وجوده، ولا شك أن هذا العدد(٤) موجود في الزائد عليه، فيجب أن يكون حكم الزائد مثل حكم السبعين.

وإنما قلنا: إنه يجب وجود الجزاء عند وجود الشرط، لأن من نقل عنهم وجوب انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فهم أهل العربية، فلم أوجبوا نزول الجزاء عند وجوب الشرط، بل النقل عنهم في هذا أظهر وأشهر(٥).

ومن هذا ينقدح(٦) الإشكال في المسألة التي قررها سابقاً(٧) - ونعلم منه: أن الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور ينشأ من عموم كون الحكم مقيداً بالصفة لا من خصوص إدخال "إنّ" فيه(٨).

١- "كون" إضافة من الكاشف.

٢- في الكاشف "على الشرط".

٣- في الكاشف "ذلك الشرط".

٤- من عبارة "العدد شرطاً" إلى هنا لم يرد في متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٥- عقب الأصفهاني على هذا بقوله: اعلم أنما ذكره مندفع، وذلك: لأنه لو أجاب بما ذكره المعترض وهو: قوله ﷺ: "لأزيدن على السبعين" بناء على مفهوم الشرط لا على مفهوم العدد، لتوجه عليه الإشكال الذي أورده المعترض وهو: أنه إذا زاد على السبعين - والسبعون موجود في الزوائد على السبعين -: لزم عدم المغفرة عند عدم الزيادة على السبعين، وذلك خلاف مرجوه ﷺ، فلهذا لم يجب المصنف بما ذكره المعترض. انظر: الكاشف ص٦٩٨.

٦- في الكاشف "يتفرع".

٧- وهي: أن الأمر المعلق، أو الخبر على شيء بكلمة "إن" عدم عند عدم ذلك الشيء. انظر: المحصول ٢/٢٠٥.

٨- علق الأصفهاني على قوله: "ومن هذا ينقدح الإشكال..." إلخ فقال ما حاصله: لم يذكر المعترض على ذلك دليلاً، بل هو مجرد دعوى، كيف وأن الذي ذكره إن توجه، فهو يرد على القاعدة المتفق عليها وهو: أن التعليق يدل على وجوب نزول الجزاء عند وجود الشرط، ولا يرد على محل النزاع ولا على اختيار المصنف: من دلالة عدم الشرط على عدم المشروط. انظر: الكاشف ص٦٩٨.

والوجه الثاني - وهو قوله(١): "فلعل النبي ﷺ جوز حصول المغفرة لو زاد"، ليس بجواب عن المعارضة، بل تقرير لها، وذلك: لأن النبي ﷺ لما علم عدم جواز المغفرة عند الاستغفار بسبعين(٢) مرة لإخبار الله عنه، وجوّز عند الزيادة، فحكم بأن حكم الزيادة مغاير لحكم السبعين، وأن الحكم المخصوص بالسبعين منفي عن الزائد عليه(٣).

والجواب عن الثاني(٤) - أيضاً - ضعيف، لأن قوله: "النفي إنما عقل بالبقاء على حكم الأصل"، ليس جواباً، بل هو - أيضاً تقرير، لأنهم لما علموا ارتفاع الحكم الأصلي في الثمانين: فهموا أن حكم ما عداه يكون بخلافه.

أما الناقص عن الثمانين، بأن(٥) لا يجوز الاقتصار عليه.

وأما في الزائد، فلأنه لم يرتفع فيه حكم البقاء على الأصل، فهو عين ما يدعونه، لا أنه يخالف ما يدعونه(٦).

١- أي: في الجواب عن الدليل الأول للمخالفين فانظر: المحصول ٢٢٤/٢، وأول كلامه: "أن تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد: نكذا لا يوجبه... وتمام كلامه: على السبعين، فلذلك قال ما قال".

٢- في المخطوطة "سبعين"، والمثبت من الكاشف.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأنا لو سلمنا جميع ما قاله المعترض في هذا الوجه، فلا يلزم من ذلك إلا أنه كان للمصنف جواب آخر عن حجة الخصم لم يذكره، على أنا لا نسلم أنه لما جوز المغفرة عند الزيادة على السبعين، كان ذلك لكونه نهم من أن المعلق على عدد يجب نفيه عما عداه، بل ذلك لرجاء أصل المغفرة من كرم الله - تعالى - ورحمته، لا لانتفاء العدد المعلق عليه عدم المغفرة، فقد تبين أن ذلك جواب وليس بتقرير. انظر: الكاشف ص٦٩٨.

٤- أي: في الجواب عن دليل الخصم الثاني وهو الإجماع. فانظر: المحصول ٢٢٥/٢.

٥- في الكاشف "فبأن".

٦- لم يعجب الأصفهاني هذا الاعتراض - حيث قال: قوله: الجواب عن الوجه الثاني تقرير وليس جواباً، فاسد جداً، وبيان فساده أنه إما أن يدعي أن ذلك يفهم من إيجاب الثمانين أو من غيرهما، والأول هو محل النزاع فهو مصادرة على المطلوب، والثاني ممنوع، وبتقرير تسليمه فلا يجديه نفعاً، فإنه ليس ذلك بمتنازع فيه، والثالث محال لا وجود له - ها هنا - جزماً، فقد تبين فساد جميع ما ذكره هذا المعترض. انظر الكاشف ص٦٩٨.

قال - رحمه الله -:

«المسألة العاشرة: في الأمر المقيد بالصفة...» إلى آخره(١).

أقول:

أهم المهمات الكشف عن محل النزاع - فنقول:

القائل بالمفهوم لا يدعي أن هذه الدلالة قطعية، بل هي من الأمارت، ولا يثبت لها الحكم مطلقاً، بل عندما لا تعارضه دلالة المنطوق(٢)، وإن تعارض دليلان صلح المفهوم مرجحاً. ولا يدعي أن هذه الدلالة وضعية(٣) ويدل عليه اللفظ بالمطابقة، بل هي دلالة التزامية.

وأيضاً لا يذهب إلى أن التقييد بأي صفة كانت يقتضي ذلك، بل لذلك شروط من جملتها: أن لا يكون الحكم ممتنع الثبوت في غير تلك الصورة، كما في قوله - تعالى -(٤): ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً(٥)﴾، فإنهن إذا لم يردن التحصين يمتنع إكراههن على البغاء(٦).

وأن لا يكون التخصيص - أيضاً - جارياً مجرى الغالب، كما في قوله -

---

١- تمام المسألة: "... وهو كقوله: "زكوا عن الغنم السائمة". واختلفوا في أنه هل يدل ذلك على أنه لا زكاة في غير السائمة؟ الحق: أنه لا يدل وهو قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ، واختيار ابن سريج، والقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين، والغزالي، وقول جمهور المعتزلة. وذهب الشافعي والأشعري ـ رضي الله عنهما ـ ومعظم الفقهاء منا: إلى أنه يدل. انظر: المحصول ٢٢٨/٢.

٢- دلالة المنطوق هو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق. انظر: مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٧١/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٢٣٥/١، شرح الكوكب المنير ٤٧٣/٣.

٣- قال البناني في حاشيته ٢٤٠/١: "قولهم ـ أي في تعريف المفهوم ـ: لا في محل النطق إشارة إلى أن الدلالة في المفهوم ليست وضعية، بل انتقالية، فإن الذهن ينتقل من تحريم التأفيف مثلاً إلى تحريم الضرب بطريق الإيماء، والتنبيه بالأول على الثاني".

٤- الآية ٣٣ من سورة النور. والآية في المخطوطة "ولا تكره" وهو خطأ.

٥- بداية لوحة ٤٨ـأ.

٦- البغاء هو: الفجور مأخوذ من بغت المرأة تبغي بغاء بالكسر والمد أي فجرت والجمع بغايا، وهو وصف مختص بالمرأة ولا يقال للرجل بَغِي. انظر: المصباح المنير ٥٧/١.

تعالى -: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾(١)، لأنهم إنما كانوا يقتلون خشية الإملاق غالباً، بل في الكل، إذ بدون تلك الخشية كانت المحبة الجبلية مانعة من القتل.

كما في قوله ﷺ: "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل"(٢).

ومنها: أن لا يكون التخصيص بمجرد الاسم، بل بالصفة التي شأنها صلاحية أن تكون علة للحكم، أو مظنة للعلة، أو شرطاً.

وإذا عرفت هذا: فنختار من قسمي الترديد الذي ذكر(٣)، القسم الثاني وهو: أن اللفظ يدل عليه بمعناه وهو دلالة الالتزام، لكن المعتبر في هذه الدلالة إنما هو الملازمة الذهنية دون الخارجية.

وقد حصل الاعتراف بهذا، فلم قلتم: إن الملازمة الذهنية غير حاصلة؟!!

١- الآية ٣١ من سورة الإسراء.

٢- هذا الحديث روته أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً، وأخرجه الدارقطني في كتاب النكاح ٢٢١/٣، وأخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي ٢٢٨/٤ مع تحفة الأحوذي وقال: حديث حسن، وأخرجه الدارمي في كتاب النكاح، باب النهي عن النكاح بغير ولي ١٣٧/٢، وأخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي ٩٨/٦ مع عون المعبود، وأخرجه ابن ماجة في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي ٦٠٥/١، وأخرجه أبو داود الطيالسي في كتاب النكاح، باب قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي" ٣٠٥/١، وأخرجه الحاكم في المستدرك ١٦٨/٢ كتاب النكاح، باب أيما امرأة نكحت... إلخ، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٧/٦ مع الفتح الرباني كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، وأخرجه الطحاوي في كتابه شرح معاني الآثار ٧/٣ كتاب النكاح، باب النكاح بغير ولي عصبة، وذكر هذا الحديث ابن حجر في تلخيص الحبير ١٧٩/٣ وأفاض في تخريجه. وانظر في تخريج هذا الحديث: المنتقى من أحاديث الأحكام ص٥٣٩، نصب الراية ١٨٤/٣، مقدمة ابن الصلاح ص١٥٢، التعليق المغني على الدارقطني ٢٢١/٣.

٣- أي: في الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها المصنف على أن الأمر المقيد بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه وهو: أن الخطاب المقيد بالصفة لو دل على أن ما عداه يخالفه لدل عليه: إما بلفظه، أو بمعناه، لكنه لم يدل عليه من الوجهين، فوجب أن لايدل عليه أصلاً. انظر: المحصول ٢٣٠/٢.

وظاهر أنها حاصلة، لأن عند ذكر السائمة(١) تحظر المعلوفة بالبال لا محالة، وإثبات الحكم لأحدهما يقتضي في الذهن نفيه عن الآخر، كما إذ قال القائل: "أكرم الرجال الطوال" يتبادر الذهن إلى سلب هذا الحكم عن القصار.

وأما قوله(٢) - في جواب السؤال -: "إنه لو دل عليه - ظاهراً - كان صرفه إلى سائر الوجوه مخالفة للظاهر" فضعيف، إذ لو صح هذا، لزم نفي الدلالة عن جميع العمومات المخصصة، بل سائر الأدلة التي ترك مدلولاتها لمعارض في بعض الصور.

ونقول - في معارضته -: لو لم يثبت ما ذكرنا من الدلالة: لما ثبت دلالة الظواهر المتروكة أصلاً، لأن صرفها إلى غير مدلولاتها ترك للظاهر(٣).

وأما الوجه الثاني(٤): فضعيف - أيضاً - لوجهين:

أحدهما: أنه يدعي انتفاء الدلالة في هذه الصورة التي يدعيها، أو يدعي ثبوت الحكم فيها على خلاف مقتضى هذه الدلالة، والأول: ممنوع في جميع الصور، بل ربما تنتفي الدلالة في الصور التي استثناها، ومن جملة تلك الصور النهي عن قتل الأولاد، وانتفاء الدلالة في هذه الصور لا يقدح فيما يدعيه، وفي غير أمثال هذه الصور، فعدم الدلالة ممنوع.

والثاني: مسلم، لكن بينا أن ثبوت الحكم على خلاف مقتضى الدلالة لا

١- السائمة مأخوذ من سامت الماشية إذا رعت. انظر: الأساس ٣٦٤/١.

٢- انظر: المحصول ٣٣٦/٢ وأول كلامه: "تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفائه عن غيره ألبتة، أما قطعاً فلما سلمتم، وأما ظاهراً فلأنه... وآخر كلامه: والأصل عدم ذلك: وهذا القدر كاف في حصول ظن تساوي هذه الاحتمالات".

٣- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا، وتعقبه بقوله: وهذا كلام حسن، واعلم أن هذا الدليل في المتن ليس له انسياق طبيعي إلى المطلوب، وقد أعطيناه ذلك الانسياق الطبيعي في تقديرنا له. انظر: الكاشف ص٧٢٣ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- وهو: أن الأمر المقيد بالصفة تارة يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه، وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ ثم لا يجوز قتلهم لغير الإملاق. وقال - تعالى - في قتل الصيد -: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ ثم إن قتله خطأً يلزمه الجزاء أيضاً. انظر: المحصول ٣٣٦/٢.

يقدح في الدلالة.

والوجه الثاني: أن نقول بموجبه، لأنا لا ندعي دلالة هذا اللفظ دلالة وضعية على نفي الحكم عن غيره، حتى يرد علينا ذلك، بل نقول: اللفظ يدل بالوضع والمطابقة على القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور، ولكنه بالالتزام يدل على نفيه عن غيره، ودلالة الالتزام ليست وضعية محضة، بل هي تابعة لدلالة المطابقة، عقلية لكن بتوسط الوضع.

على أن التخلف في هاتين الصورتين غير وارد، لأنهما ليستا من صور النزاع. أما قتل الأولاد، فلما ذكرنا، وأما قتل الصيد - فقال بعض الفقهاء: تخصيص المتعمد(١) بالذكر - ها هنا -، لأنه كان يتوهم أن من قتل الصيد متعمداً، يبطل إحرامه إذا كان محرماً ولا يتدارك ذلك، فالآية رافعة لذلك الوهم، وحصر حكم ذلك في المثل من النعم، لأن ذكر الجزاء بفاء التعقيب يوجب حصر الحكم(٢) فيه.

وأما الوجه الثالث(٣) - فنقول: لا نسلم أن كل صورتين مختلفتين لا يلزم من ثبوت الحكم في إحداهما ثبوته في الأخرى، أو لا(٤) يلزم من ثبوته في إحداهما عدمه في الأخرى(٥).

بل كل صورتين مختلفتين - بالتعيين - مشتركتين في معنى، يثبت الحكم

١- في المخطوطة "المتعهد" وهو تحريف.

٢- بداية لوحة ٨٤ـب.

٣- هو: أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين، لا يلزمه ثبوت الحكم في الصور الأخرى، والإخبار عن ثبوت ذلك الحكم في إحدى الصورتين، لا يلزمه الإخبار عنه في الصورة الأخرى فإذن: الإخبار عن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين، لا يدل على حال الصورة الأخرى ثبوتاً وعدماً. انظر: المحصول ٢/٢٣٧.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "ولا يلزم" انظر: الكاشف ص٧٣٣.

٥- عقب الأصفهاني على ذلك بقوله: "ما أورده صاحب التلخيص لا يرد على المصنف، لأنه يدعي أنه لا امتناع عقلاً في اشتراك صورتين مختلفتين في الحكم، ولا في اختلافهما، فإن كل شيئين مختلفين يجوز اشتراكهما في حكم واحد، ويجوز اختلافهما فيه، نظراً إلى ذاتهما، والقضية بديهية، وجاحدها مكابر لما علم بالضرورة. انظر: الكاشف ص٧٤١.

في إحداهما على مقتضى ذلك المعنى، يلزم ثبوته في الصورة الأخرى(١): كالأشياء الستة(٢) المذكورة في الربا(٣)، لزم من تحريم الربا فيها، تحريمه في غيرها، وكل صورة بهذه المثابة، فإن الصور التي ما نص الشارع عليها في الحكم كثيرة، وهي مغايرة للصور التي نص عليها، ثم إن الحكم في بعض هذه الصور صار مستلزماً للحكم في البعض الآخر، وكذلك قد يكون الحكم في بعض الصور يستلزم عدم ذلك الحكم في صورة أخرى، وذلك في كل صورتين اختلفتا في شرط ذلك الحكم.

وقد ساعد المؤلف على هذا حيث(٤): بين أن الحكم المعلق بشرط، يدل على نفيه عما عدا تلك الصورة.

وإذا كان كذلك: فكيف نسلم له هذه(٥) الدعوى؟!!

وأما إن خصص الدعوى بالبعض - بأن يقول: يمكن فرض صورتين لا يكون الحكم في إحداهما مستلزماً للحكم وعدمه(٦) في الصورة الأخرى، فذلك

١- علق الأصفهاني على قوله: كل صورتين مختلفتين.. إلخ فقال: هذا غير وارد على المدعي، فإن المدعى عدم الاستلزام عقلاً، وجواز الانفكاك بمقتضى العقل ثابت في هذه الصورة - أيضاً - غاية ما في الباب أن الدليل الظني دل على وقوع أحد الجائزين عقلاً، وبعين ما ذكرنا اندفع ما أورده على الإخبار، فإنه يجوز أن يكون الإخبار عن حكم شيء دالاً على حكم غيره. انظر: الكاشف ص٧٤٢.

٢- الواردة في حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شيتم إذا كان يداً بيد" أخرجه عنه مسلم في صحيحه ١٣/١١ بشرح النووي كتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا، وأخرجه أحمد في مسنده ٧٢/١٥ مع الفتح الرباني كتاب البيوع، أبواب الربا.

٣- الربا لغة: الزيادة، مأخوذ من ربا الشيء يربو إذا زاد. وشرعاً: فضل أحد المتجانسين على الآخر من مال بلا عوض. انظر: الصحاح ٢٣٥٠/٦، المغرب ٣١٨/١، النهاية في غريب الحديث ١٩١/٢، تبيين الحقائق ٨٥/٤، حاشية ابن عابدين ١٦٨/٥، الكافي ٦٣٣/٢.

٤- انظر: المحصول ٢٠٥/٢.

٥- في المخطوطة "هذا" وما أثبته من الكاشف.

٦- في الكاشف "أو لعدمه".

نسلمه، ولكن لا يلزم من هذه مرامه، فإنا لا ندعي(١) هذه الدلالة، والاستلزام في كل موضع.

وأما قوله(٢): "لا يمتنع في العقل كذا وكذا..."، فإن عنى به: أن العقل ابتداء من غير أن ينظر في دليل، أو شرط، أو خصوصية أحكام هذه الصور لا يحكم بشيء، ويجوز الاشتراك والاختلاف على السواء، فهذا مسلم، ولكن هذا (٣) إمكان ذهني، ولا يلزم منه الإمكان في الخارج، لأن الذهن أول(٤) حكمه - في غير البديهيات - تجويز(٥) الطرفين، لكن(٦) بعد النظر في الأدلة والبراهين يزول ذلك الإمكان والتجويز، ويجزم بوجوب أحد الطرفين لا محالة في بعض الأشياء، وبالامتناع في البعض، وبالإمكان في البعض.

وإن عنى به: أن العقل يحكم: بأن ذلك جائز في الخارج، فهو ممنوع، وقد ذكرنا أنه ليس كذلك(٧).

والوجه الثاني - نقول(٨): ما معنى قولك: "إن الإخبار عن إحدى الصورتين لا يلزمه الإخبار عن الأخرى".

أو تعني(٩) به: أن من تلفظ بالإخبار عن حكم صورة، يمكن أن لا يتلفظ بالإخبار عن الصورة الأخرى بشيء.

أو تعني به: أنه لا يلزم من إخباره عن حكم إحدى الصورتين دلالة تدل

١- في الكاشف "فإنه لا يدعي".

٢- انظر: المحصول ٢/٣٣٨ ونص كلامه: "أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الاخرى ثبوتا وعدما، لانه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الاحكام".

٣- "هذا" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٤- في الكاشف ص٧٣٤ "في أول".

٥- في الكاشف "يجوز كل واحد من الطرفين".

٦- في الكاشف "ولكن".

٧- هذا هو الوجه الاول من الإشكال على هذا الوجه.

٨- في الكاشف ص٧٣٥ "هو أن نقول".

٩- في الكاشف "يعني به".

على حكم الصورة الأخرى من جهة(١).

والأول (٢) مسلم، فإنا لا ندعي أن من نطق بإيجاب الزكاة في السائمة، فقد نطق بعدم الإيجاب في المعلوفة، ولا من نطق بحرمة الربا في البر، نطق(٣) بحرمة الربا في الدخن والأرز.

والثاني ممنوع، فإن جميع الأحكام المستنبطة من الصورة المنصوصة كذلك، فإن الإخبار حصل عن حكم بعض الصور، ودل على حكم غيره من جهته، فهذا مما لا يمكن إنكاره(٤).

والثالث: أنه بعد أن طول عاد حاصل كلامه إلى أن إحدى الصورتين مخالفة للأخرى في بعض الوجوه، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم، والعلم بذلك ضروري، فلا يلزم من الإخبار عن إحداهما الإخبار عن الأخرى، وضاع التعرض لما تقدم.

الرابع: أن هذا منقوض بالحكم المعلق على شيء بحرف "إنّ"، فإنه قرر (٥) - هناك -: "بأن ذلك يدل على عدم ذلك الحكم عند انتفاء ذلك الشرط"، مع أن هذا الدليل قائم في تلك الصورة، بل الدليل الذي ذكره في الوجه الثاني منقوض في تلك الصورة(٦).

الخامس: أن هذا منقوض بدليل الاقتضاء(٧)، وهو: دلالة حرمة التأفيف

١- في الكاشف "جهته".

٢- في الكاشف "الاول".

٣- في الكاشف "أنه نطق".

٤- هذا الوجه من الإشكال تقدم جوابه ضمن جواب الوجه الأول.

٥- انظر: المحصول ٢٠٥/٢.

٦- دفع الأصفهاني هذا النقض: بأن غايته أنه لم يستلزمه بحكم العقل، بل العقل جوّز انفكاكه ليستلزمه بمقتضى دليل ظني. انظر: الكاشف ص٧٤٢.

٧- أي: دلالة الاقتضاء، وهي: دلالة اللفظ على معنى خارج، يتوقف عليه صدقه، أو صحته الشرعية، أو العقلية. انظر: أصول السرخسي ٢٤٨/١، كشف الأسرار ٧٥/١، التوضيح مع التلويح ١٣٧/١، مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٣٤٢/١.

على حرمة الضرب(١).

وأما الوجه الرابع(٢): فضعيف - أيضاً(٣) -، لأنا لا ندعي إشعار مطلق التخصيص بالذكر بنفي الحكم عما عداه، بل تخصيص الاسم المطلق، أو العام المذكور محققاً أو مقدراً، بصفة مختص ببعض الأفراد، مثل هذا التخصيص لم يوجد في تخصيص الاسم بالذكر، ومثال ما ذكر: قوله ﷺ: "زكوا عن الغنم السائمة"(٤)، فإن اسم الغنم مذكور محققاً: وهو إما عام عند من يرى أن الألف واللام للاستغراق، أو مطلق.

ثم إنه رتب الحكم على صفة توجد في بعض أفراد الغنم دون بعض.

ومثال ما يكون الاسم مذكوراً(٥) مقدراً: قول القائل: "زكوا عن(٦) السائمة"، فإن اسم الماشية(٧) يكون مذكوراً مقدراً، وكذلك في قول القائل: "أكرموا الرجال الطوال، وأكرموا الطوال"، يفهم هذا الفرق، فنحن ندعي الدلالة في هذا النوع من التخصيص لا مطلقاً، وهو الذي يشعر بنفي الحكم عما عداه، لأن الحكم لو كان شاملاً لجميع أفراد الغنم، لكان الاقتصار على ذكر

١- وبدفع النقض بالمعلق على شيء بحرف "إن"، يندفع - أيضاً - النقض بدلالة الاقتضاء.

٢- وهو: لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه، لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه، لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه، فالتخصيص بالصفة وجب أن لا يدل على نفيه عما عداه. انظر: المحصول ٢/٢٤٠.

٣- بداية لوحة ٩٤هـ-أ.

٤- هذا الحديث بهذا اللفظ لم أعثر عليه. أما معناه فقد جاء ضمن الحديث الطويل الذي روى فيه أنس بن مالك - رضي الله عنه - كتاب أبي بكر - رضي الله عنه -، وفيه بيّن أحكام الزكاة التي فرضها رسول الله ﷺ، والذي أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم ٣/٣١٧ مع الفتح بلفظ: "وفي صدقة الغنم في سائمتها"، وأخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة ٤/٤٣١ مع عون المعبود بلفظ: "وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة"، وأخرجه الدارقطني في كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم ٢/١١٣، وانظر في هذا الحديث: نصب الراية ٢/٣٣٥، المنتقى من أحاديث الأحكام ص٣١١.

٥- في الكاشف ص٧٣٦ وردت العبارة هكذا: "ومثال ما يكون الاسم مقدراً".

٦- في الكاشف "عن الغنم السائمة".

٧- في الكاشف "السائمة".

الغنم أولى من التلفظ بتلك الزيادة(١)، لأن الاقتصار على ذكر الغنم إخبار مطابق للحكم والواقع وليس فيه إفهام لغير الواقع، لأنه يوهم نفي الحكم عما عداه، ولا شك في هذا الإيهام، وإن اختلفافيالدلالة، ويوهم - أيضاً - التعليل بتلك الصفة، وعلى هذا التقدير كل ذلك غير مطابق للواقع، والأصل اشتمال كل ما يتلفظ به على فائدة، وخاصة إذا كان المتكلم حكيماً، ويلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه، فالمتكلم لا يتلفظ بمثل هذا التخصيص، إلا ومراده(٢) نفي الحكم عما عداه، ولما صار مبني هذا الاستعمال على هذا المعنى، صار أذهان المستمعين مبتدرة إلى فهم هذا المعنى من هذا النمط(٣) من الكلام، لمن له ذوق سليم، وطبع مستقيم، وخاصة إذا كان عربياً بالجبلة، لأن هذا التخصيص وإن كان شاملاً لسائر اللغات، لكن طباع العرب إلى فهم معاني أوزان الكلام، وأنواع تركيبها، أقرب وأشد مناسبة، فلا يقاس بهم غيرهم. والقول بالمفهوم منقول عن علماء العربية المعتبرين كالشافعي وأبي عبيدة(٤) والأصمعي(٥)، وخلاف غيرهم من العجم المذكورين لا يوازي ذلك.

وأما النقض بقولنا: "زيد الطويل"، فذلك من جملة صور الخلاف، لأن زيداً وإن كان عالماً(٦) والعلم ليس له أفراد، لكن المسمى بزيد كثيرون، وذكر

١- علق الأصفهاني على هذا الإشكال: بأن حاصله يعود إلى ذكر صورة المسألة، ثم بعد ذكرها يشرع في تقرير أن التخصيص بمثل هذه الصفة لابد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عداه، وهذه معارضة في حكم هذه المسألة. انظر: الكاشف ص٧٤٢.

٢- في المخطوطة "مراد".

٣- النمط: النوع والمذهب والطريقة، يقال: ما عنده نمط من العلم أي: نوع منه. انظر: الأساس ٦٥٥/٢.

٤- هو: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي ولد سنة ١١٠هـ ولم أقف على تاريخ وفاته، من مؤلفاته: غريب الحديث. له ترجمة في: معجم الأدباء ١٥٤/١٩، تاريخ الأدباء ص٧٠، النجوم الزاهرة ١٨٤/٢.

٥- هو: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي البصري، كان - رحمه الله - إماماً في اللغة والنحو، توفي بالبصرة سنة ٢١٧هـ. له ترجمة في: إنباه الرواة ١٩٧/٢، وفيات الأعيان ١٧٠/٣، الفهرست ص٨٢، مرآة الجنان ٦٤/٢.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعله "علماً".

الطول ميزه عن الباقين، فصار زيد في مثل هذا الكلام كالمتواطيء الذي له أفراد، فتخصيص الطويل بالذكر ينفي الحكم عن زيد القصير.

قال - رحمه الله -:

«احتج المخالف بوجوه ...» إلى آخره(١).

أقول:

نختار الوجه الأول(٢) ونقرره - فإن الوجهين الآخرين ذكرهما المحققون لبيان منشأ هذه الدلالة، وسبب الاستعمال لهذه الفائدة، لا يكون حجة مستقلة - فنقول: أولاً(٣) إثبات الدلالة في العرف مقدمة(٤) لإثبات هذه الدلالة في اللغة - كما ذكره المؤلف - غير مستقيم لوجهين:

أحدهما: أن عكس هذا أولى، فإنه يجب حمل كلام الشارع(٥) على الحقائق الشرعية، ثم على الحقائق العرفية، فإن لم يوجد شيء من ذلك، يحمل على الحقائق اللغوية آخر المراتب: فلا يليق أن يجعل الوضع العرفي وسيلة إلى الوضع اللغوي، بل إذا ثبت الوضع العرفي كفانا ذلك في الحمل عليه، بل لو قال: يفيد(٦) ذلك في العرف فيفيده في الشرع، لأن الأصل عدم النقل من العرف إلى حقيقة أخرى، كان(٧) مستقيماً(٨).

١- انظر: النص في المحصول ٢/٢٤١.

٢- حاصل هذا الوجه - كما في المحصول -: أن تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف: نفيه عما عداه، لأن القائل إذا قال: الإنسان الطويل لا يطير، واليهودي الميت لا يبصر" ضحك منه، وقيل: إذا كان القصير لا يطير، والميت المسلم لا يبصر، فأي فائدة للتقييد بالطويل واليهودي؟!، وإذا كان في العرف كذلك، وجب أن يكون في أصل اللغة كذلك، وإلا لزم النقل، وهو خلاف الأصل.

٣- كلمة "أولاً" لم ترد في نقل الأصفهاني عن النقشواني، ويبدو لي أنها زائدة في المخطوطة. انظر: الكاشف ص٤٦١ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- في الكاشف "بمقدمة في إثبات".

٥- زاد في الكاشف كلمة "أولا" بعد كلمة "الشارع".

٦- في الكاشف ص٤٦١ "ذلك يفيد".

٧- بداية لوحة ٩٤ـب.

٨- لم يرتض الأصفهاني هذا الإشكال حيث قال ما ملخصه: لم قلت: إنه يلزم من وجوب حمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية ثم على العرفية ثم على اللغوية، أن لا يكون الوضع العرفي وسيلة إلى الوضع اللغوي؟ وأي مانع يمنع من ذلك؟!! وقوله - في الاعتراض - لا يليق أن=

الثاني: أنا لا ندعي وضع هذا اللفظ في اللغة لإفادة هذا المعنى، وإنما ندعي استفادتها(١) من الدلالة الالتزامية، وينشأ ذلك من جهة المستمعين(٢) من أهل تلك اللغة، فتكون هذه الدلالة بعد الوضع عقلية عرفية لا لغوية، فمتى أثبتنا هذه الدلالة في العرف، فقد تم مرامنا(٣).

والمثالان المذكوران من المسلم الطويل، واليهودي الميت، فالأمر كما نقله، فإن أهل العرف - يتعجبون من هذا الكلام، ويعدون ذلك هُجْراً(٤) من الكلام، والتقييد بالطويل واليهودي خالياً عن الفائدة، ولذلك يعللون في خلوه عن الفائدة؛ أنَّ القصير - أيضاً - لا يطير، والمسلم الميت(٥) - أيضاً - لا يبصر.

ففهموا أن فائدة التقييد هي: نفي الحكم عما عدا المذكور، فإذا كان ثبوت الحكم فيما عدا المذكور واضحاً، استهجنوا التقييد، وعدوه زوراً.

وكذا قوله: "بأن ضحكهم، لأنه بيان للواضحات"(٦).

قلت: تعليلهم يشعر بأن هذا إخفاء الواضحات، لأن عدم طيران القصير من الواضحات، وهو يخفيه بكلام يدل على أنه يطير، ولأنه لو اقتصر على قوله: "الإنسان لا يطير، والميت لا يبصر"، كان بياناً للواضحات، ومع هذا لا يتعجبون من هذا، ولا يضحكون مثل ضحكهم وتعجبهم من الأول، ويعللون بمثل ما عللوا به الأول، وكل ذلك يقتضي ما ذكرنا من الدلالة من المتبادرات إلى أفهام أهل

= يجعل... إلخ لا معنى له، إذ كونه وسيلة إليه ظاهر من الأصل الثاني للتغيير. انظر: الكاشف ص٧٦٣.

١- في الكاشف ص٧٦٢ "استفادتهما".

٢- في الكاشف "المتعمقين" وهو أنسب.

٣- أجاب الأصفهاني عن اعتراض صاحب التلخيص هذا فقال: لا نسلم أنا إذا أثبتنا هذه الدلالة في العرف، فقد تم مرامنا، وهذا: لأن مرامنا إثبات تلك الدلالة لغة، فلا يكفي ثبوتها عرفاً فقط. انظر: الكاشف ص٧٦٣.

٤- الهجر: الهذيان، والكلام الذي فيه فحش. انظر: الأساس ٦٩٥/٢.

٥- في المخطوطة "الميتة" وهو تحريف.

٦- هذا الكلام للمصنف هو ضمن جوابه عن الدليل الأول للمخالفين. انظر: المحصول ٢٤٣/٢-٢٤٤.

العرف[1].

قوله - في الفرع الثاني -: "تعليق الحكم على صفة في جنس...." إلى آخره[2].

قلنا: الأولى - ها هنا - التفصيل، ففي قوله: "في سائمة الغنم زكاة" ينفي الزكاة عن معلوفة الغنم.

وأما في قوله: "في السائمة زكاة"، ينفي الزكاة عن المعلوفة في جنس المواشي، ولا يقتصر على معلوفة الغنم فقط.

١- هناك اعتراضات أخرى واردة على أدلة المصنف وأجوبته عن أدلة المخالفين في هذه المسألة فانظر: التنقيح ١/١٥٢-١٥٧، الكاشف ص٧٢٩-٧٦٠، النفائس ٢/٤٦-ب، ٤٨-ب.

٢- تمام عبارته: "... كقوله - عليه الصلاة والسلام -: "في سائمة الغنم زكاة" يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس، ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس. وقال بعض الفقهاء - من أصحابنا -: إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس" فانظر: دليل المصنف وانظر - أيضاً - دليل المخالف والجواب عنه في: المحصول ٢/٢٤٨-٢٥٠.

قال - رحمه الله -:

«مسألة: الأمر بالشيء أمر(١) بما لا يتم الشيء إلا به...» إلى آخره(٢).

أقول:

ما كان مقدمة للمأمور به وشرطاً قد يكون مقدوراً للمكلف، وقد لا يكون، فما لا يكون مقدوراً، فالأمر بالمشروط إنما يتوجه حال حصول ذلك الشيء.

وأما الذي يكون مقدوراً، فإن كان ملازماً للمشروط في الذهن - بحيث أن المكلف حال سماع الأمر ينتقل ذهنه إلى ذلك الشيء، ويعلم أن الإتيان بالمأمور به يمتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة -: فها هنا الأمر بالمشروط أمر بتلك المقدمة.

وإن لم يكن ملازماً له، كذلك، فقد يعلم كون المأمور به متوقفاً على تلك المقدمة بالعقل: كالحج بالقياس إلى الأفاقي، فإنه يعلم بالعقل أن ذلك يتوقف في حقه على قطع المسافة، وإنفاق المال.

وقد يعلم ذلك من جهة الشرع: كتوقف الصلاة على الوضوء(٣).

وفي هاتين الصورتين وجوب المقدمة لا يكون ثابتاً بمجرد ذلك الأمر، بل

١- في المخطوطة "أمراً" بالنصب، والتصويب من المحصول.

٢- تمام المسألة: "... بشرطين، أحدهما: أن يكون الأمر مطلقاً. والآخر: أن يكون الشرط مقدوراً للمكلف. وقالت الواقفية: إن كانت مقدمة المأمور به سبباً له: كان إيجاب المسبب إيجاباً للسبب، لأن عند حصول السبب، يجب المسبب، فيمتنع أن يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب. أما إذا كانت المقدمة شرطاً - فحينئذ -: لا يكون المشروط واجب الحصول، عند حصول الشرط، فها هنا لا يكون الأمر بالمشروط أمراً بالشرط: كالصلاة مع الوضوء" انظر: المحصول ٣١٧/٢، وانظر المسألة بشكل أوسع في: المعتمد ١٠٢/١، البرهان ٢٥٧/١، المستصفى ٧١/٢، الإحكام ١٠٣/١، الإبهاج ١٠٩/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ١٩٢/١، نهاية السول ١٩٨/١، مناهج العقول ١٣٢/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٠٧/١، المسودة ص٦١، مختصر الطوفي ص٢٣، القواعد والفوائد الأصولية ص٩٤، شرح الكوكب المنير ٣٥٧/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٦١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٤٤/١، شرح تنقيح الفصول ص١٦٠، النفائس ٦٧/٢-ب، تيسير التحرير ٢١٥/٢، فواتح الرحموت ٩٥/١.

٣- الوارد في قوله ﷺ: "لا صلاة إلا بطهور".

بالمركب من الأمر والعقل، أو من الأمر والدليل الشرعي أوجب اشتراط الوضوء في الصلاة. فيجب أن يقال: إن هذا الأمر غير متوجه على المكلف، على كل حال، بل حال ما يعرف توقف المأمور به على الشيء الذي هو شرطه(١) و(٢)مقدمة.

فلا يكون(٣) الأمر أمراً مطلقاً، فلا يخلص عن السؤال الذي أوردنا(٤).

وأما إبطال ما تدعي الواقفية من تقييد توجه الأمر بحال حصول الشرط: فبأن يلزمهم أجزاء المأمور به، لأن المأمور به قد يكون مركباً من أمور لا يلزم من وجود بعضها وجود البعض، ولو كان الأمر كما ذكروه: لزم(٥) أن يكون حصول المأمور به شرطا في توجه الأمر، إذ ليس بعض الأجزاء أولى من بعض، فلا يرد الأمر بتحصيل الشيء إلا بعد حصوله، وذلك محال، إلا أن يقولوا: نحن لا نشترط ما ذكرنا إلا في الشيء الذي يكون خارجاً عن المأمور به، ولا يكون لازماً له ذهناً، وعند ذلك يحتج عليهم بما ذكرنا من التقرير.

ثم إنه فرع على هذه المسألة فرعين(٦)... إلى قوله: في المستقبل

١- في المخطوطة "شرط"، وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٩٠٣ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- في الكاشف "أو" بدل "و".

٣- زاد في الكاشف "ذلك" قبل "الأمر".

٤- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن إيجاب الصلاة عقلاً يتوقف على معرفة توقف صحة الصلاة على الوضوء، أو أن إيجاب الوضوء متوقف على معرفة ذلك التوقف، والأول ممنوع، لأن التكليف بالصلاة لا يتوقف على معرفة توقف الصلاة على الوضوء قطعاً، ولهذا لا يثبت اشتراط الوضوء إلا بخطاب آخر. والثاني مسلم، لكنه غير قادح في المدعى، لأن المدعى أن الأمر الأول، هو على كل حال، ولا ندعي ذلك في المقدمة أو الشرط، ثم إيجاب الشرط نتيجة مقدمتين، الأولى: إيجاب الصلاة، والثانية: اشتراط الوضوء لصحة الصلاة، وهذا لا اختصاص له بهذا الدليل. انظر: الكاشف ص٩٠٣-٩٠٤.

٥- بداية لوحة ١هـ.

٦- أهمل النقشواني الفرع الثالث، وإلا فالفروع المبنية على هذه المسألة ثلاثة، وموضع النقاش في هذا المقام الفرع الثاني وهو: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية. فقال قوم: وجب الكف عنهما، لكن الحرام هي الأجنبية، والمنكوحة حلال. وقال الإمام المصنف: هذا باطل، لأن المراد من الحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض. فالحق: أنهما حرامان، لكن الحرمة في إحداهما بعلة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلة الاشتباه بالأجنبية. انظر: المحصول =

سيتعين".

أقول:

لا نسلم أن الطلاق غير نازل في واحدة منهن.

قوله(١): "الطلاق شيء متعين فلا ينزل إلا في محل متعين".

قلنا: محل الطلاق يجب أن يكون متعيناً في نفس الأمر لا في علمنا، وأنه كذلك، فإن الطلاق نازل، والطلاق الواقع في الخارج لابد وأن يقع في محل متعين في نفس الأمر، والدليل على أن الطلاق نازل وجهان:

أحدهما: أنه وجد مباشرة القادر على التصرف في محل قابل فينفذ، ولا نفوذ إلا بوقوعه في الخارج منجزاً، لأنه لم يعلقه على شرط، بل أوقعه منجزاً، فلو لم يقع كما أوقعه لا يكون التصرف نافذاً.

الثاني: لو لم يكن الطلاق نازلاً في الخارج: لكانت الزوجية باقية مع كل واحدة منهما، ولو كان كذلك، لما أجبر على الطلاق، لأن الدليل يأبى إجبار الإنسان المعصوم على إزالة ملكه، وخاصة ملك النكاح، وحيث أجبر دل على أن الطلاق نازل بإحداهما، ولا يتصور ذلك إلا إذا كانت متعينة في نفس الأمر، لكن الاشتباه عندنا.

فإن قلت: لو كان كذلك، لوجب أن لا يكون مخيراً في تعيين المطلقة، لأنه يختار المنكوحة للطلاق، والمطلقة للنكاح.

= ٣٢٧/٢.

١- انظر: المحصول ٣٢٨/٢ وأول كلامه: "أما إذا قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فيحتمل أن يقال: يحل وطئهما، لأن... وآخر كلامه: فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهما، فيكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق، بل أمراً له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به. وإذا ثبت أن قبل التعيين لم يوجد الطلاق، وكان الحل موجوداً، وجب القول ببقائه، فيحل وطؤهما معاً. ومنهم من قال: حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة".

قلت: لا نسلم تصور ذلك، لأن الله - تعالى - عالم من الأزل(١) بهذه الأحوال والاختيارات والقُدَرِ(٢)، والدواعي إلى الأفعال كلها منه، فامتنع أن تحصل فيه داعية إلى اختيار المطلقة للنكاح، بل لا تحصل داعية التعيين إلا على وفق الواقع، وكما هو في علم الله - تعالى -، وأما المنع من الوطئ، فليس ذلك على الإطلاق، بل إذا وطيء إحداهما بان الطلاق في الأخرى(٣)، لأن التعيين إليه، والظاهر أنه لا يطأ المطلقة بل المنكوحة.

قوله(٤): "إن الله - تعالى - يعلم الأشياء على ما هي عليه".

قلنا: نعم، ولكن يعلم الأشياء قبل وقوعها ومع وقوعها وبعد وقوعها، فالله - تعالى - عالم بالنكاح بين الزوجين، وبأن الزوج يوقع الطلاق بين الزوجتين، ويقع الطلاق على فلانة منهما، وفيما بعد يعينها، أو يموت هو ولا يعينها، كل ذلك معلوم له - تعالى -، لا تخفى عليه خافية، ودللنا على نزول الطلاق، فلابد من تعيين محل الطلاق.

فإن قلت: فهل قلت مثل ذلك في الواجب المخير؟ لأن الله - تعالى - عالم بما يأتي به، فيكون الواجب هو في نفس الأمر وفي علم الله، لكن ذلك مشتبه علينا.

قلت: لا شك أن الله - تعالى - عالم بأنه يترك الكل، أو يأتي بالبعض، وإن أتى فهو يعلم أنه يأتي بأي واحد منها يأتي، لكن الإيجاب

١- أي: القدم. وأصل هذا اللفظ "لم يزل" واختصر إلى "يزلي"، ثم أبدلت الياء الأولى ألفاً تخفيفاً، فصار "أزلي" انظر: مختار الصحاح ص٦.

٢- القدر: جمع قدرة.

٣- في المخطوطة "الآخر".

٤- أي: في جواب السؤال القائل: فإن قلت: لما وجب عليه التعيين، والله - تعالى - يعلم ما سيعينه، فتكون هي المحرمة والمطلقة بعينها في علم الله - تعالى -، وإنما هو مشتبه علينا.. وتمام الجواب:.. فلا يعلم غير المتعين متعيناً، لأن ذلك جهل، وهو في حق الله - تعالى - محال، بل يعلمه غير متعين في الحال، ويعلم أنه في المستقبل سيتعين. انظر: المحصول ٣٢٩/٢.

والوجوب بالنسبة إلينا، وهناك لم نجد دليلاً يدلنا على تعيين واحد للوجوب في نفس الأمر، لأن الواجب لم يصر بعدُ بيانه(١)، ولا تعلق به شيء يستدعي وقوعه في الخارج، حتى نقول: إذا تميز في الخارج، لابد وأن يكون متعيناً.

وأما ها هنا فظفرنا بدليل وهو نزول الطلاق، وأن ذلك لا ينزل إلا في معين في نفس الأمر.

١- في المخطوطة "بعد ما يأتي به" وقد صوب الناسخ ذلك في الهامش بما أثبتناه.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده...» إلى آخره(١).

أقول:

لعله يريد بدلالة الالتزام - ها هنا - معنى أعم مما أراد به في كتاب اللغات، بل ما يتناول دلالة(٢) التضمن - أيضاً -، لأن الاصطلاح - في(٣) دلالة الالتزام - هو: ما يكون اللفظ دالاً على لازم المسمى الذي هو خارج عن المسمى، لكن لازم له في الذهن.

وأما دلالته على الأمور الداخلة في المسمى، فيسمى: دلالة التضمن.

وها هنا لا شك أن المنع من الترك داخل في ماهية الوجوب، فكان دلالة الأمر عليه دلالة التضمن، دون الالتزام، لكن إن أراد بدلالة الالتزام - ها هنا - دلالة اللفظ على كل ما ينفهم من اللفظ غير المسمى - سواء كان داخلاً فيه، أو خارجاً عنه، صح ما ذكره(٤).

بقي - ها هنا - أنه معترف: بأن النهي(٥) يوجب الانتهاء المستمر في جميع الأزمان من ابتداء النهي، والانتهاء عن الترك في جميع الأزمان، إنما

١- تتمة المسألة: "... اعلم: أنا لا نريد بهذا: أن صيغة الامر هي صيغة النهي، بل المراد: أن الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام. وقال جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا: إنه ليس كذلك". انظر: المحصول ٢/٣٣٤. ولمعرفة محل النزاع في المسألة، وثمرته، والاستدلال لكل فريق. انظر: المعتمد ١/١٠٦، التبصرة ص٨٩، المنخول ص١١٤، إرشاد الفحول ص١٠٢، العدة ١/٣٦٨، التمهيد ١/٤٠٦، المختصر في أصول الفقه ص١٠١، أصول السرخسي ١/٩٤، التوضيح لمتن التنقيح ٢/٣٦٨، فتح الغفار ٢/٦٠، أصول الفقه الإسلامي ١/٢٢٨.

٢- يوجد طمس في المخطوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٣- بداية لوحة ٨٥ـب.

٤- أجاب القرافي عن هذا الإشكال: بأن عبارات الإمام اختلفت في كتبه، فتارة قال: دلالة الالتزام خاصة باللازم الخارج عن المسمى، وتارة قال: اللازم إما داخل ـ وهو الجزء ـ وإما خارج، وجعل القسمين دلالة الالتزام، فالاحتجاج ـ ها هنا ـ لذلك المذهب الذي قرره في غير المحصول. انظر: النفائس ٢/٧٧ـب.

٥- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني وردت كذا "يعترف بأن النهي عن الشيء" انظر: الكاشف ص٩٣٥. تحقيق: إبراهيم نورين.

يتصور بالإتيان في جميع الأزمان.

فلو كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المأمور به، يلزم أن يقال: يقتضي الأمر الإتيان بالمأمور به دائماً، والأمر - عنده(١) - لا يقتضي التكرار(٢)
.

فلئن قال: هذا النهي الذي يقتضيه الأمر لا يقتضي الانتهاء المستمر، بل مرة واحدة.

قلت: فهذا لا يكون نهياً حقيقة، ولئن سلمنا ذلك، لكن لابد وأن ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ما نهى ، ولا يتصور الانتهاء عن الترك، إلا بالإتيان بالمأمور به، فيجب أن يقال: الأمر يقتضي الإتيان بالمأمور به في الحال، فيكون الأمر مقتضياً للفور، وقد أنكر ذلك(٣) ويبعد أن يقال: ينهى عن الشيء، ويجوز له الإتيان بالمنهي عنه عقيبه.

فمن هذا يعلم: أن طالب المأمور به ناه عن تركه، فيجب الانتهاء عن الترك في الحال، فيجب الإتيان في الحال، فيكون الأمر مقتضياً للفور، ويجب على المؤلف أن يعترف به(٤).

١ـ انظر: المحصول ١٦٢/٢.

٢ـ أجاب القرافي عن هذا الاعتراض: بأن النهي ليس للتكرار عند المصنف، ولو سلمنا أنه للتكرار، لكن القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال، لا يلزم أن تثبت لها حالة التبعية، وبمثل هذا أجاب ابن السبكي، أما الأصفهاني فقد أجاب عنه: بأنا لا نقول: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي ـ الذي هو صيغة مخصوصة دالة على وجوب الانتهاء عن ترك المأمور به ـ وهي تقتضي التكرار كما فهمه مورد الإشكال، بل نقول: إن الإيجاب ماهية مركبة من قيدين، أحدهما: رجحان الوجود. والثاني: المنع من الترك، لأنه يمكن فهم مفهوم أحد هذين القيدين مع إدراك ماهية الوجوب، فقد اندفع السؤال، لأن مورده بناه على أن منع الإخلال بالفعل معناه: النهي عن الترك، فيكون النهي جزء معنى الإيجاب، وهذا باطل. انظر: النفائس ٧٧/٢ـب، الكاشف ص٩٣٨، الإبهاج ١٢٥/١.

٣ـ انظر: المحصول ١٨٩/٢.

٤ـ جواب هذا: هو ما تقدم في الجواب عن الاعتراض الذي قبله. انظر: النفائس ٧٧/٢ـب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: ليس(١) من شرط الوجوب(٢) تحقق العقاب على تركه(٣)...» إلى آخره(٤).

أقول:

قوله: "خلافاً للغزالي(٥)" فيه نظر: لأنه - رحمه الله - لم يقل: إن الواجب هو: الذي يتحقق العقاب على تركه.

بل قال - في التقسيم في موضع الواجب -: "هو: المقول فيه افعلوه ولا تتركوه"(٦).

وقال - في موضع آخر -: "اقتضاء الفعل ربما يكون بالترجيح، فإن اقترن بالترجيح إشعار بعقاب على الترك - فهو: الواجب، وإلا فهو: الندب"(٧).

وليس في هذا أنه جعل من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك.

ثم قوله(٨) - بعد ذلك -: "والعجب منه(٩) أنه إنما أورد هذه المسألة

١- زاد في المحصول "في أنه" قبل "ليس".

٢- "الوجوب" ساقط من المخطوطة، وهو من المحصول.

٣- في المحصول "الترك".

٤- انظر: المحصول ٣٣٩/٢ وتتمة عبارته: "... هذا هو المختار، وهو قول القاضي أبي بكر، خلافاً للغزالي".

٥- هو: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المكنى بأبي حامد، الملقب بحجة الإسلام، شافعي المذهب، أشعري العقيدة، صاحب المؤلفات المفيدة في العلوم العديدة منها: المنخول والمستصفى في أصول الفقه، والوجيز والوسيط في الفقه، وتهافت الفلاسفة ومعيار العلم وإحياء علوم الدين، كانت ولادته في طوس سنة ٤٥٠ هـ ووفاته سنة ٥٠٥ هـ. له ترجمة في: طبقات الشافعية للسبكي ١٩١/٦، وفيات الأعيان ٢١٦/٤، النجوم الزاهرة ٢٠٣/٥، الفتح المبين ٨/٢.

٦- انظر: المستصفى ٥٥/١.

٧- هذا الكلام للغزالي إنما هو بالمعنى فانظر: المستصفى ٢٧/١و ٦٥.

٨- أي: المصنف.

٩- في المحصول "من قول الغزالي"، وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

بعد(١) زيف ما قيل في حد الواجب..." إلى آخره(٢).

أقول: إنه لم يذكر شيئاً من هذا، لكنه شرع - بعد أن ذكر في الواجب مانقلناه عنه - في حكاية ما قيل في حد الواجب، وما اعترض به على حدودهم.

ونقل عن بعضهم: "أنه قال: الواجب هو: الذي يعاقب على تركه... ثم قال: وأورد عليه: بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه... ثم نقل عن القاضي بأن الواجب هو: الذي يذم على تركه، ولم يتعرض(٣)، لأنه مرضي به، أو ليس بمرض(٤)... إلى أن قال: قال القاضي: لو أوجب الله علينا شيئاً، ولم يتوعد بالعقاب على تركه: لكان واجباً، لأن الوجوب بإيجابه لا بالعقاب على تركه... ثم - ها هنا - اعترض عليه وقال: هذا فيه نظر: لأن الوجوب لا يتقرر في حقنا إلا بالترجيح الذي يمنع من الإخلال..." إلى آخر كلامه(٥).

وكل ذلك يدل على أنه ما ارتضى الحد الذي ذكره القاضي، وأن الوجوب - عنده - لا يتقرر إلا بالتوعد بالعقاب على تركه، ويجوز أن يتوعد ويعفو، لأن التوعد هو إشعار الخطاب بذلك، وجاز أن يكون المراد ليس هو الحقيقة، كما في العمومات المخصصة، والظواهر المأولة، وهذا كلام حسن لا مناقضة فيه.

ومن طالع كلامه: علم أنه لم يذكر شيئاً مما نسب إليه في هذه المسألة. بل نقول: المؤلف هو الذي يرد عليه الإشكال في هذا المقام، لأنه قرر(٦) -

---

١- لفظ المحصول "بعد أن زيف".

٢- تمام كلامه: "... أنه الذي يعاقب على تركه، وذكر أن الاولى أن يقال: الواجب هو: الذي يذم تاركه، وهذا منه اعتراف بأن الواجب لا يتوقف تقرر ماهيته على العقاب، وأنه يكفي في تحققه استحقاق الذم، ثم ذكر عقيبه بلا فصل هذه المسألة، وذكر أن ماهية الوجوب لا تتحقق إلا بترجيح الفعل على الترك، والترجيح لا يحصل إلا بالعقاب، ولا شك أنه مناقضة ظاهرة". انظر: المحصول ٣٤٠/٢.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعله "يعترض".

٤- "بمرض" إضافة من عندي لأجل تستقيم العبارة.

٥- انظر: المستصفى ٦٥/١-٦٦.

٦- انظر: المحصول ٩١/٢.

قبل هذا(١) -: أن تارك المأمور به عاص، والعاصي مستحق للعقاب".

ثم كل واجب مأمور به، فتاركه يكون عاصياً، ومستحقاً للعقاب، وعلى هذا صار استحقاق العقاب على الترك جزءً من ماهية الواجب.

وما ذكره - ها هنا - يخالف هذا، فكان كلامه(٢) متناقضاً(٣).

وأيضاً فإنا نقول: عقاب الله له مراتب كثيرة: ومنها الأدنى، ومنها الأكبر، وأي عذاب تعلق بترك الواجب، صدق عليه أنه متعلق العقاب.

وأما الذي ذكره في حد الواجب، فلابد أن يفسر بمكروه، لأنهم إن فسروه بأمر ليس بمكروه، فلا يكون الفعل الذي يتعلق هذا الذم بتركه واجباً، لأنه إذا لم يتعلق بتركه مكروه، فلا منع من الإخلال به أصلاً.

وإن فسروه بمكروه فهو نوع من العقاب، وليس من شرط العذاب والعقاب أن يكون بعد الموت في دار الآخرة، بل في الدنيا أنواع من العذاب، كما قال - تعالى -: ﴿ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر﴾(٤)، وهذا العذاب الأدنى الذي يرجى به الرجوع، يجب أن يكون في دار الدنيا.

ثم هذه المسألة صارت مندرجة فيما ذكر في حد الواجب، فأي فائدة في إفرادها بالذكر؟!!(٥).

١- بداية لوحة ١٥هـ/١.

٢- "كلامه" إضافة من الكاشف.

٣- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المراد بالعقاب أمر مكروه، فلا مناقضة، وأيضاً لا يلزم من كون تارك الواجب مستحقاً للعقاب، أن يكون الاستحقاق جزء من ماهية الترك، بل جاز أن تكون خاصة له، إما لازمة أو غير لازمة. انظر: الكاشف ص٩٦١. تحقيق إبراهيم نورين.

٤- الآية ٢١ من سورة السجدة.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأن الفائدة من إفرادها بالذكر، بيان مخالفته للغزالي، وبيان المناقضة بين كلاميه، وإن لم يكن في نفس الأمر حقاً. انظر: الكاشف ص٩٦٢.

قال - رحمه الله -:

«الوجوب إذا نسخ بقي الجواز...» إلى آخره(١).

أقول:

لكلام الغزالي اتجاه قوي(٢)، لأنا لا نسلم(٣) أن الأمر اقتضى مجموع الأمرين، لكن الذي يزيل الجزء الواحد منه - وهو الحرج على الترك - لا يكون ناسخاً(٤) لحكم الأمر بالكلية، بل هو كالمخصص بالقياس إلى اللفظ العام، ولهذا جاز أن يقترن بالأمر مثل ذلك، فإن الله لو أمرنا بشيء بصيغة "افعل"، واقترن بالصيغة ما يدل على أنه لا حرج في تركه حملناه على الندب.

ولو كان هذا نسخاً: لما جاز اقترانه به، لأن الناسخ من شرطه أن يتراخى.

وإذا علمت ذلك: فنسخ الوجوب لا يتصور على هذا الوجه(٥)، إلا برفع الجواز.

فلئن قال: إذا تأخر زوال هذا القيد بعد أن ثبت: كان نسخاً، بخلاف ما إذا اقترن بالأمر، ما بقي هذا القيد.

قلت: بقي النزاع في هذا، ولعل الغزالي لا يسميه(٦) نسخاً، بل يسمى

١- تمام المسألة: "... خلافاً للغزالي. لنا: أن المقتضي للجواز قائم، والمعارض الموجود لا يصلح مزيلاً، فوجب بقاء الجواز". انظر: المحصول ٣٤٢/٢، وانظر كذلك: المنخول ص١١٩، المستصفى ٧٣/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ١٧٣/١، نهاية السول ٣٣٦/١، شرح تنقيح الفصول ص١٤١، النفائس ٨٢/٢ــب.

قلت: واعتراض النقشواني ـ ها هنا ـ متوجه على الدليل المذكور، وقد اعترض عليه أيضاً التبريزي في التنقيح ١٩١/١.

٢- في المخطوطة "قولي"، وما أثبته من نقل الاصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٩٧١ تحقيق إبراهيم نورين.

٣- في الكاشف "نسلم" بالإثبات.

٤- "ناسخاً" إضافة من الكاشف ص٩٧٢.

٥- "الوجه" زيادة من الكاشف.

٦- في المخطوطة "يسمي"، وما أثبته من الكاشف ص٩٧٢.

بالنسخ: ما يرفع حكم الخطاب السابق بالكلية، ويصير النزاع لفظياً(١)، إلا أن الغزالي - رحمه الله - ليس يمنع من هذا الوجه.

بل قال: الجواز المرادف للمباح - وهو - ما استوى طرفاه، وهذا غير داخل في حد الواجب، بل الندب أولى أن يجعل جزء من الواجب، ومع ذلك لا قائل: بأنه إذا نسخ الوجوب يبقى الندب والله أعلم بالصواب(٢).

١- قال التلمساني في شرح المعالم ٢٩/١ـب ما ملخصه: "اعلم أن أكثر الباحثين يردون الخلاف في هذه المسألة إلى خلاف لفظي، لأن المتباحثين فيها لم يتواردوا على مورد واحد، فالغزالي عنى بالجواز ـ الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب ـ التخيير، ولا شك في أنه ليس بجزء للواجب، بل هو قسيمه ومن قال: يبقى، لم يعن بالجواز التخيير، بل عنى به: رفع الحرج، ولا شك أنه جزء من الواجب".

وقال الأصفهاني وابن السبكي: إن الخلاف بين الإمامين الغزالي والمصنف خلاف معنوي لا لفظي. انظر: الكاشف ص٩٦٧، الإبهاج ١٣٦/١.

٢- وصف الأصفهاني اعتراض النقشواني هذا: بأنه ساقط جداً، وعلل ذلك: بأنه يحيل صورة المسألة لأن الكلام فيما إذا نسخ الوجوب، فالخلاف في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، وكلام النقشواني يقتضي منع نسخ الوجوب، فكان مندفعاً. انظر: الكاشف ص٩٧٤.

قال - رحمه الله -:

«النظر الثالث(١) من القسم الثاني من كتاب الأوامر والنواهي(٢) ... إلى قوله: والمفضي إلى المحال محال».

أقول:

الكشف عن محل النزاع إنما يتحقق إذا ميزنا بين الممكن(٣) الذي لا يقع، وبين الشيء المحال في نفسه - فنقول: المحال والممتنع هو: الذي إذا تصوره الإنسان حكم عليه بمجرد تصور طرفي القضية بأنه يمتنع لذاته، أو قام البرهان على أن هذا يمتنع لذاته.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل العقل يجوز وقوعه بالنظر إلى ذاته، لكنه لا يقع ذلك بأسباب خارجية تمنع منه، فذلك لا يقال: لذاته ممتنع(٤).

١- في المخطوطة "الثاني"، والتصويب من المحصول المطبوع، وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول وهو خطأ.

٢- تكملة النص: "... في المأمور به. وفيه مسائل. المسألة الأولى: يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف ـ عندنا ـ خلافاً للمعتزلة والغزالي منا ـ لنا وجوه: الأول: أن الله ـ تعالى ـ أمر الكافر بالإيمان، والإيمان منه محال، لأنه يفضي إلى انقلاب علم الله ـ تعالى ـ جهلاً، والجهل محال، والمفضي إلى المحال محال". انظر: المحصول ٣٦٣/٢، وانظر المسألة بتوسع في المعتمد ١٧٧/١، البرهان ٢٧٩/١، المستصفى ٨٦/١، الإحكام ١٠٢/١، الإبهاج ١٧١/١، جمع الجوامع ٢٠٦/١، نهاية السول ٣٤٥/١، إرشاد الفحول ص٩، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ١٥١/١، المسودة ص٧٩، شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٢، شرح الكوكب المنير ٤٨٤/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٥٩، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٤٣، النفائس ٨٧/٢ـب، الموافقات ٧٦/٢، تيسير التحرير ١٣٧/٢، فواتح الرحموت ١٢٧/١، أصول الفقه لأبي زهرة ص٣٢١، شرح الأصول الخمسة ص٣٩٠.

٣- الممكن هو: الذي لو فرض موجوداً أو معدوماً، لم يلزم عنه محال لذاته. انظر: المبين للآمدي ص٧٩.

٤- توضيح هذا: أن الممتنع أو المحال ضربان: ممتنع لنفسه وهو: ما لا يمكن وجوده في خارج الذهن، كالجمع بين الضدين ـ السواد والبياض ـ أو النقيضين ـ الوجود والعدم ـ وقيل: الممتنع لذاته هو: ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال. والضرب الثاني: الممتنع لغيره وهو: ما يمكن وجوده في خارج الذهن، وإنما امتنع لعلة خارجة عنه. مثل: إيمان من علم الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن كفرعون وأبي لهب وأبي جهل وغيرهم من الكفار، إيمانهم لا يمتنع لذاته أي: لكونه إيماناً، إذ لو امتنع لذلك لما وجد الإيمان من أحد، بل امتنع

مثاله: أن العاقل إذا تصور الإنسان، وتصور الطيران إلى جو السماء، ونسب هذا إلى الإنسان، بأنه هل يقدر على الطيران وهو إنسان؟ حكم من تلقاء نفسه: بأن هذا ممتنع الوقوع لذاته.

وكذلك إذا نسب إليه أنه هل يمكنه أن يجمع بين السواد والبياض؟ حكم بالاستحالة.

وأما إذا(١) تصور الإنسان، وتصور صنعة الكتابة، لم يحكم بالامتناع، لكونه إنساناً وكونها كتابة، ولا يقوم على هذا برهان أصلاً، بل ربما قام البرهان على كونه إنساناً وعلى(٢) كونها كتابة.

ولو فرضنا أنه مات إناس ولم يتعلموا صنعة الكتابة أصلاً، لم نقل: إن الكتابة كانت ممتنعة الصدور عنهم لذات الكتابة، أو لإنسانيتهم، بخلاف الطيران، ولو أن أحداً كلف إنساناً بالطيران - يقال: كلفه بالمحال لذاته ولو كلفه بتعلم الكتابة وفعلها، لا يقال: إنه كلفه بما لا يطيق، لأن إمكان صدورها منه قائم.

وإذا عرفت هذا: فنستفسر المؤلف عما يدعيه؟!! أنه ماذا يعني بقوله: "تكليف ما لا يطاق جائز"؟!.

يعني به: أن الله قد يأمر بما لا يقع، ولا يأتي به المكلف، لأسباب مقارنة تمنع من الإتيان(٣)، فهذا مسلم.

وإن كان يعني به: أن الله قد يأمر(٤) بما يكون ممتنع الصدور من الشخص امتناعاً ذاتياً - كما شرحناه - فهذا ممنوع، ويطالب(٥) بالدليل على

= إيمانهم لغيره أي: لأمر خارج عنه، وهو تعلق علم الله تبارك وتعالى وإرادته بأنهم لا يؤمنون، إذ لو آمنوا لانقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال. فهذا تحقيق القول في المحال لذاته ولغيره، وهو موازن للواجب بقسميه: لذاته ولغيره. انظر: التعريفات ص٢٣٠، المبين ص٧٩، شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٣-٢٢٤، شرح كتاب التوحيد للشيخ عبد الله الغنيمان ٢٠٨/١.

١- بداية لوحة ٥١-ب.

٢- في المخطوطة "عن" بدل "على".

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "الإتيان به" انظر: الكاشف ص١٠٨.

٤- في الكاشف "يأمر المكلف".

٥- في المخطوطة "يطلب" ولعله سبق قلم.

هذا، فإن جواز هذا يبطل أكثر قواعد الشرع(١).

ومع ذلك نقول: قوله: "جائز عندنا".

يعني به(٢): نفسه؟ فذلك جائز، لكن الغزالي ليس منه.

وأيضاً مخالفوه لم ينحصروا في المعتزلة، بل جلّ الفقهاء، وأقوى منازع له(٣) هو الشافعي.

وإن عنى به: أصحاب الشافعي والشافعي، فليس كذلك، فإنه لا يقول(٤) بجواز هذا، بل لعل مراده الأشعري ومن ينتمي إليه(٥).

ثم نقول: اختار في المسألة التي قبل هذه: أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، وأنه يناقض القول بتكليف ما لا يطاق، لجواز أن يأمر الشرع بالصلاة وينهى عن الوضوء، وشرط الوضوء في الصلاة والنهي عنه لا يكون مأموراً به، أو لا يلزم ورود الأمر به(٦).

١ـ أجاب الأصفهاني عن سؤال الاستفسار هذا: بأن محل النزاع قد صرح به المصنف في جواب السؤال الذي أورده على نفسه، حيث قال: إن علم الله الأزلي المستمر تعلقه بكفر زيد مناف للإيمان، فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين وهو محال لذاته، فهذه خلاصة ما يدعيه المؤلف. انظر: الكاشف ص١٠١٤.

٢ـ في الكاشف "إن عنى به".

٣ـ لفظة "له" إضافة من الكاشف.

٤ـ في المخطوطة "يقول" بالإثبات، والسياق يقتضي "لا يقول".

٥ـ وصف الأصفهاني مناقشة النقشواني في قول المصنف: "جائز عندنا"، بأنها مناقشة باردة، معللاً ذلك: بأنه من الواضح البين أن المصنف يريد به نفسه، والأشاعرة الذين يعتقدون تجويز التكليف بالمحال. انظر: الكاشف ص١٠١٥.

٦ـ نقل القرافي هذا الإشكال بالمعنى، ثم أجاب عنه: بأن المصنف يكون قصد بهذه المسألة الجواز، وقصد بتلك المسألة الوقوع، ولا تناقض في هذا، أو يكون قصد أن تكليف ما لا يطاق واقع إن قلنا: بأن الوسائل ـ أيضاً ـ واجبة، لأنها تكليف بما لا يطاق.

أما الأصفهاني فقد أجاب عنه بقوله: لا تناقض، بل غايته أنه فرع تلك المسألة على أصل لا يعتقد صحته، وحاصله أنه يقول: إذا سلم أن التكليف بالمحال لا يجوز، فالأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به. انظر: النفائس ٢/٩٣ـأ، الكاشف ص١٠١٥.

أما الدليل الأول(١): فنسلم أن الله - تعالى - أمر الكافر بالإيمان.

لكن لم قلتم: إن صدور الإيمان من الكافر محال؟!! غايته أن يفرض ذلك في كافر مات ولم يؤمن.

قلنا: لكن بينا أن صدور الإيمان منه ممكناً لذاته، من حيث أنه إنسان فهم قد أوتي العقل والسمع والبصر، لكن اتفقت أسباب من خارج فمنعت منه، كما يتفق في الامتناع عن تعلم صنعة الكتابة.

قوله: "ما علم الله عدمه(٢) يمتنع وقوع خلافه".

قلنا: نعم يمتنع أن يقع خلاف ما علم الله على الوجه الذي علمه، لكن الله - تعالى - يعلم الأشياء كما هي عليها(٣)، فيعلم أن هذا لا يقع لكونه ممتنعاً لذاته، وأن ذلك الشيء الآخر لا يقع، لكن لا لكونه ممتنعاً لذاته، بل لأنه يمنع منه سبب من خارج، وإن كان هو ممكناً من حيث ذاته.

وها هنا لم قلت: إن الله يعلمه ممتنع الوقوع لذاته؟ حتى يكون محالاً بالتفسير المذكور، بل يعلمه ممكن الوقوع لذاته، ممتنع الوقوع لأسباب أخر خارجية، ومثل هذا لو قيل: صار ممتنعاً لذاته، يلزم انقلاب علم الله جهلاً، وذلك محال(٤).

١- أي: الدليل الأول من أدلة القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق. فانظر: المحصول ٣٦٤/٢ـ٣٧٧. وقد اعترض على هذا الدليل ـ أيضاً ـ أمين الدين التبريزي وسراج الدين الارموي بأسئلة وقد تصدى للجواب عنها كل من القرافي والاصفهاني. انظر: التنقيح ٢٠٠/١، التحصيل ١٧٠/١ـ١٧٢، الكاشف ص١٠٧ـ١٠٣٢، النفائس ٨٧/٢ـب، ٩٤ـب.

٢- كلمة "عدمه" إضافة من الكاشف ص١٠٠٨.

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "عليه".

٤- أجاب الاصفهاني عن هذا الاعتراض: بأن كلام هذا المعترض وغيره من المعترضين يدل على أنهم توهموا أن المصنف ادعى: أنه إذا تعلق علم الله بكفر زيد مثلاً، صار إيمانه ممتنعاً لذاته، والمصنف لا يدعي ذلك، بل قال: علم الله المتعلق بكفر زيد مثلاً مناف لإيمانه، فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين، وهو محال لذاته، والدليل المذكور يدل على هذا المدعى، لكن هؤلاء الذين اعترضوا على المصنف بهذه الأسئلة غفلوا عن وجه دلالة هذا الدليل على المدعى في هذا الموضع. انظر: الكاشف ص١٠١٥.

فلئن قال: إذا علم الله امتناع صدور الإيمان منه سواء كان ذلك الامتناع لذاته، أو لغيره، امتنع صدوره منه، فتكليفه به تكليف بالمحال.

وأيضاً فتكليفه بذلك لا يفيد فائدة، وإذا ورد التكليف حيث لا يفيد فائدة تتعلق بالإتيان بالمأمور به، جاز أن يرد - أيضاً - بما هو محال لذاته.

قلت: الجواب عن هذا يتوقف على أسرار غامضة يتعسر شرحها بالتفصيل - ها هنا -، لكنا نشير إشارة خفية إلى ذلك، فالمحقق لا يخفى عليه الرمز، وذلك: لأن ما يكون امتناعه لا لذاته، بل للغير، لا يبقى ذلك(١) الامتناع أبد الآباد، لإمكان انفكاك ذلك الغير، واجتماع سبب(٢) الوقوع في بعض الأطوار والأزمان، وإن لم يقع في زمان معين.

ثم قد علمت أن المخاطب بالإيمان هو الروح والنفس الباقية، فإن لم يحصل (٣) لها أسباب الإيمان في بعض الأطوار، لا يجب أن يقع القنوط واليأس عن ذلك بالكلية، بل غافر الذنوب جميعاً، يغفر الكفر والشرك(٤) من المسرفين على أنفسهم بإزالتهما، وإزالة أسبابهما، ومن جملة الأسباب تكليفهم بالإيمان، ويعذبهم على تركه إلى أن تزول عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الإيمان، ويحصل الإيمان على مقتضى الإمكان، واجتماع الأسباب، ومثل هذا لا يتأتى في التكليف، بل هو ممتنع لذاته، فلهذا فرق من اطلع على السر بين البابين(٥).

١ـ "ذلك" إضافة من الكاشف ص١٠٩.

٢ـ في الكاشف "أسباب" وهو أوفق.

٣ـ بداية لوحة ٢٩ـأ.

٤ـ قلت: بشرط التوبة كما سبق التنويه على ذلك.

٥ـ أجاب الأصفهاني بقوله: اعلم أنه يشير بهذا الرمز وهذه الأسرار إلى التناسخ، وإفشاء سره أن نقول: إن المخاطب هو الروح والنفس، وهما بمعنى واحد في هذا الموضع، وأن النفس التي لم يقدر إيمانها مدة تعلقها بهذا البدن المخصوص، فإنه وإن حصل لها الإيمان في هذه الأطوار، إلا أن استحالة إيمان هذه الروح لما لم تكن استحالة بالذات، بل بالغير، فتلك الاستحالة لابد وأن تزول بانتقال هذه الروح من جسد إلى جسد، ولابد من الانتهاء من الانتقالات إلى الانتقال إلى الجسد الذي يحصل لها الإيمان حال تعلقها بهذا البدن، ولو =

وأنت تعلم أن الدليل الثاني والثالث من هذا القبيل.

وأما الدليل الرابع(١): فقد سبق الكلام فيه في المقدمات.

وأما الدليل الخامس(٢)...

أقول:

لم لا يجوز أن يتوجه عليه التكليف حال استواء الداعي، أو حال ما لا يكون له داعية إلى الفعل إعلاما؟! ومع التوجه يحدث فيه الداعي إلى الفعل، فيصدر منه ترجيح الفاعلية على التاركية، فيصير ممتثلاً بداعية حدثت فيه من التكليف السابق، فلا يكون توجيه التكليف حال استواء الداعي تكليفاً بما لا يطاق.

قوله: "عند الرجحان يصير الفعل واجباً"(٣).

قلنا: ولكن بترجيحه للفاعلية على التاركية بسبب داعية أوجدها الخالق فيه بواسطة التكليف، ولا يكون واجباً لذاته حتى يمتنع استناده إلى فعل الغير.

= كان إيمان هذه النفس مستحيلاً لذاته، لاستحال أن يحصل لهذه النفس الإيمان في طور من الأطوار، وبهذا ظهر الفرق بين الممتنع لذاته، والممتنع لغيره، هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السر، ونحن إنما فهمنا هذا السر لكون هذا المعترض كان معاصرها اختياره مذهب التناسخية، وألف كتاباً بتصحيح هذا المذهب الفاسد ثم استطرد قائلاً: والجواب عن أصل السؤال: أنه قد علم من أصلنا أنا لا نعلل أحكام الله وأفعاله بالحكم والمصالح، بل ذلك أصل المعتزلة فلا حاجة إلى هذا الجواب وإلزام التناسخ، وأما مسألة التناسخ فهي مسألة كلامية، لا يليق الكلام فيها بهذا الفن.

وأردف قائلا: وقد اندفع ـ بما ذكرنا ـ الإشكال عن الدليل الثاني والثالث، فإن هذا المعترض اعتقد ورود هذه الأسئلة عليهما. انظر: الكاشف ص١٠١٦ـ١٠١٨.

١ـ حاصله: أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله ـ تعالى ـ، ومتى وجدت تلك الداعية، كان الفعل واجب الوقوع. انظر: المحصول ٣٨٠/٢.

٢ـ فهو: أن التكليف إما يتوجه على المكلف حال استواء الداعي إلى الفعل والترك، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر، فإن توجه حال الاستواء كان تكليفاً بما لا يطاق، لأن حصول الاستواء يمنع حصول الرجحان، وإن توجه حال عدم الاستواء، فالراجح يصير واجباً، والمرجوح ممتنعاً، والتكليف بالواجب محال. انظر: المحصول ٣٨٦/٢.

٣ـ هذا مضمون كلام المصنف. فانظر: المحصول ٣٨٦/٢ـ٣٨٧.

ومثاله في الشاهد: أن العبد قد يكون غافلاً عن أن يسقي الماء لسيده أو لا يسقيه، ولا داعية عنده إلى ذلك، ثم إذا طلب منه السيد السقي حدثت فيه داعية نشأت من طلب السيد، وتلك الداعية هي التي حملته على ترجيح الفاعلية على التاركية، فوجب صدور السقي منه، لكن لا لذات السقي، بل ترجيح العبد سبب تلك الداعية التي أحدثها السيد فيه بواسطة الطلب.

وإذا فهم هذا المعنى: علم سقوط هذه الشبهة.

ثم نقول - أيضاً -: لو صحت هذه المقدمات لزم الجبر في أفعال الله - تعالى - وأن لا يكون هو مختاراً في أفعاله، لأن اختياره إما أن يكون حال استواء تعلق الإرادة والفعل والترك، أو حال رجحان أحدهما على الآخر، ويلزم جميع ما ذكرتم(١).

وأما الدليل السادس...(٢).

أقول:

ماذا يريد بقوله: "إن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى -"؟!!

إن أراد به: أنه لا توسط للعبد في ذلك بوجه، وأن الفعل لم يصدر عنه بقدرة مخلوقة فيه قائمة به، وداعية فيه مستندة إلى إيجاد الله - تعالى - فيه، بل هو كالحجر الذي ينحدر من العلو، والشجر الذي تميله الرياح، فذلك باطل بالبديهة، ويعلم للعبد اختياراً وروية في هذه الأفعال التي تصدر عنه، ليس ذلك في حركة الحجر، ولا حركة الشجر، ولا حركة المرتعش.

وإن أراد به: القدرة التي للعبد على الفعل، والداعية التي فيه تستند إلى إيجاد الله - تعالى - فذلك مسلم، لكن(٣) هذا لا ينافي إضافة الفعل

١- اعترف الأصفهاني بأن الاعتراض وارد، والدليل ضعيف، حيث قال: واعلم أن صاحب التلخيص نقض هذا الدليل بفضل الله تعالى. فانظر: الكاشف ص١٠٣٦ تحقيق إبراهيم نورين.

٢- الدليل السادس لمن يقول بجواز التكليف بالمستحيل هو: أن أفعال العبد مخلوقة لله - تعالى -، وإذا كان كذلك: كان التكليف تكليف ما لا يطاق. انظر: المحصول ٣٨٧/٢.

٣- "لكن" زيادة من عندنا لضرورة السياق.

إلى العبد، ولا ينافي ورود التكليف به.

وقد ذكرنا أن الداعية لا تحصل في العبد إلا بواسطة التكليف، وبذلك تحدث فيه داعية ترجيح الفاعلية على التاركية، فيختار الفاعلية، وبانضمام الاختيار إلى القدرة المخلوقة فيه يجب الفعل، فيكون ذلك الفعل مقدوراً له ومختاراً له، واستند إلى التكليف، ولا يكون التكليف تكليفاً للعاجز، ولا خالياً عن الفائدة.

وإن أراد به معنى آخر فلابد من بيانه(١).

وأما الدليل السابع(٢)....

أقول:

قوله: "القدرة صفة متعلقة" مسلم، ولكن قوله: "لا يجوز أن يكون متعلقها المعدوم" ممنوع، بل(٣) المعدوم يصلح أن يكون متعلق القدرة: بأن يخرجه من العدم إلى الوجود، والموجود - أيضاً - يصلح أن يكون متعلق

١- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى في الكاشف ص١٠٤، ثم أجاب عنه: بأن المصنف أراد به معنى آخر، وهو: أن القدرة والداعية مخلوقتان لله ـ تعالى ـ، وكذلك الفعل، فلا فعل للعبد أصلاً.

٢- حاصل هذا الدليل: أن الأمر قد وجد قبل الفعل، لأن الكافر مكلف بالإيمان، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، لأن القدرة صفة متعلقة، فلابد لها من متعلق، والمتعلق إما الموجود وإما المعدوم، ومحال أن يكون المعدوم متعلق القدرة، لأن العدم نفي محض يستحيل أن يكون مقدوراً، فثبت أنه لابد أن يكون موجوداً، فالأمر قد وجد لا عند القدرة، لأن القدرة لا توجد إلا عند وجود الفعل، وذلك تكليف ما لا يطاق. انظر: المحصول ٣٨٩/٢. قلت: هذا الاستدلال مبني على رأي الأشعرية في مسألة الاستطاعة القائل: بأن الاستطاعة مع الفعل، خلافاً لرأي المعتزلة القائل: بأن القدرة متقدمة على الفعل. أما جمهور أهل السنة فيثبتون للعبد استطاعة، وهي قد تكون قبل الفعل ولا يجب أن تكون معه. فانظر: الوجوه التي استدل بها الأشاعرة والمعتزلة وفسادها في: الفتاوى ٢٩٩/٨، ١٠٣/١٤، وانظر كذلك مسألة الاستطاعة في: البرهان ١٠٢/١و ٢٧٩، المستصفى ٨٦/١، نهاية السول ١٣٧/١، النفائس ٩٣/٢ـب، ٩٤ـأ، المعتمد ١٧٨/١، المغني لعبد الجبار ٣٠١/١١، كشف الأسرار ١٩٣/١، فتح الغفار ٥٩/١، منهاج السنة ٢٧٤/١، الفصل في الملل والنحل ٣٨/٣.

٣- بداية لوحة ٢٥ـب.

القدرة: بأن يعدمه أو يغيره من حال إلى حال، والتعلق أمر نسبي يجوز حصوله(١) بين موجودين ومعدومين، وموجود ومعدوم، ولا امتناع في شيء من ذلك.

ثم نقول: لو صح ما ذكره يلزمه نفي القدرة عن الله - تعالى -، والقول بحدوث القدرة فيه عند خلق كل شيء، وكل ذلك محال(٢).

بيان ذلك: أن القائل يقول: لم لا يجوز أن تكون القدرة على خلق الحوادث قديمة لله - تعالى - لأن هذه الحوادث كانت معدومة في الأزل، والمعدوم لا يصلح أن يكون متعلق القدرة كما قرر، وإذا لم يكن للقدرة متعلق، امتنع وجودها، فامتنع وجود القدرة القديمة، فأما أن لا يثبت له قدرة أصلاً، فيلزم سلب هذه الصفة، وإما أن يثبت له عند إيجاد كل حادث قدرة، فتكون حادثة، فيلزم أن تكون قدرته حادثة، واستحالة كل ذلك بين.

وأما الدليل الثامن(٣)...

أقول:

مع اعترافه بانتقاض هذين الوجهين، كيف ذكرهما، واستدل بهما؟!! مع أنه لم يبين موضع الغلط فيه.

وحلّ ذلك أن يقال: لم لا يجوز أن يقدر على الفعل زمان وجوده؟!

قوله: "إن ذلك إيجاد للموجود" ماذا تعني به؟

إن عنى به: أنه إيجاد لما هو موجود بدون هذا الإيجاد.

١- في المخطوطة "حصولها" والضمير يرجع إلى التعلق.

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا في الكاشف ص١٠٤٦ بالنص، وتعقبه بقوله: واعلم أن ما ذكره فاسد، وبيان فساده ظهر من شرحنا لكلام المصنف، وأما النقض المذكور، فقد أورده المصنف على نفسه، وهو وارد ولا جواب له.

٣- حاصل هذا الدليل: أنه لا قدرة للعبدة حال وجود الفعل لامتناع إيجاد الموجود، ولا قبله لأن القدرة المتقدمة زمناً لو أثرت في الفعل المتأخر، كان ذلك التأثير مغايراً لوجود المقدور، وإن لم تؤثر يعود الكلام في تأثير القدرة في ذلك المغاير، والوجهان لا نرتضيهما، لأنهما يشكلان بقدرة الله ـ تعالى ـ على الفعل. انظر: المحصول ٣٩١/٢.

أو تعني به: أنه يكون إيجاداً لما هو موجود بهذا الإيجاد. أو تعني به شيئاً آخر.

والأول ممنوع، بل هو إيجاد للشيء الذي وجد بهذا الإيجاد، وبهذا التأثير، بحيث لولا هذا التأثير لما وجد.

وإن أراد به الثاني: فذلك مسلم ولا امتناع فيه، لأن الأثر لابد أن يوجد مع تأثير المؤثر زماناً.

وإن أراد به معنى ثالثاً، فلابد من بيانه(١).

وأما الدليل التاسع(٢)...

أقول:

هذا - أيضاً مغالطية(٣).

أولاً- نقول: هذه الآية تكليف بمعرفة الوحدانية، ويجوز أن يكون المأمور عارفاً بالله ولا يعرف الوحدانية، فيأمره بمعرفة الوحدانية التي هي منشأ التوكل وسائر الخيرات، ولا امتناع في ذلك ولا دور(٤).

ولو (٥) نظرنا في مطلق الأمر بالمعرفة، لم يلزم من ذلك ما يدعيه، وذلك: لأن معرفة الله - تعالى - لها أصل ولها كمال، وبينهما مراتب كثيرة لا تحصى.

١- نقل الاصفهاني كلام النقشواني هذا في الكاشف ص١٠٤٩-١٠٥٠ وتعقبه بقوله: "هذا ما قاله صاحب التلخيص في حل هذه المغلطة، ولا بأس به.

قلت: ووجه الغلط في هذه الشبهة، أنها نافية للقدرة عن العبد المخلوق والخالق المعبود.

٢- أي: الدليل التاسع من أدلة الإمام على جواز التكليف بالمحال. وملخصه: أمر الله - تعالى - بمعرفته في قوله: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ والمأمور إما عارف به، وتحصيل الحاصل محال، أو غير عارف به، وما دام غير عارف به يمتنع أن يعلم أنه مأمور بمعرفته، وهو تكليف ما لا يطاق. انظر: المحصول ٣٩٣/٢. وقد اعترض على هذا الدليل - أيضاً - القرافي والاصفهاني فانظر: النفائس ٩٢/٢-ب، الكاشف ص١٠٥٤.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعلها "مغالطة"، والمغالطة هي: إدخال قضية كاذبة في الدليل وقيل: هي حجة مركبة من مقدمات شبيهة بالحق وتسمى سفسطة، أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة. انظر: المواقف ص٣٠٤، التعريفات ص٢٢٣.

٤- بنحو هذا اعترض القاضي الارموي على دليل الإمام. فانظر: التحصيل ١٧٤/١.

٥- هكذا في المخطوطة والانسب "ثم لو نظرنا".

أما أصل المعرفة فهو: الجزم بوجود خالق، وهذا فطري لنفوس البشر إن لم تشوشها الشبهات ومانعة الأهواء، ﴿ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولن الله﴾(١)، وكذا قوله: ﴿أفي الله شك فاطر السمٰوات والأرض﴾(٢).

وأما كمال المعرفة: فذلك لله - تعالى -.

وأما في(٣) فيما بين المرتبتين: فللخليقة مراتب متفاوتة فيها بحسب استعداداتهم وقابليتهم لقبول الفيض.

فمن له أصل المعرفة إذا كلف بتحصيل الزيادة، حتى يتوجه إلى تحصيل الرتبة التي يستحقها، لا يلزم منه محال، كما نجد في كتاب الله - تعالى - تكليف المؤمن بالإيمان لما أن الإيمان - أيضاً - له مراتب متفاوتة.

وأما الدليل العاشر(٤)...

أقول:

أما أولا: فهذا ينتج خلاف البديهيات، فيكون مردوداً، لأن كل أحد يعلم بالبديهة من نفسه قد يكون جاهلاً بتصور ماهية شيء، مثل: من يسمع لفظ الجن والملك والنفس والروح وغيرها، فيعلم أن هذه الألفاظ لها معاني في الجملة، لكنه ليس يتصور تلك المعاني، ويشتاق إلى إدراكها وتصورها، ويحمله هذا(٥)

١ـ الآية ٢٥ من سورة لقمان.

٢ـ الآية ١٠ من سورة إبراهيم.

٣ـ هكذا في المخطوطة، والظاهر أن "في" زائدة.

٤ـ خلاصة هذا الدليل ـ كما في المحصول ٣٩٤/٢ ـ: أنه ورد الأمر بالنظر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قل انظروا﴾، وإنه غير مقدور، إذ لا قدرة على تحصيل التصور، فإنه إذا لم يكن مشعوراً به امتنع توجه الذهن نحوه، وإذا امتنع تحصيل التصور امتنع تحصيل التصديق البديهي لوجوبه عند حصول تصور طرفي القضية، وإذا امتنع تحصيل البديهي امتنع تحصيل النظري لوجوبه عند حصول التصديق البديهي، فلم يكن الاستدلال مقدوراً، وذلك أمر بما لا يطاق.

وقد اعترض على هذا الدليل ـ أيضاً ـ القاضي الارموي والأصفهاني. انظر: التحصيل ١٧٥/١، الكاشف ص١٥٨.

٥ـ بداية لوحة ٥٣ـأ.

الشوق على السؤال من العالم بها، فإذا ذكر العالم له حداً لهذا الأشياء، أو رسماً، حصل له تصور لم يكن قبل ذلك، وارتسمت في نفسه هيئة وصورة لم تكن مرتسمة قبل ذلك، فحصل له هذا التصور باكتسابه، ويجوز أن يتوجه الأمر بهذا القدر.

وأيضاً نقول مثل ذلك في التصديقات، فإن من تصور طرفي قضية، مثل: قولنا العالم مخلوق ومحدث، ووجد الذهن متردداً في إثبات الحدوث للعالم وسلبه عنه، فسعى في تحصيل ذلك، بأن حصل أمراً آخر وهو: كون العالم ممكناً ومفتقراً إلى ما يوجده ويكونه، وركب هذا الأمر مع طرفي القضية، حتى حصل عنده مقدمتان هكذا: كل جسم ممكن مفتقر إلى الموجد، وكل ممكن ومفتقر فهو مخلوق محدث، حصل له العلم بأن العالم مخلوق ومحدث.

فإذن: حصول العلم بإمكان تحصيل هذه العلوم ضروري لا يمكن إنكاره، وكل ما تقرر خلاف ذلك يكون شبهة مغالطية مردودة.

ثم إنا نبين الغلط فيها في مواضع:

منها- أن نقول: إذا كان الشيء متصوراً(١) من وجه دون وجه، لم لا يجوز أن يصير الوجه الذي ليس بمتصور ولا حاصل مطلوباً ومكتسباً بسبب الوجه الذي هو متصور؟!! لما بينهما من الارتباط بشيء واحد كما ذكرنا من المثال.

وما ذكره في إبطال هذا فغير سديد، لأن غير الحاصل إذا كان مرتبطاً بشيء حاصل أمكن طلبه وتحصيله ولا امتناع فيه.

والموضع الثاني: نسلم أن التصورات ليست مكتسبة، لكن التصديقات لماذا لا تكون مكتسبة؟!

١- في المخطوطة "متصور" بالرفع وهو خطأ نحوي.

قوله (١): "إن تلك التصورات: إما أن تكون بحيث يلزم من مجرد حصولها في الذهن، حكم الذهن بنسبة بعضها إلى بعض".

قلنا: ليست كذلك، لكنها بحيث لو رتبت ترتيباً خاصاً على وجه خاص، حضر(٢) حكم الذهن بنسبة بعضها إلى بعض بالنفي أو بالإثبات، وهذا الترتيب يكون من فعل المكلف، فما يحصل من الحكم في الذهن يكون حاصلاً بتحصيله.

قوله: "يكون واجب الحصول".

قلنا: نعم، ولكن بسبب حضور تلك التصورات على الوجه الخاص والترتيب المعين، وذلك لا ينافي أن يكون واجباً وحاصلاً بسعي منه في تحصيله، فهذه البديهيات تحصل له بهذه الواسطة التي هي فعله.

وأما النظريات: فكذلك - وهو الموضع الثالث الذي نريد أن نتكلم عليه - ونقول: إذا رتبت هذه البديهيات على ترتيب خاص يجب حصول علم آخر ويسمى ذلك: نظرياً، ويكون مكتسباً له، لأن هذا الترتيب الخاص إنما صدر عنه(٣).

١- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون متصورة من وجه دون وجه، فلا جرم يمكنه أن يحصل كمالها؟!!. انظر: المحصول ٢/٣٩٦.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "حصل".

٣- قلت: هكذا بين نجم الدين النقشواني ضعف جميع ما استدل به المصنف في هذه المسألة بياناً شافياً، وظهر أن الصواب هو: أن التكليف بالمستحيل لذاته غير واقع، بل هو غير جائز. والله أعلم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: في أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء ...»

إلى آخره(١).

أقول:

الأهم الكشف عن محل الخلاف، لأن من يقول: إن الأمر من حيث هو أمر لا يدل على الإجزاء ولا يقتضي الإجزاء، لأن الأمر دل على طلب الماهية، وكما أنه ما دل على التكرار وسائر القيود، كذلك على عدم التكرار وعدم سائر القيود.

فلو علم انحصار المأمور به في المرة الواحدة من غير قيد آخر، فإنما يعلم ذلك من دليل آخر.

ثم يقال: إذا أتى بجميع ما أمر به وجب أن لا يبقى الأمر، وهذا مما لا يدل عليه الأمر بنفي أو إثبات.

فإن كان مراد أبي هاشم - رحمه الله - بقوله هذا: فالحق معه.

وإن عنوا بقولهم: إن الإتيان بالمأمور به إذا علمنا أن الأمر لم يقتض غير هذا، وقد أتى بجميع ذلك، فهذا الإتيان يقتضي الخروج عن العهدة: فهذا حق لا ينكر.

ولكن هذا غير مستفاد من صيغة(٢) الأمر، بل من خارج، ولما لم يتبين

١- انظر: المحصول ٤١٤/٢. وقد صدر المصنف هذه المسألة بتفسيرين للإجزاء أحدهما صحيح والآخر فاسد.

أما الصحيح فهو: أن المراد من الإجزاء: أن الإتيان به كاف في سقوط الأمر.

وأما الفاسد فهو: أن المراد منه: سقوط القضاء.

ثم بعد ذلك نقل خلاف أبي هاشم وأتباعه بعد أن اختار: أن الإتيان بالمأمور يقتضي الإجزاء.. فانظر هذه المسألة مع أدلتها والرد على المخالفين فيها في: المحصول ٤١٤/٢ـ ٤١٩. وانظر كذلك: المعتمد ٩٩/١، اللمع ص١١، التبصرة ص٨٥، البرهان ٢٥٥/١، المنخول ص١١٧، المستصفى ١٢/٢، الإحكام ٣٨/٢، الكاشف ص١٩٦ تحقيق إبراهيم نورين، الإبهاج ١٨٧/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٨٣/١، النفائس ١٠٠/٢ـ ١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٩٣/٢.

٢- بداية لوحة ٣٥ـ ب.

ما وقع الخلاف فيه في هذه المسألة، صار الاحتجاج والاعتراض رمياً في عماية(١).

١- هكذا في المخطوطة ولعله "عماية".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: الإخلال بالمأمور به...» إلى آخره(١).

أقول:

أما الوجه الأول(٢): فنسلم أن الأمر الذي اقتضى الإتيان بالفعل يوم الجمعة، ما تناول غير يوم الجمعة من الأزمنة التي يجب وقوع الفعل فيها، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يبقى مقتضياً للفعل، إذ ليس من ضرورة اقتضاء الأمر للفعل، اقتضاؤه الفعل في زمان معين، بل يقتضي الإتيان بالفعل.

وأما إيقاع الفعل في زمان، فذلك من ضرورات الإتيان بالفعل، إذ لا يمكن أن يكون ذلك إلا في زمان، وأما تعين الزمان، فذلك يستفاد من دليل آخر، إذا(٣) لم يكن في الأمر تعين(٤) وإذا سلمنا أن الأمر بإيقاع الفعل في يوم الجمعة لم يتناول غير يوم الجمعة من الأزمنة، فقد سلمنا موجب ما ذكره، لكن لا يلزم أن لا يبقى الأمر مقتضياً(٥) للفعل بعد ذلك، لأن اقتضاء الأمر

١- تمام المسألة: "... هل يوجب فعل القضاء أم لا؟ هذه المسألة لها صورتان. الصورة الأولى: الأمر المقيد ـ كما إذا قال: "افعل في هذا الوقت" فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقت، فالأمر الاول، هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ الحق: لا، لوجهين..." انظر: المحصول ٤٢٠/٢، وانظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ١٤٥/١، اللمع ص٩، التبصرة ص٢٤، البرهان ٢٦٥/١، المنخول ص١٢٠، المستصفى ١٠/٢، الإحكام ٤١/٢، الوصول لابن برهان ١٥٥/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٨٢/١، العدة ٢٩٣/١، التمهيد ٢٥١/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٩١/٢، المسودة ص٢٧، مختصر الطوفي ص٩٠، القواعد والفوائد الاصولية ص١٨٠، المدخل ص٢٧، الإحكام لابن حزم ١٠١/١، أصول السرخسي ٤٥/١، فتح الغفار ٤٢/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٩٢/٢، النفائس ١٠٢/٢ـ٦، شرح تنقيح الفصول ص١٤٤.

٢- أي: في الاستدلال على أن الإخلال بالمأمور به المقيد لا يوجب القضاء. وحاصل هذا الوجه: أن الأمر ـ في قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة ـ لم يتناول غير ذلك الوقت فلم يدل عليه نفياً ولا إثباتاً. انظر: المحصول ٤٢٠/٢.

٣- هكذافي المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "إذ" انظر: الكاشف ص١١١١ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- أجاب الاصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المدعى أن الصيغة دالة على إيجاب الأداء مطابقة، لا دالة لها على إيجاب القضاء مطابقة. انظر: الكاشف ص١١١٤.

٥- في المخطوطة "مقتضاه" والتصويب من الكاشف.

الفعل قد يتصور بدون اقتضاء إيقاعه في زمان معين، وإذا تصور ذلك، لم يكن في هذا الاحتجاج دلالة(١).

فلئن قال: إذا سلمت أن مطلق الأمر يقتضي الزمان، فإذا فات الزمان وتعذر(٢)، تعذر بقاء الأمر لتعذر مقتضاه.

قلت: مقتضى الأمر مسمى الزمان الذي هو من ضرورات فعل المأمور به، لا الزمان المعين(٣).

والمتعذر إنما هو الزمان المعين، فلم يتعذر ما هو مقتضى الأمر، ولا منافاة - هناك - فيبقى الأمر مقتضياً لفعل المأمور به.

فثبت أن هذا الوجه لا(٤)احتجاج فيه.

وأما الوجه الثاني(٥): فضعيف أيضاً.

أما أولاً: فلأنا لا(٦)نسلم أن(٧) أوامر الشرع لم تستعقب وجوب القضاء تارة.

وأما صلاة الجمعة فالواجب - هناك - أحد الأمرين على الترتيب: إما صلاة الجمعة في الوقت المحدود وبالشرائط المعدودة.

١- علق الأصفهاني على هذا بقوله: الممنوع ليس هو المدعى، بل المدعى ما لخصناه، فلا يرد عليه ما ذكرتم. انظر: الكاشف ص١١١٥.

٢- كذا وردت العبارة في المخطوطة وفي الكاشف وردت هكذا: "فإذا فات الزمان، فقد تعذر بقاء الأمر، فيتعذر مقتضاه" وهي أوضح.

٣- وصف الأصفهاني جواب النقشواني عن السؤال الذي أورده على نفسه: بأنه فاسد غاية الفساد، لأنه يحيل صورة المسألة، فإن المسألة مفروضة فيما إذا قال: "صل يوم الجمعة"، ودلالته على الزمن المعين دون مسمى الزمان دلالة واضحة. انظر: الكاشف ص١١١٥.

٤- لفظ المخطوطة "هذا الوجه احتجاج فيه" وما أثبته من الكاشف ص١١١٢.

٥- أي: في الاستدلال على أن الإخلال بالمأمور به الموقت لا يوجب القضاء. وحاصل هذا الدليل: أن الأمر تارة لم يستعقب إيجاب القضاء، كما في الجمعة، وتارة يستعقبه، ووجود الدليل بدون المدلول خلاف الظاهر، فإيجاب الشيء لا إشعار له بوجوب القضاء وعدمه. انظر: المحصول ٤٢١/٢.

٦- في المخطوطة "فلانا نسلم" والمثبت من الكاشف ص١١١٢.

٧- لفظة "أن" إضافة من الكاشف.

أو الظهر عند تعذر ذلك، إما بالفوات أو لسبب آخر، هذا هو الأصل الواجب، لأن الواجب الأصلي على ما قبل هو الظهر، وجعلت صلاة الجمعة بدلاً عنها، ومقدماً عليها، فإن تعذرت وجب الرجوع إلى الأصل وهو الظهر، والظهر يقضى من غير ريب، فعلى هذا نمنع واجباً في الشرع لا قضاء له(١).

وأما ثانياً - فنقول: قد يتخلف المقتضى عن المقتضي لمعارض، وذلك لا يقدح(٢) في الاقتضاء، و كون ذلك خلاف الأصل لا يعارض ما ذكرنا من الدلالة على اقتضاء الأمر للفعل، إذ(٣) ما ذكرنا من اقتضاء الأمر لا يشك فيه من وجه، ولا يمكن إنكار اقتضائه، وإن تخلف المقتضى عنه في صور كثيرة(٤).

ثم نقول: هذا مناقض لما اختاره(٥) قبل هذا: من أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز، لكن(٦) الجواز بعض مقتضيات الأمر.

ولا يلزم من رفع مجموع مقتضى الأمر رفع هذا الجزء، لجواز أن يرتفع المجموع(٧) بارتفاع الجزء الآخر.

وهذا الاستدلال بعينه قائم - ها هنا - لأن إيجاب الفعل مطلقاً بعض مقتضيات الأمر الوارد بالفعل(٨) في زمان معين، فإذا فات الزمان وتعذر إيقاعه

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الوجه من الإشكال: بأن المدعى أن صلاة الجمعة لا تقضى إجماعاً، لأنه إذا فاتت الجمعة يجب الرجوع إلى أربع ركعات إما في وقت الظهر أو بعد فواته، وذلك يدل على أن الجمعة لا تقضى، إذ القضاء يجب أن يكون مثل الأداء في عدد الركعات. انظر: الكاشف ص١١١٥.

٢- في المخطوطة "يقع" وما أثبته من الكاشف ص١١١٢.

٣- في الكاشف "إذا".

٤- لم يرتض الأصفهاني هذا الاعتراض حيث قال ما حاصله: هذا الكلام مندفع غاية الاندفاع، لأن الترجيح المذكور، إنما يصار إليه إذا تعارض دليلان على مدعى واحد، وأما إذا كان الدليل الثاني نافياً لغير المدعى، فلا تعارض بين الكلامين، فلا يصار إلى الترجيح. انظر: الكاشف ص١١١٦.

٥- انظر: المحصول ٣٤٢/٢.

٦- في الكاشف ص١١١٢ "لأن".

٧- "المجموع" إضافة من الكاشف.

٨- "بالفعل" إضافة من الكاشف.

في الزمان المعين، لا يلزم منه أن يرتفع اقتضاء الأمر للفعل مطلقاً، بل هذا الاستدلال في هذه الصورة أقوى لتعين الجزء المتعذر، وهو الإيقاع في الوقت المخصوص، فلا يكون متعرضاً للجزء الآخر، وهو اقتضاء الأمر للفعل مطلقاً(١).

ثم نقول: الأمر المتجدد الذي تسندون وجوب القضاء إليه - إما أن يقال: هذا الأمر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب جزئي.

أو (٢) يقال: ورد أمر كلي في زمان الوحي بإيجاب القضاء في كل فائت(٣).

والأول باطل، لأن بعد انقراض نزول الوحي لا يتجدد نزول الأوامر والنواهي علينا، أو لأنا عقيب فوات الواجب - أي واجب كان - نقضي بوجوب القضاء ولا ننتظر نزول أمر متجدد، ولا نعرف أمراً نزل في حق زيد الذي نوجب عليه قضاء صلواته وصيامه الفائتة في أوقاتها.

وأما الثاني: فهو حق، لكن ذلك يكون تنبيهاً على أن الأمر الأول، مع فوات الفعل عن الوقت المحدد، سبب لوجوب القضاء(٤).

١ـ نقل القرافي إلزام النقشواني المصنف قوله: الوجوب إذا نسخ بقي الجواز، ثم أجاب عنه: بأن عرف الاستعمال يقتضي أن تخصيص الأزمنة لمصالح فيها، أما الجواز بما هو جواز، فلا نجده في عرف الاستعمال يختص بالوجوب لمصلحة تخص ذلك الجواز فافترقا ولا تناقض.

أما الأصفهاني فقد دفع هذا الإلزام والتناقض: بأن المدعى المتنازع فيه ـ ها هنا ـ ليس هو إيجاب نفس الفعل، بل دلالة الصيغة الموضوعة للأداء على وجوب إيقاع مثل ما وجب أداؤه خارج الوقت، ولا كذلك المدعى ـ هناك ـ فإن المدعى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، والجواز جزء من الوجوب كما تقرر. انظر: النفائس ٢/٨٣ـب، الكاشف ص١١١٦.

٢ـ بداية لوحة ٤٥ـأ.

٣ـ هذا الاعتراض متوجه على ما قرره المصنف في الصورة الثانية: من أن الأمر المطلق يوجب القضاء مطلقاً عند من نفى الفور، أما من أثبته. فمنهم من قال: يوجب القضاء مطلقاً كأبي بكر الرازي. ومنهم من قال: يوجب القضاء بدليل منفصل.

والذي اختاره المصنف: أن القضاء يجب بأمر متجدد. فانظر منشأ الخلاف ودليل كل قول في المحصول ٢/٤٢٢ـ٤٢٥. وانظر كذلك: البرهان ١/٢٦٥.

٤ـ رد الأصفهاني كلام النقشواني هذا: بأن الضابط في ذلك أنه إذا فات واجب نظرنا فإن وجدنا إجماعاً على وجوب القضاء، حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد إجماعاً ننظر فإن وجدنا خطاباً دالاً =

وذلك: في مثل قوله ﷺ: "فليصلها إذا ذكرها"(١).

فالنبي ﷺ ينبه على وجوب قضاء تلك الصلاة، لأن الضمير عائد إليها، وعن(٢) وقت القضاء وهو عند التذكر.

وقد ذكرنا في المقدمات أن مثل هذا الأمر يتضمن الحكم والسببية - في مثل قوله: "إذا زنا فاجلدوه"، فإنه يتضمن جعل الزنا سبباً للجلد، وفيما نحن فيه كذلك.

فإنه جعل(٣) الأمر الوارد قبل الزمان المعين، مع فوات الوقت، سبباً لوجوب القضاء عند التذكر، لكن تعين وقت القضاء وهو زمان التذكر استفيد من هذا الأمر.

فمن قال: إن القضاء يجب بأمر مجدد، ويريد به: أن وقت القضاء إنما يتعين بأمر متجدد، مثل التذكر في هذا الحديث(٤)، أو غير ذلك من الأوقات: فقوله حق، لأن الأمر الأول وإن بقي مقتضياً للفعل، لكن لم تبق له دلالة على زمان معين لإيقاع ذلك الفعل فيه، إذ الدلالة كانت على تعين الزمان الذي قد فات، وبقي الأمر مقتضياً للفعل، وأما تعين زمان الفعل، فإنما يمكن أن يستفاد من دليل آخر، فهذا القدر مساعد عليه.

= على إيجاب القضاء غير الخطاب الدال على إيجاب الأداء، حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد حكمنا بعدم وجوب القضاء. انظر: الكاشف ص١١١٧.

١- رواه أنس بن مالك مرفوعاً. وأخرجه عنه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها ٧٠/٢ مع الفتح، وأخرجه عنه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة ١٨١/٥ مع النووي. انظر في هذا الحديث: نصب الراية ١٦٢/٢، فيض القدير ٢٣١/٦.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "على".

٣- في المخطوطة "فعل".

٤- يوجد كلمتان في هذا الموضع لم استطع قراءتهما، والمعنى يستقيم بدونهما إن شاء الله.

وأما إن أراد بقوله هذا: أن الأمر الأول سقط بالكلية، ولم يبق مقتضاه لشيء أصلاً، فالقضاء يجب بأمر آخر يستفاد منه وجوب أصل الفعل ووقته: فذلك ممنوع.

قال - رحمه الله -:

«الأمر بالماهية الكلية...» إلى آخره(١).

أقول:

فرق بين قولنا: "الماهية الكلية، وبين قولنا: "كل ماهية كلية"، لأن الأول مطلق ينطلق على كل جزئياتها من الماهيات الكليات، مثل: الإنسان، والحيوان، والفرس، والضرب، والبيع، وغير ذلك مما لا يحصى.

وإذا عرفت هذا الفرق - فالقائل: إن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها، إن كان مراده: أن هذا غير واجب في كل الماهيات الكلية، إذ ليس يجب أن يكون لكل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها حتى يدل عليه الأمر بالاستلزام، بل جاز أن توجد ماهية كلية لا يكون لها لازم من جزئياتها فلا يكون بهذه الماهية الكلية - من حيث كليه - امراً بشيء من جزئياتها لا بالمطابقة ولا بالاستلزام: فهذا حق وصواب. وإن كان مراده: أن الحكم في الكل(٢) كذلك، وأن الأمر بشيء من الماهيات لا يكون أمراً بشيء من الجزئيات لا بالمطابقة ولا بالالتزام: فليس(٣) كذلك، فإن من الماهيات(٤) ما يلزمها بعض جزئياتها لزوماً ذهنياً، فيكون الامر بها أمراً بذلك الجزئي على طريق الاستلزام.

ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده: "اسقني"، فإنه يفهم منه سقي(٥) الماء

١- هذه المسألة السادسة وهي: أن الأمر بالماهية لا يقتضي الأمر بشي، من جزئياتها كقوله: "بع هذا الثوب"، لا يكون أمراً ببيعه بالغبن الفاحش، ولا بالثمن المساوي، لان هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع، ويتميز كل واحد منهما بخصوص كونه واقعاً بثمن المثل، وبالغبن الفاحش، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له... انظر: المحصول ٤٢٧/٢.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "في كل الماهيات" انظر: الكاشف ص١١٣٦ تحقيق إبراهيم نورين.

٣- لفظ الكاشف "فذلك ليس بحق".

٤- يوجد بعد كلمة "الماهيات" لفظة "الماهية" وإثباتها يفسد المعنى، ولذلك حذفناها.

٥- لفظ "سقي" إضافة من الكاشف ص١١٣٦.

البارد، مع أن السقي قدر مشترك بين الماء الحار والبارد، وماء عذب وأجاج، ومع ذلك انصرف هذا الأمر إلى سقي الماء البارد العذب، لكون هذا الجزئي من السقي لازماً لماهية السقي لزوماً ذهنياً، حتى لو سقاه ماء حاراً استحق الزجر والتأديب.

وأما سبب صيرورة هذا الجزئي لازماً ذهنياً لتلك الماهية هو(١): كثرة الوجود والوقوع والتعارف، وخصوص السبب لا ينافي اللزوم الذهني، بل هو(٢) الذي أوجب اللزوم الذهني - فلا يقول: إن هذه الدلالة لم تكن دلالة التزامية، بل للقرينة العرفية، لأن العرف صار سبباً لحصول اللزوم الذهني فكيف ينافي أن تكون الدلالة التزامية؟!!

ثم أنت تعلم أن كلام المؤلف يدل على أنه يريد سلب الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها بما ذكر من المثال، مع أن الدلالة الالتزامية على بعض الجزئيات حاصلة فيه على ما نبين الآن - فنقول: البيع من حيث هو بيع وإن كان ينقسم: إلى بيع بالغبن(٣) الفاحش، وإلى بيع بثمن المثل، وإلى بيع بالزيادة على ثمن المبيع، لكن البيع العاري عن الغبن الفاحش جزئي من جزئياته، وهو من لوازمه ذهناً، لأن معنى البيع هو التجارة، ومن سمع معنى التجارة، وأن فلاناً أمر فلاناً بالتجارة، خطر بباله أنه أمر بتجارة رابحة، أو مساوية، وكيف ما كان أمر بتجارة عارية عن الغبن الفاحش، فالبيع العاري عن الغبن الفاحش جزئي من جزئيات ماهية البيع، وهو من لوازمها لزوماً ذهنياً، فالأمر بالبيع يكون دالاً على ورود الأمر بهذا الجزئي بطريق الاستلزام، فلا يستقيم قوله(٤): "وغير مستلزم".

وكذلك قوله: "فالأمر بالبيع لا يدل على ما به الامتياز لا بالذات ولا

١- هكذا في المخطوطة، والفصيح أن يقول "فهو"، لأنه جواب أما.

٢- بداية لوحة ٤٥ب.

٣- الغبن في البيع والشراء: الوكس والنقص وأيضاً الغفلة والخدعة. انظر: لسان العرب ٣١٠/١٣.

٤- انظر: المحصول ٤٢٧/٢.

بالاستلزام"(١).

وأما جعله هذه الدلالة قرينة عرفية، اعتراف بالدلالة في الجملة، وكون هذه الدلالة حاصلة بكثرة الوقوع في العرف، لا ينافي أن تكون الدلالة التزامية، بل أكثر الدلالات الالتزامية إنما تحصل بسبب كثرة المشاهدة لما في الوجود والعرف.

وحينئذٍ يثبت تناقضه(٢) بين اعترافه بدلالة العرف والقرينة العرفية، وبين نفيه الاستلزامية(٣).

١- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ٢/٤٢٨.

٢- في المخطوطة "أناقضه".

٣- رد الأصفهاني اعتراض الفاضل نجم الدين هذا فقال ما ملخصه: إن المدعى أن الأمر بالماهية الكلية لا يدل على طلب شيء من جزئيات تلك الماهية الكلية، وقوله: "قد يكون من جزئيات الماهية الكلية لازماً لها لزوماً ذهنياً لقرينة منفصلة"، لا ينافي ما ذكره المصنف، لأن ذلك اللازم الجزئي ما لزمه من حيث هو أمر بالماهية الكلية، بل بسبب القرينة، والمصنف معترف به. انظر: الكاشف ص١١٣٩.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الأولى - من النظر(١) الرابع(٢) -: قال أصحابنا: المعدوم يجوز أن يكون مأموراً ...» إلى آخره(٣).

أقول:

كلامه هذا مشكل لوجوه:

الأول: أن هذا(٤) يقتضي أن يكون الكلام - الذي هو معنى قائم بالذات وقديم - يكون أمراً ونهياً وخبراً.

وهذا يناقض ما قرره(٥): "أن الأمر حقيقة في القول المخصوص"، ولذلك قال - بعد ذلك -: "جعل الأمر حقيقة في الصيغة أولى من جعله حقيقة في الترجيح"(٦) فإن الكلام القديم ليس بصيغة، فلا يكون أمراً(٧).

وثانيها: أنه لما أبطل(٨) قاعدة الحسن والقبح، وأوجب وقوع تكليف

١- "النظر" إضافة من المحصول.

٢- في المخطوطة "الثالث"، والتصويب من المحصول.

٣- تمام المسألة: "... لا بمعنى أنه حال عدمه يكون مأموراً، فإنه معلوم الفساد بالضرورة، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال، ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك: يصير مأموراً بذلك الأمر. وأما سائر الفرق: فقد أنكروه". انظر: المحصول ٤٣٩/٢. وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ١١٧/١، البرهان ٢٧٠/١، المنخول ص١٢٤، المستصفى ٨٥/١، الوصول لابن برهان ١٧٦/١، الإحكام ٢١٩/١، الإبهاج ١٥١/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٧٨/١، نهاية السول ٢٩٨/١، مناهج العقول ١٧٧/١، البحر المحيط ١١٥/١-ب، العدة ٣٨٦/٢، التمهيد ٣٤٥/١، المسودة ص٤٤، النفائس ١٠٤/٢-ب.

٤- عبارة "مشكل لوجوه الأول أن هذا "ساقطة من المخطوطة، وهي من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص١١٥٤ تحقيق إبراهيم نورين.

٥- انظر: المحصول ٧/٢.

٦- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ٣٤/٢.

٧- هذا الاعتراض كرره الفاضل نجم الدين، وقد أجاب عنه الأصفهاني: بأنه لا مناقضة ولا تنافي بين الكلامين، فهذا بحث في الأمر النفساني وهو معنوي، والأول بحث في الأمر اللساني وهو بحث لفظي. انظر: الكاشف ص١١٥٧.

٨- في المخطوطة "بطل" وما أثبته من الكاشف ص١١٥٤.

ما لا يطاق، وقرر أن التكاليف بأسرها تكليف بما لا يطاق، ناقضة قوله(١) - ها هنا -: "إن قولنا: المعدوم حال كونه معدوماً مأمور به، معلوم الفساد بالضرورة".

لأنه لا(٢)فرق بين أن يقال للحجر: "افهم، افطن"، أو للإنسان: "طر، أو اجمع بين السواد والبياض"، وبين أن يأمر بالمعدوم حال كونه معدوماً. فإذا كان أحدهما معلوم الفساد بالضرورة: كان الثاني - أيضاً - كذلك، أو لا يكون واحد منهما معلوم الفساد(٣).

الاعتراض الثالث: أن قوله(٤): "إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر"، مع أنه فسر الأمر والنهي بالصيغة، وجعلهما حقيقة في الصيغة، وجعل الخبر هو: القول المحتمل للصدق والكذب(٥)، فقد نفى كلام النفس والكلام القديم(٦).

والرابع: ما زعمه(٧) عن جهة عبد الله(٨) أن له أن يقول(٩): "اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام"، وارتضاه، لا يستقيم: لأن القدر

١- نقل معناه انظر: المحصول ٤٢٩/٢.

٢- في المخطوطة "لما" والأنسب ما أثبتناه وهو من الكاشف ص١١٥٥.

٣- عقب الأصفهاني على الاعتراض الثاني بقوله: وأما الثاني فله اتجاه ما، وجوابه الفرق بين تكليف الموجود الفاهم للخطاب، ما لا يتصور وجوده كالجمع بين الضدين وغيره من المستحيلات، وبين تكليف المعدوم، ظاهر، لأن الأول يجري مجرى الإعلام بنزول العقاب، وأما تكليف المعدوم حال عدمه فلا يتصور أن يكون ذلك إعلاماً في حقه يدل على الفرق: اتفاق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للخطاب. انظر: الكاشف ص١١٥٨.

٤- أي: في الاعتراض الذي أورده على عبد الله بن سعيد، ولعل من المناسب الإتيان بالكلام من أوله حتى نعرف موضوع الكلام وهو على النحو التالي: "ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً، ثم صار فيما لا يزال كذلك. ولقائل أن يقول: إنا لا نعقل..." إلخ. انظر: المحصول ٤٣٣/٢.

٥- في المخطوطة "واللكذب" ولعله سبق قلم.

٦- رد الأصفهاني هذا الاعتراض بما تقدم في الوجه الأول من تلخيص المقصود في الموضعين، وعدم المنافاة بينهما. انظر: الكاشف ص١١٥٨.

٧- لفظ الكاشف ص١١٥٥ "أن ما نقله عن عبد الله بن سعيد" وهو أوفق.

٨- هو: عبد الله بن سعيد بن كلّاب التميمي الشافعي، أحد أئمة علم الكلام، توفي سنة ٢٤٠هـ تقريباً. انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ٥١/٢، الفهرست ص٢٥٥، المحصول ٤٣٣/٢ وهامشه.

٩- أي: في جواب قول القائل: إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر..." إلخ. انظر: المحصول ٤٣٤/٢.

المشترك أمر ذهني اعتباري، لا يكون موجوداً في الأعيان.

والآن(١) وقع الكلام في الكلام الموجود في الخارج، أنه هل أمر ونهي أم لا؟(٢).

ثم نقول: قوله: "قال أصحابنا"، ليس يريد به: أصحاب الشافعي، فإن الشافعي لم ينقل عنه هذا.

وإنما يريد به: أصحاب الأشعري، فإن هذا القول منقول(٣) عنه(٤).

١ـ لفظ الكاشف: "والكلام ها هنا في الكلام...". وهو أوضح.

٢ـ لم يرتض الأصفهاني هذا الاعتراض حيث قال ما في معناه: نمنع أن القدر المشترك أمر ذهني اعتباري مطلقاً، بل الأمر الاعتباري هو الكلي المنطقي والعقلي، وأما الطبيعي فهو موجود في الأعيان كما تبين ذلك في المنطق. انظر: الكاشف ص١١٥٨.

٣ـ بداية لوحة ٥٥ـأ.

٤ـ وممن نقله عنه إمام الحرمين في الشامل على ما في الكاشف ص١١٣٤، ١١٣٦.

قال - رحمه الله -:

«تكليف الغافل(١) غير جائز...» إلى آخره(٢).

أقول:

تكليف(٣) الغافل عن الأمر، أقرب من تكليف المعدوم، فكيف مال إلى تجويز ذلك، ولم يجوز هذا؟!!(٤).

فلئن قال: هناك جوز بشرطه أنه إنما يصير ملزماً بالفعل بعد الوجود.

قلت: ها هنا - أيضاً - كان يجوز، ويلزم بالفعل بعد زوال الغفلة.

ولا(٥)نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم، فإن الأفعال الطبيعة وأفعال الأشياء المسخرة، أفعال صادرة عن فاعليها، ولا شعور لهم بتمام تلك الأفاعيل(٦).

سلمنا ذلك، لكن مشروط بالعلم بالفعل وكيفية الإتيان به، لكن لا نسلم

١- الغافل هو: من لا يدري الخطاب ولا يفهمه كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغير المميز. انظر: التنقيح ٣١١/١، نهاية السول ٣١٥/١.

٢- تتمة المسألة: "... للنص والمعقول. أما النص فقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "رفع القلم عن ثلاث". وأما المعقول فهو: أن فعل الشيء مشروط بالعلم به، إذ لو لم يكن كذلك، لما أمكننا الاستدلال بالأحكام على كون الله ـ تعالى ـ عالماً" انظر المحصول ٤٣٧/٢. وانظر المسألة كذلك في: المستصفى ٨٣/١، الإحكام ٢١٧/١، المنهاج بشرح ابن السبكي ١٥٦/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٦٨/١، نهاية السول ٣١٥/١، إرشاد الفحول ص١١، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ١٣٩/١، المسودة ص٤٥، شرح مختصر الروضة ١٧٨/٢، القواعد والفوائد ص٣٠، شرح الكوكب المنير ص١١٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٤/٢، النفائس ١٠٦/٢ـأ، كشف الأسرار ٢٧٦/٤، تيسير التحرير ٣٦٣/٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٣٠٢، فواتح الرحموت ١٤٣/١، أصول الفقه زكي شعبان ص٢٧٦.

٣- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بحذافيره، وتعقبه بقوله: هذه الأسئلة لصاحب التلخيص أوردها من غير جواب، ونحن نجيب عنها إن شاء الله. انظر: الكاشف ص١١٧٦ـ ١١٧٨ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، ثم أجاب عنه فقال ما ملخصه: تكليف المعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده، والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته. وبمثل هذا أجاب الأصفهاني. انظر: النفائس ١٠٧/٢ـب، الكاشف ص١٧٩.

٥- لفظ الكاشف ص١١٧٧ "أيضاً ولا نسلم".

٦- عقب الأصفهاني على قوله: "ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم" بقوله: فقد أورده المصنف وأجاب عنه بتغيير الدعوى. انظر: الكاشف ص١١٧٩.

أنه مشروط بالعلم(١) بورود الأمر به، وكلامنا في الغافل عن الأمر الوارد به، لا في الغفل عن حقيقة الفعل وكيفية مباشرته.

فلم قلت: إنه يشترط في ورود الأمر بالفعل علم المأمور بورود الأمر؟!!

ولئن قال: لأنه إذا لم يعلم ورود الأمر به، لا يمكنه قصد الامتثال.

قلت: هذا مسلم، لكن الشأن في هذا الاستدلال الذي ذكره، ولا تعلق له بما نحن فيه - وهو قوله: "إذ لو لم يكن مشروطاً: لما أمكننا الاستدلال بالاحكام على كون الله - تعالى - عالماً"، فإن هذا لا تعلق له أصلاً بما نحن فيه، لأنا نريد - ها هنا - أن نثبت أن من لا يعلم ورود الأمر بالفعل، وغايته، وتفاصيله، لا يمكنه الإتيان بالفعل على وجه الإحكام والإتقان، فأين أحدهما من الآخر؟!!(٢).

١- "بالعلم" إضافة من الكاشف.

٢- علق الاصفهاني على قوله: "سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنه مشروط بالعلم بورود الأمر به..." إلى آخره فقال ما حاصله: إن المعترض توهم أن المصنف استدل على اشتراط العلم بورود الأمر بقاعدة الإحكام والإتقان، فأورد هذا السؤال، وهو وارد لو كان المراد من كلام المصنف ما فهمه، وليس الأمر كذلك، بل المصنف ترك الاستدلال بهذه القاعدة لما شرع في الجواب، وادعى أن اختيار المكلف فعلاً أو تركاً لغرض الامتثال، مشروط بالعلم بورود الأمر أو النهي، فكل ما أورده فاسد، ويدل على عدم تصوره لصورة المسألة. انظر: الكاشف ص١١٧٩ـ١١٨٠.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة: ذهب أصحابنا: إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل...» إلى آخره(١).

أقول:

لا شك(٢) أن الأمر يتقدم وينشأ منه الداعي(٣) إلى الفعل وينضم ذلك إلى القدرة(٤) المستمرة، فيقع الفعل بهما، فيتقدم الأمر ضرورة(٥).

بل نقول: وما ذكره في بيان أن تكليف الغافل لا يجوز، اعتراف بتقدم الأمر على الفعل، لأن من شرط فعل المأمور به، قصد الإتيان به على وجه الامتثال، والقصد بالفعل على وجه الامتثال يكون مسبوقاً بالأمر، وبالعلم به لا محالة، والقصد إما مع الفعل أو قبله، فيلزم أن يكون الأمر قبل الفعل لا محالة.

١- تكملة المسألة: "وقبل ذلك فلا أمر، بل هو إعلام له: بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً به. وقالت المعتزلة: إنه إنما يكون مأموراً بالفعل، قبل وقوع الفعل". انظر: المحصول ٤٥٦/٢ وانظر تفاصيل المسألة في: المعتمد ١٧٨/١، البرهان ٢٧٦/١، المنخول ص١٣٢، المستصفى ٨٦/١، الإحكام ٢١١/١، الإبهاج ١٦٥/١، نهاية السول ٣٣٠/١، منهاج العقول ١٨٧/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٢١٦/١، إرشاد الفحول ص١٠، التمهيد ٢٤٨/١، شرح الكوكب المنير ٤٩٦/١، المسودة ص٥٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٤٧، النفائس ٢/١١٠ـ ب.

٢- نقل الأصفهاني كلام الفاضل نجم الدين في هذا المقام برمته، وتعقبه بقوله: "هذه أسئلة صاحب التلخيص أوردها على عادته من غير جواب عنها، ونحن نجيب عنها..." انظر: الكاشف ص١٣١٢ـ ١٣١٣. بتحقيق إبراهيم نورين.

٣- المراد بالداعي أو الداعية ـ ها هنا ـ هو: ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك إذا علم أو ظن أن له في الفعل أو الترك مصلحة أو مفسدة.

٤- القدرة المراد بها ـ هنا ـ هو: التمكن من الفعل. انظر: الإبهاج ١٦٩/١، نهاية السول ٣٤٤/١.

٥- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال بقوله: قد سبق أن في كل مأمور أمرين متغايرين شخصاً متحدين حقيقة: أحدهما متقدم وهو الموجب للداعية، وثانيهما مقارن للفعل ـ على رأي الأشعري ـ، وما ذكره المعترض يدل على تقدم الأول ولا نزاع فيه، ولا يدل على تقدم الثاني، بل لعل المعترض لم يتنبه لتحقق أمرين في كل مأمور، بل ربما خفي ذلك عن كثير من الناظرين في علم الأصول، وبما ذكرنا يندفع ما ذكره في تكليف الغافل. انظر: الكاشف ص١٣١٣.

أما قوله(١) - في الاحتجاج -: "في الزمان الأول - لو أمر بالفعل -: لكان الفعل إما أن يكون ممكنا في ذلك الزمان، أو لا يكون".

قلنا: يكون ممكناً بالنظر إلى ذاته، وإلى القدرة الموجودة، وغير ممكن بالنظر إلى عدم انضمام الداعية التامة إلى القدرة، لأن تلك الداعية لا تصير كاملة ومنضمة إلى القدرة أول زمان ورود الأمر، بل يتأخر ذلك ويكون عقيبه. فإذا حصلت تلك الداعية منضمة إلى القدرة الموجودة، ترتب عليهما الفعل فلذلك يتأخر الفعل.

وإذا كان كذلك: لا يستقيم قوله: "كان في الزمان الأول مأموراً بما(٢) لا قدرة له عليه"، لأن القدرة مستمرة في الزمان الأول والثاني، وامتناع الفعل في الزمان الأول لانتفاء تلك الداعية، لا لانتفاء تلك(٣) القدرة، فلا يكون الأمر أمراً لما(٤) لا قدرة له(٥) عليه(٦).

وإذا عرفت ذلك: عرفت أن ما بعد هذا من الكلام لا حاصل له.

ثم قوله(٧): "لم يكن في الزمان الأول موقعاً البتة لشيء، وليس - هناك - إلا نفس القدرة"، اعتراف بوجود القدرة في الزمان الأول، فكيف يستقيم؟بل

١- انظر: المحصول ٤٥٦/٢ وأول كلامه: "لنا أنه لو امتنع كونه مأموراً - حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأموراً مطلقاً، لأن... وآخر كلامه: فإن كان ممكناً، فقد صار مأموراً بالفعل حال إمكان وقوعه، وإن لم يكن ممكناً، كان مأموراً بما لا قدرة له عليه، وذلك عند الخصم محال".

٢- في المخطوطة "بها" والتصويب من المحصول ٤٥٧/٢.

٣- "تلك" إضافة من الكاشف ص١٣١٢.

٤- في الكاشف "بما".

٥- "له" زيادة من الكاشف.

٦- رد الأصفهاني قول النقشواني: "لأن القدرة مستمرة في الزمان الأول والثاني..." إلخ: بأن الفعل في ذلك الزمان إما ممتنع أو ممكن، فإن كان ممتنعاً، فلا يجوز التكليف به، لأنه تكليف بالمستحيل. انظر: الكاشف ص١٣١٣.

٧- أي: في معرض جوابه عن السؤال القائل: فإن قلت: إنه في الزمان الأول مأمور لا بأن يوقع الفعل في عين ذلك الزمان، بل بأن يوقعه في الزمان الثاني منه. انظر: المحصول ٤٥٧/٢.

يقول: "كان مأموراً بما لا قدرة له(١) عليه"؟!!(٢).

على أنا نقول - في جواب هذا -: إن في الزمان الأول لا يكون موقعاً للفعل، لكن وجدت القدرة مع الأمر الموجب للداعية التي بانضمامها إلى القدرة يحصل الفعل، فاندفع ما ذكرتم.

ثم نقول: من جوز أمر المعدوم وسماه مأموراً حال العدم والأمر أمراً، كيف جعل الأمر قبيل الفعل؟!!

وأيضاً فإنه قرر في مواضع(٣) من هذا الكتاب: أن تأثير الشيء في الشيء حال حصوله ووجوده محال"، فها هنا كيف أوجب أن يكون الأمر بالفعل - الذي هو طلب الفعل، الذي يتقدم على إقدام الفاعل على الفعل، الذي هو يتقدم على الفعل -: يحصل مع الفعل؟!! كل ذلك متناقض.

١- "له" إضافة من الكاشف.

٢- أجاب الأصفهاني عن قول النقشواني: "إن قول المصنف ليس هناك إلا نفس القدرة اعتراف بوجود القدرة..." إلخ: بأنه لا تناقض بين الكلامين، لأنه في الكلام الأول نفي القدرة المتعلقة بالمحال، وفي الثاني أثبت نفس القدرة. انظر: الكاشف ص١٣١٣.

٣- بداية لوحة ٥٥ب. وكلمة "مواضع" تكررت في المخطوطة.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية(١) - من القسم الثالث(٢) - المشهور(٣): أن النهي يفيد التكرار...» إلى آخره(٤).

أقول(٥):

اختياره - ها هنا - يناقض ما قرره - في أن الأمر هل يفيد التكرار؟ فإنه قرر: "أن النهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبداً... حتى قال: فصح أن كون الأمر مفيداً للمرة: يقتضي أن يكون النهي مانعاً من الفعل في جميع الأزمان"(٦).

وأيضاً قال - في مسألة أن الأمر هل يفيد الفور؟ -: "والنهي يفيد التكرار: فلا جرم يوجب الفور، والأمر لا يوجب التكرار: فلا يلزم أن يفيد الفور"(٧) فحصل التناقض(٨).

١ـ في المخطوطة "الثالثة" وهو خطأ، والتصويب من المحصول.

٢ـ في المخطوطة "الثاني" والتصويب من المحصول. والقسم الثالث في النواهي. والنهي بفتح النون وسكون الهاء، مصدر نهى ينهى، وهو في اللغة: الكف والمنع. وفي الاصطلاح ضد الأمر وهو: القول الدال بالذات على اقتضاء كف عن فعل مدلول عليه بغير كف ومرادفه على وجه الاستعلاء. انظر: مختار الصحاح ص٢٨٤، التعريفات ص٢٤٨، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٦٧/٢، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٣٩٥/١، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٦٧/١، ٣٩٠.

٣ـ "المشهور" إضافة من المحصول.

٤ـ تتمة المسألة: "... ومنه من أباه وهو المختار" انظر: المحصول ٤٧٠/٢. وانظر كذلك المسألة في: المعتمد ١٨١/١، المغني لعبد الجبار ١٣٥/١٧، الإحكام ٣/٢ه، الإبهاج ٦٧/٢، البرهان ٢٣٠/١، اللمع ص١٤، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٩٠/١، نهاية السول ٢٩٤/٢، العدة ٤٢٨/٢، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢٠٢/٢، المسودة ص٨١، المختصر في أصول الفقه ص١٠٥، تيسير التحرير ٣٧٦/١، فواتح الرحموت ٤٠٦/١، القواعد الأصولية ص١٩١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٩٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٦٨، النفائس ١١٥/٢ـب، تفسير النصوص ٣٨٢/٢.

٥ـ نقل الأصفهاني كلام الفاضل نجم الدين هذا بلفظه، وتعقبه بقوله: هذا اعتراض صاحب التلخيص وهو حسن. انظر: الكاشف ص١٣٢٩ـ١٣٣٠ تحقيق إبراهيم نورين.

٦ـ انظر: المحصول ١٧٤/٢ـ١٧٥.

٧ـ انظر عبارته في المحصول ٢٠٤/٢.

٨ـ أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأنه لا تناقض بين القولين، لأن ما ذكره ـ هناك ـ بناء على المشهور، وما ذكره ـ هنا ـ بناء على ما هو اختياره ومذهبه، وذلك يجري مجرى الإلزام =

ثم نقول: اعترف: بأن النهي أطلق حيث أريد التكرار به، وأطلق حيث أريد به غير التكرار*(١)، فلو جعل مع ذلك حقيقة في القدر المشترك وهو: المنع من الفعل من غير إشعار بالتكرار أو عدمه، لا يندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة، لأنها لما أطلقت مرة وأريد بها التكرار، ومرة أخرى وأريد بها عدم التكرار، فإن كان هذا الإطلاق بطريق الحقيقة في المراتب جميعاً، لزم اشتراك الصيغة بين معاني ثلاثة على هذا التقدير، وإن كان مجازاً فيها، لزم المجاز، وإن كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، لزم وقوع الاشتراك والمجاز جميعاً، فلا وجه لجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز، وهما لا يندفعان(٢).

والوجه الثاني(٣): ضعيف، لأن الأول يكون توكيداً قطعاً، لاحتمال استعمال الصيغة في غير الاستغراق، والثاني لا يكون نقضاً، لكن يكون استعمالاً للفظ في معناه المجازي، وذلك غالب الوقوع مع القرينة(٤).

ثم نقول: النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عن المنهي عنه أبداً، إذا

---

* للخصم المعتقد ذلك. انظر: الكاشف ص١٣٣١.

١- هذا مضمون كلام الفخر الرازي. فانظر: المحصول ٢/٤٧٠-٤٧١.

٢- قال الأصفهاني - في الجواب عن هذا السؤال - ما ملخصه: نمنع أنهما لايندفعان لو جعلنا الصيغة حقيقة في القدر المشترك، وبيان اندفاعه: أنا إذا جعلناه حقيقة في القدر المشترك، لا يكون الاشتراك أو المجاز لازماً في جميع صور استعمال هذه الصورة، وأما إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك، فإنه يلزم أن يكون استعماله أبداً في هذين الموردين، إما حقيقة فيهما، فيلزم الاشتراك، أو مجازاً فيهما، فيلزم المجاز، أو حقيقة في أحدهما دون الأمر فيلزم المجاز، ولا سبيل إلى الثالث وهو أن يكون استعماله في الموردين بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحد من الموردين فاندفع لزوم الاشتراك والمجاز على ما حررناه من الدليل. انظر: الكاشف ص١٣٣١، ١٣٣٢.

٣- أي: في الاستدلال على أن النهي لا يفيد التكرار. وحاصل هذا الوجه: أنه يصح أن يقال: "لا تأكل السمك أبداً"، وأن يقال: "لا تأكل اللحم"، والأول ليس تكراراً والثاني ليس نقضاً. انظر: المحصول ٢/٤٧١.

٤- لم يرتض الأصفهاني ما أورده النقشواني على الوجه الثاني، وقال: بأنه مندفع، معللاً ذلك: بأن التوكيد والمجاز خلاف الأصل. انظر: الكاشف ص١٣٣٢.

تجردت الصيغة عن جميع القرائن، لأن هذا هو المتبادر إلى أفهام أهل العرف(١).

فإن السيد إذا نهى عبده عن فعل، ثم ارتكب المنهي عنه - أي وقت كان - فإنه يعد مخالفاً ويستحق للزجر.

وأيضاً لو كان يفيد مجرد الامتناع، ولا يشعر بالتكرار ولا بالفور: لما قبح من العبد أن يأتي بالمنهي عنه عقيب ما نهاه، لأن الامتناع عنه بعد ذلك ممكن، فلا يكون مخالفاً بهذا القدر، وليس كذلك(٢).

وأيضاً لو كان إفادة النهي مقصوراً على ما ذكره، لا تبقى حاجة إلى التلفظ بصيغة النهي، لأن الامتناع عن أكثر الأفعال مرة أو مرتين أو أكثر يقع ضرورياً، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون مستديماً للفعل طول عمره، بل لابد من أوقات الترك(٣).

بل يجب أن يقال: إن النهي إذا تجرد عن القرائن، فإنه يقتضي الامتناع عن إدخال تلك الماهية في الوجود، ولا يتأتى ذلك إلا بالامتناع عن(٤) جميع أفرادها، ولا ذلك إلا باقتضاء الامتناع جميع الأزمان، لكن ربما يقترن به قرائن تخصص ذلك الامتناع ببعض الأزمنة، كما يقول الطبيب: "لا تأكل اللحم" ويريد به ما دام المرض، وذلك لا يقدح في كون النهي مقتضياً للتكرار.

١- علق الأصفهاني على قوله: "التكرار متبادر إلى الأفهام" بأن ذلك ليس على الإطلاق، بل قد يكون ذلك في بعض أقسام النهي. انظر: الكاشف ص١٣٣٢.

٢- أجاب الأصفهاني عن قوله: "لو لم يشعر النهي بالتكرار ولا بالفور: لما قبح من العبد ارتكاب المنهي عنه عقيب النهي: بأنا نسلم ذلك، لكن لا نسلم انتفاء اللازم.

٣- لم يعجب الأصفهاني هذا السؤال حيث قال: لا نسلم أنه لا يحتاج إلى التلفظ بالنهي، وهذا: لأن استدامة الفعل وإن تعذرت إلا أن الامتناع لأجل النهي يفيد جلب الثواب، بخلاف الامتناع لأجل تعذر الاستدامة المذكورة، وأما ما ذكره بعد ذلك فهو تمسك بمعارضة ذكرها المصنف وأجاب عنها، فذلك هو الجواب. انظر: الكاشف ص١٣٣٣.

٤- في متن المخطوطة "في" وصوبه الناسخ في الهامش بما أثبتناه.

قال - رحمه الله -:

«تنبيه (١) إن قلنا: إن النهي يفيد التكرار، فهو مفيد للفور لا محالة، وإلا فلا»(٢).

أقول:

إن قلنا: إن النهي يفيد التكرار، فهو يفيد الفور لا محالة، وإن قلنا: إنه لا يفيد التكرار - أيضاً - فإنه يفيد الفور عند التجرد.

فإن السيد إذا نهى عبده عن شراء(٣) اللحم، أو دخول الدار، فأخذ عقيبه يشتري اللحم، أو يدخل الدار، يعد ذلك مخالفة شديدة للولي، وللسيد أن(٤) يزجره ويعاقبه.

وأما لو أخر ذلك إلى اليوم الثاني فربما اعتذر العبد: بأنك نهيتني أمس وما نهيتني أبداً، وكل ذلك يدل على أن النهي يفيد الفور.

ثم نعلم من هذا: أن الأمر يفيد الفور، لأن النهي إذا كان مفيداً للفور والانتهاء عن الترك لا يمكن إلا بمباشرة الفعل.

فإذا كان الأمر بالشيء نهياً عن الترك: كان مقتضياً للفعل على الفور لا محالة(٥).

١- "تنبيه" إضافة من المحصول.

٢- انظر المتن في: المحصول ٤٧٥/٢. ولمعرفة آراء الاصوليين في النهي هل هو على الفور أم لا؟ انظر: المعتمد ١٨١/١، اللمع ص١٤، الإحكام ٥٣/٢، الإبهاج ٦٧/١، نهاية السول ٢٩٤/٢، العدة ٤٢٨/٢، القواعد الاصولية ص١٩١، شرح الكوكب المنير ٩٦/٣، المسودة ص٨١، تيسير التحرير ٣٧٦/١، فواتح الرحموت ٤٠٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٩٥/٢، النفائس ١١٧/٢ـ أ.

٣- في المخطوطة "شري".

٤- بداية لوحة ٥٦ـ أ.

٥- نقل القرافي كلام النقشواني ها هنا على شكل سؤال ولم يجب عليه، أما الاصفهاني فقد أشار إليه بقوله: وقال المصنف: إن قلنا: النهي يقتضي التكرار فهو يقتضي الفور... إلخ. اعلم أن هذا البناء ليس بواضح، وقد منعه صاحب التلخيص. انظر: النفائس ١١٧/٢ـ أ، الكاشف ص١٢٣٦.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأموراً به منهياً عنه معاً ...» إلى آخره(١).

أقول:

لابد من تقديم مقدمات وقاعدة.

فمن المقدمات - أن نقول: الشيء قد يكون متحداً في الخارج متعدداً في الذهن، وهذا: كالإنسان والناطق، فإنهما مفهومان متعددان في الذهن، مع اتحادهما في الخارج.

ومنها: أن المفهومين المتعددين في الذهن، فإما أن يوجد التلازم بينهما من الطرفين تلازماً معاكساً: كما بين الناطق والإنسان.

وإما أن ينفك كل واحد منهما عن الآخر: كالأبيض والحيوان، أو الحيوان والنبات.

وتعلم: أن هذا القسم على قسمين، أحدهما: أن يباين كل واحد منهما الآخر.

والثاني: أنهما قد يتفق اجتماعهما واتحادهما في الخارج في بعض الصور: كالحيوان والأبيض.

وإما أن توجد الملازمة بينهما من أحد الطرفين دون الثاني - كما بين العام والخاص، مثل: الإنسان والحيوان، فإن الإنسان يستلزم الحيوان، ولا ينعكس، فهذه قسمة حاصرة.

ومن المقدمات: أن الأمر بالشيء أمر بما يقع من ضرورات المأمور به،

١- تمام المسألة: "... والفقهاء قالوا يجوز ذلك إذا كان للشيء وجهان" انظر: المحصول ٤٧٦/٢، وانظر المسألة بالتفصيل في: المستصفى ٧٦/١، الإحكام ١١٥/١، جمع الجوامع ١٠٣/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٣٦/١، المسودة ص٨٤، مختصر الطوفي ص٣٦، شرح الكوكب المنير ٣٨٩/١، المدخل ص٣٦٣، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ٢/٢، الفروق ١٨٣/٢، تيسير التحرير ٢١٩/٢، فواتح الرحموت ١٠٤/١.

ولا يمكن الإتيان بالمأمور به دون الإتيان بذلك الشيء: كالأمر بذبح بقرة، يكون أمراً بذبح حيوان، والنهي عن الشيء يكون نهياً عن كل ما يستلزم فعله فعل المنهي عنه، فإن النهي عن ذبح الحيوان، يكون نهياً عن ذبح البقرة والغنم وغيرهما من الأنواع، وكذا النهي عن ذبح الغنم، يكون نهياً عن ذبح حيوان ما، إذ(١) لا يمكن الانتهاء عن ذبح الغنم مع فعله ذبح جميع أنواع الحيوان دون البعض.

وإذا عرفت هذه المقدمات، فنمهد(٢) هذه القاعدة - فنقول: الأمر والنهي إذا تجردا، اقتصر اقتضاؤهما على ما ذكرنا من الأقسام التي تكون من الضروريات، ولا يقتضي اندراج شيء آخر من الأمر والنهي إلا بدليل من خارج.

وعلى هذا فالصلاة والغصب مفهومان متغايران لا محالة، متعددان في الذهن، ينفك كل واحد منهما عن الآخر في الخارج، فلا يجب أن يكون الأمر بأحدهما أمراً بالآخر، ولا النهي عن أحدهما نهياً عن الآخر.

وأما اجتماعهما وتوحدهما في صورة، بطريق الاتفاق لا من طريق الضرورة والتلازم، بل اجتمع - هناك - مع الوحدة بالذات جهتان من المفهومين اللذين ينفك كل واحد منهما عن الآخر، فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر، فلا يكون - هناك - منافاة بين أن يعاقب على كونها غصباً، ويثاب عليها من حيث أنها صلاة مأمور بها.

وأما صوم يوم النحر، فهو يستلزم لأصل الصوم استلزام الخاص العام، فالنهي عنه يبقي الإطلاق في الصوم، ويحرم بعض أفراد الصوم، فيحرم ولا يصح أصلاً، لا من جهة كونه مطلق الصوم، ولا من جهة خصوصيته، فلا جرم لا يصح هو،

١- في المخطوطة "إذا" والمثبت أنسب للمعنى والسياق.

٢- في المخطوطة "فتمهدة".

ولا يصح النذر به(١).

وكذا صوم يوم الحيض.

فلئن قال: فمثل هذا نقول في(٢) الدار المغصوبة والصلاة فيها، وذلك: لأن الكون(٣) فيها منهي عنه، ثم إن الكون فيها ينقسم: إلى ما يكون بالصلاة، وإلى ما يكون بغير الصلاة، فصار الكون بالصلاة نوعاً(٤) من أنواع الكون، فالنهي عن العام يكون نهياً عن الأنواع كما قررت، فتكون الصلاة منهياً عنها.

قلت: لا نسلم أن الكون الذي هو أعم مطلقاً من الصلاة(٥) منهي(٦) عنه، لجواز انفكاك الكون في هذه الدار عن أن يكون غصباً منهياً عنه، فلا يكون هذا شبيهاً بما ذكرنا، اللهم إلا إذا أخذ الكون ظلماً وهو الغصب، وذلك ليس أعم مطلقاً من الصلاة في هذه الدار، فلا يكون جنساً بالحقيقة، ولا أعم من كل وجه، لأنه يمكن أن نفرض الصلاة(٧) في هذه الدار منفكة عن الغصب بالتملك أو بالاستئذان، فالصلاة في هذه الدار منفكة عن الغصب بالتملك أو بالاستئذان،

١- قال الإمام النووي - رحمه الله -: "لا يجوز صوم يوم الفطر ويوم النحر، فإن صام فيه لم يصح لما روي عن عمر - رضي الله عنه -: "أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام هذين اليومين، أما يوم الأضحى فتأكلون من لحم نسككم، وأما يوم الفطر ففطركم من صيامكم".. أيضاً ما روي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ "نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر"... واستطرد قائلاً: وأجمع العلماء على تحريم صوم يومي العيدين الفطر والأضحى لهذه الأحاديث، فإن صام فيهما لم يصح صومه، وإن نذر صومهما لم ينعقد نذره ولا شيء عليه عندنا - أي الشافعية - وعند العلماء كافة، إلا أبا حنيفة فقال: ينعقد نذره ويلزمه صوم يوم غيرهما قال: فإن صامهما أجزأه مع أنه حرام، ووافق على أنه يصح صومهما عن نذر مطلق" اهـ. المجموع شرح المهذب ٤٤٠/١، وانظر كذلك: صحيح البخاري مع فتح الباري ٢٤٠/٤، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٥/٨، حاشية ابن عابدين ٤٣٣/٤.

٢- لفظة "في" إضافة من المحقق لضرورة السياق.

٣- الكون هو: عبارة عن الحصول في الحيز، وهو جنس تحته أنواع: الحركة، السكون، الاجتماع، الافتراق. انظر: الكاشف ص١٢٥١ تحقيق إبراهيم نورين.

٤- في المخطوطة "نوع" بالرفع وهو خطأ.

٥- عبارة "من الصلاة" تكررت في المخطوطة.

٦- بداية لوحة ٥٦-ب.

٧- في المخطوطة "للصلاة".

فالصلاة في هذه الدار ليست مستلزمة للغصب حقيقة، كما قلنا في استلزام صوم يوم النحر لأصل الصوم، وإن كانت مستلزمة لمطلق الكون، لكن مطلق الكون ليس منهياً عنه، وأما الكون ظلماً الذي هو منهي عنه ليس جنساً للصلاة في هذه الدار، لأن الصلاة في هذه الدار لا تستلزم الغصب(١) استلزاماً كما ذكرنا، وإنما يتفق اجتماعهما وتوحدهما في الخارج بطريق الفرض والاتفاق، وقد قلنا: إنه لا يجب - في مثل هذا - تعدي حكم أحدهما إلى الآخر.

وإذا عرفت هذا: علمت قوة السؤال(٢) وضعف الجواب(٣)، لأنه آل منتهى جوابه إلى أن قال - في هذه الصورة -: "المنهي عنه من لوازم المأمور به" وهذا ممنوع.

وبيانه هو: أن الغصب في هذه الصورة(٤) من لوازم هذه الصلاة المخصوصة بخصوص كونها مؤداة في الدار المغصوبة، والمأمور بها من الصلاة ليست هذه بخصوصها، بل هذه مشتملة على الصلاة المأمور بها، والغصب ليس بلازم للصلاة التي اشتملت هذه الصلاة عليها، بل لازم لهذه بخصوصها، ولا يلزم من لزوم شيء لأمر خاص، أن يكون لازماً للأمر الأعم الذي اشتمل عليه الخاص، ولا شك أن الأمر الوارد بالصلاة(٥) غير وارد بهذه الصلاة الخاصة، بل بالصلاة من حيث هي صلاة، ويلزم من ضرورتها أن تؤدى في مكان ما، وأما تعين المكان فليس مأموراً به، ولا من ضرورات المأمور به، فليس للأمر إشعار بأن

١- "الغصب" إضافة من عندي ليستقيم الكلام.

٢- وهو: فإن قيل: هذا الامتناع إنما يتحقق في الشيء الواحد من الوجه الواحد، أما الشيء ذو الوجهين، فلم لا يجوز أن يكون مأموراً به؟ نظراً إلى أحد وجهيه منهياً عنه نظراً إلى الوجه الآخر، وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة، فإن لها جهتين: كونها صلاة، وكونها غصباً، والغصب معقول دون الصلاة وبالعكس. انظر: المحصول ٤٧٧/٢.

٣- وهو: أن الذي ندعيه ـ في هذا المقام ـ أن الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه، من جهة واحدة يوجب التكليف بالمحال، فإن جوزنا التكليف بالمحال جوزنا الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه من جهة واحدة، وإن لم نجوز ذلك لم نجوز هذا أيضاً.

٤- كلمة "الصورة" إضافة من عندنا لتحسين السياق.

٥- وهو قوله تعالى في الآية ٤٣ من سورة البقرة: ﴿وأقيموا الصلاة﴾.

المأمور به هو صلاة الظهر، أما الصلاة المأتي بها في مسجد كذا، أو بيت كذا، فليست هي بخصوصها مأموراً بها، وإن كانت مشتملة على المأمور بها.

وحاصل الكلام: أن الأمر والنهي قد تعلقا بشيئين لا يلازم أحدهما الآخر، وقد سلم أن ذلك جائز.

أما قوله(١): "يكون هذا غير المسألة التي نحن فيها".

قلنا: لا نسلم، بل هي من جملة تلك المسألة، لأن المأمور به ما يشتمل عليه هذه الصلاة المعينة، والغصب لازم للمشتمل، لا للمشتمل عليه، وأما المعارضة التي ذكرها من جهة الفقهاء(٢): فهي - أيضاً - قوية من الوجه الذي ذكرنا، لأن الآتي بالصلاة في الدار المغصوبة، أتى بالمأمور به صلاة، فوجب الإجزاء.

وإنما قلنا: إن الآتي بها آت بذلك، لأن هذه الصلاة مشتملة على الصلاة المأمور بها، ضرورة اشتمال الأخص على الأعم، والآتي بالشيء آت بما اشتمل عليه الشيء، فيكون آتياً بما أمر به من الصلاة، فيجب الإجزاء لما سبق تقريره.

قوله(٣): "فيلزم كون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه".

قلنا: غاية ما أنتج مما ذكره: أن هذه الصلاة بخصوصها لا تكون مأموراً بها، ونحن نقول بموجب هذا، فإنا لا نقول: إن هذه الصلاة بخصوصها(٤) كونها مأموراً(٥) بها، بل مشتملة على المأمور بها، وخروجه عن العهدة بالإتيان بما اشتمل عليه الصلاة، لا بالإتيان بهذه الصلاة خاصة، بل لو صلى الظهر في زاوية معينة من بيته فهو يخرج عن عهدة الأمر، لا(٦) لأنه صلى(٧) الظهر، وهذا شيء

١- انظر: المحصول ٤٨١/٢، وأول كلامه: "وإن لم يتلازما، كان الأمر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم أحدهما صاحبه، وذلك جائز، إلا أنه...".

٢- انظر: المحصول ٤٧٨/٢.

٣- انظر: عبارته في المحصول ٤٨٣/٢.

٤- في المخطوطة "بخصوص".

٥- في المخطوطة "مأمور" بالرفع وهو خطأ.

٦- هكذا في المخطوطة، والظاهر أن "لا" زائدة.

٧- بداية لوحة ٧٥ـأ.

ظاهر يفهمه كل أحد.

على أن ما ذكره في حد الحركة غير مستقيم، لانه(١) قال(٢): "الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد أن كان شاغلاً لحيز آخر"، وهذا غير صحيح، لان الجسم إذا انتقل عن حيز إلى حيز آخر، فهناك أمور ثلاثة: أحدها كونه في الحيز الأول، والثاني: انتقاله إلى الثاني، والثالث حصوله في الثاني.

فعلى ما ذكره ليس الحركة إلا الأمر الثالث وهو: الحصول في الثاني، فالانتقال والحصول في الاول والكون فيه ليس بحركة، ولا جزء من الحركة، وذلك باطل، بل الحركة ليس غير الانتقال.

وأما المثال المذكور(٣): فهو قريب، لأن شغل الحيز وإن لم يكن جزء من ماهية الخياطة، لكنه لازم ضرورة لماهية الخياطة، لأن الخياطة لا يمكن الإتيان بها إلا أن يكون الخياط في حيز والثوب الذي يخيطه في حيز، وكما أن مطلق شغل الحيز من لوازم مطلق الخياطة، كذلك شغل هذا الحيز المعين من لوازم هذه الخياطة المعينة، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته، فلو كانت هذه الخياطة مأموراً بها، لزم أن يكون هذا الإشغال لهذا الحيز المعين مأموراً به، ويتم ما ذكرتم فيه من الدليل.

ومع ذلك ثبت كون الخياط(٤) مأمور بها، وكون الغصب منهياً عنه، لكون ذلك مشتملاً على جهتين مختلفتين.

ثم إن أبدلنا المثال بمثال آخر ينقطع الوهم الذي ذكره(٥) - وهو أن نقول: لو كان السيد قد أمره بأن ينام مستلقاً على قفاه طول ليلة لغرض من

١- في المخطوطة "لان".

٢- انظر: المحصول ٢/٤٨٢.

٣- وهو: لو قال السيد لعبده: "خط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار"، فإذا خاط الثوب، ودخل الدار، حسن من السيد أن يضربه ويكرمه. انظر: المحصول ٢/٤٧٧.

٤- هكذا في المخطوطة، والانسب للسياق "الخياطة".

٥- نص كلام المصنف كما ورد في المحصول ٢/٤٨٤ فهو بعيد، لان ـ ها هنا ـ الفعل الذي هو متعلق الامر، غير الفعل الذي هو متعلق النهي، وليس بينهما ملازمة، فلا جرم صح الامر بأحدهما والنهي عن الآخر".

الأغراض، ومنعه من السكون في دار معينة، فدخل تلك الدار ونام فيها مستلقياً طول الليل، فها هنا - أيضاً - يعد مطيعاً للسيد في أحدهما دون الآخر، مع أن شغل هذا الحيز والسكون في هذه الدار(١) جزء ماهية هذا الاستلقاء، وهو منهي عنه، وهو نظير لما نحن فيه لا يمكن إنكاره.

وأما قوله - في جواب المعارضة -: "إنا نخصص بدليل العقل"(٢).

قلنا: الشأن في ذلك الدليل، وإثبات دلالته.

بقي أن يقال: إذا سلمنا أن هذه الصلاة منهي عنها، ولا شك أن هذه الصلاة مستلزمة مشتملة على مطلق الصلاة، فيلزم النهي عن بعض أفراد الصلاة، وذلك ينافي كون كل صلاة مأمور بها، فينافي كون كل صلاة مشتملة على المأمور به، كما ذكرتم في صوم يوم النحر، فإنه ينافي كونه مشتملاً على المأمور به صوماً، وذبح الغنم فإن النهي عنه ينافي الإطلاق في ذبح الحيوان، لما بينهما من الاستلزام، لاستلزام الأخص الأعم.

كذلك فيما نحن فيه لا تكون هذه الصلاة مأموراً بها، ولا مشتملة على المأمور بها صلاة، فلا يخرج عن العهدة.

قلت: اشتمال هذه الصلاة على مسمى الصلاة، واستلزامها لمسمى الصلاة، ليس اشتمال نوع حقيقي، أو فرد حقيقي على الأعم من جنسه لوقوعه، بل فرد مأخوذ بفروض واتفاق، ومثل هذا لا يوجب تعدي الحكم المفروض إلى جنسه على ما ذكرنا في المقدمات والقاعدة.

وأما أن الآتي بهذا الفرد يكون آتياً بمسمى الصلاة، لا يمكن إنكاره، لأن ذلك أمر ضروري، ليس حكماً شرعياً يختلف باختلاف الاعتبارات.

١- "الدار" إضافة من عندي.

٢- هذا مفاد كلام المصنف فانظر: المحصول ٤٨٤/٢.

قوله - في التنبيه(١): "الفرض يسقط عندها لا بها"(٢).

أقول:

هذا مما يؤكد القول، ويضعف ما ذهبتم إليه، وذلك: لأن الآتي بالصلاة في الدار المغصوبة، إذا لم يكن آتياً بالمأمور به صلاة، فالأمر المتوجه عليه يبقى طلباً للإتيان للمأمور به، وكيف يمكن القول بسقوطه مع بقائه متوجهاً؟!!

فالسلف إنما لم يأمروا بقضاء تلك الصلوات، لأنهم(٣) اعتقدوا إتيانهم بالمأمور به، لا لمعنى آخر.

وأما(٤) من شبه هذا بمعنى سقط(٥) رجل(٦)، فسقط منه(٧) القيام في الصلاة، فقد أبعد، لأنه إن سقط(٨) رجله قبل انقضاء وقت الصلاة المفروضة، فقد تبين أنه لم يجب عليه القيام في الصلاة قطعاً، بل عليه إما الصلاة مع القيام فيها إن أتى بها في أول الوقت قبل أن تسقط رجله، أو الصلاة قاعداً إن أخر حتى سقطت رجله. فإذا أخر حتى سقطت رجله، تبين أن واجبه الآن الصلاة قاعداً، لأن القيام كان فسقط.

١- في المخطوطة "النسبة"، والتصويب من المحصول.

٢- انظر: المحصول ٤٨٥/٢. وأول كلامه: "الصلاة في الدار المغصوبة، وإن لم تكن مأموراً بها إلا أن... وآخر كلامه: لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها. والسلف أجمعوا: على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات المؤداة في الدار المغصوبة، ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا ما ذكرنا. وهو مذهب القاضي أبي بكر رحمه الله".

٣- بداية لوحة ٥٧ب.

٤- انظر: البرهان ٢٨٧/١.

٥- هكذا في المخطوطة، والانسب "سقطت".

٦- هكذا في المخطوطة، والانسب "رجله".

٧- هكذا في المخطوطة، ولعل الاولى "عنه".

٨- هكذا في المخطوطة، والانسب "سقطت".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: أكثر الفقهاء على أن النهي لا يفيد الفساد(١) ...» إلى آخره(٢).

أقول:

قوله(٣): "إنه لم يأت بالمأمور به، فوجب أن يبقى في العهدة" يناقض ما قرره: من أن الآتي بالصلاة في الدار المغصوبة ليس آتياً بالمأمور به، لأنه حكم - هناك -: بأنه خارج عن عهدة الأمر، وأنه ليس بعاص(٤).

١- الفساد في اللغة: نقيض الصلاح. وفي الاصطلاح: مرادف للبطلان، المقابل للصحة الشرعية سواء كان ذلك في العبادات، أو في المعاملات.

فالفساد والبطلان في العبادات: عدم سقوط القضاء. وفي المعاملات: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها. وهذا عند الفقهاء. وعند المتكلمين: عدم موافقة الأمر. وفرق الأحناف بين الفاسد والباطل، وجعلوه قسماً متوسطاً بين الصحيح والباطل، فقالوا: الفاسد هو: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه. والباطل هو: ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه. انظر: لسان العرب ٣٣٥/٣، المحصول ١٤٣/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٧٦، الفروق ٨٢/٢، شرح الكوكب المنير ٤٧٣/١، تيسير التحرير ٢٣٦/٢.

٢- تتمة المسألة: "... وقال بعض أصحابنا: إنه يفيده. وقال أبو الحسين البصري: إنه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات. وهو المختار، والمراد من كون العبادة فاسدة: أنه لا يحصل الإجزاء بها. أما العبادات فالدليل على أن النهي فيها يدل على الفساد ـ أن نقول: إنه بعد الإتيان بالفعل المنهي عنه لم يأت بما أمر به، فبقي في العهدة" انظر: المحصول ٤٨٦/٢. وانظر تفاصيل المسألة في: المعتمد ١٨٣/١، المغني ١٣٥/١٧، الرسالة ص٢١٧، التبصرة ص٩٩، البرهان ٢٨٣/١، المنخول ص١٣٦، المستصفى ٢٤/٢، الإحكام ١٨٧/٢، الإبهاج ٦٨/٢، جمع الجوامع وشرحه ٣٩٣/١، نهاية السول ٢٩٥/٢، كشف الأسرار ٢٥٦/١، تيسير التحرير ٣٧٥/١، فواتح الرحموت ٩٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٩٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص٦٥، النفائس ١٢٠/٢ـب، العدة ٤٣٣/٢، التمهيد ٤٤٥/١، الروضة مع شرحها النزهة ١١٢/٢، المسودة ص٨١، البلبل ص٩٥، القواعد الأصولية ص١٩٠.

٣- نقله بالمعنى انظر: المحصول ٤٨٦/٢.

٤- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا ثم أجاب عنه: بأنه لا مناقضة بين الكلامين، وإنما قوله ـ في هذا المسألة ـ: "لم يأت بالمأمور به، فوجب أن يبقى في عهدة الواجب"، واختياره هناك مذهب القاضي والخروج عن العهدة بسبب الإجماع، ليس بتفريع صحيح، بل الصواب عدم الخروج عن العهدة في جميع صور ترك المأمور به. انظر: الكاشف ص١٣٠٢.

ولا نسلم أن النهي لا يدل على الفساد بمعناه، والاستبعاد ظاهر بين أن ينهى ثم(١) يجعل مباشرته سبباً للملك الذي هو نعمة، ومطلوب العقلاء(٢).

وإنما استقبح الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد، لأنه لا يصير(٣) طالباً لعين ما يكرهه أو كارهاً لعين ما يطلبه.

فإن النهي عنه طلب لعدمه وسعي في إعدامه، وتعليق الحكم به سعي في تكثيره، ودليل على طلبه(٤).

وإنما قبح تكليف ما لا يطاق لعدم حصول فائدة التكليف، فها هنا أولى أن يقبح للتناقض بين المطلوبين، فهذه دلالة معنوية(٥).

قوله(٦): "المراد من الفساد في المعاملات غير ما هو مراد بالفساد في العبادات".

لا ينفع(٧) في هذا المقام، لأنا جمعنا بينهما بهذا المعنى المشترك،

١ـ هكذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني وردت كذا: "والاستبعاد ظاهر بين أن ينهى عنه، وبين أن يجعل مباشرته سبباً للحكم وهو الملك الذي هو نعمة"، وهو أوضح. انظر: الكاشف ص١٢٩٦ تحقيق إبراهيم نورين.

٢ـ علق الأصفهاني على هذا فقال ما ملخصه: منعه عدم الفساد، ودعوى الاستبعاد فاسد، لأنه يجب أن يبدي مناقضة عقلية أو عرفية، أو مخالفة لغوية، وهو لم يفعل شيئاً من ذلك، فلا يتجه ما ذكره أصلاً. انظر: الكاشف ص١٣٠٣.

٣ـ هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "يصير" بالإثبات، وهو الأنسب للسياق.

٤ـ لم يرتض الأصفهاني قوله: "النهي عنه سعي في إعدامه، والتعليق سعي في تكثيره" حيث قال: لا نسلم أنه سعى في تكثيره، بل يكون كذلك لو لم يكن دخوله في الوجود موقوفاً على مخالفة النهي، والأمر كذلك. انظر: الكاشف ص١٣٠٤.

٥ـ عقب الأصفهاني على قوله: "إنما قبح تكليف ما لا يطاق..." إلخ بقوله: تكليف ما لا يطاق واقع عند المصنف، فكيف يقبح شرعاً؟ والقبح العقلي ليس بثابت عندنا في نعل أصلاً، بل ثبوته بالشرع، بمعنى النهي عنه. فهذا كلام ساقط جداً. انظر: المرجع السابق.

٦ـ أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قيل هذا يشكل بالنهي في باب العبادات فإنه يدل على الفساد. انظر: المحصول ٤٩٧/٢.

٧ـ كذا في المخطوطة، وفي الكاشف وردت العبارة هكذا: "قلنا: هذا المعنى لا ينقدح ـ ها هنا ـ، لأنا جمعنا...".

الذي هو علة الفساد، فافتراقهما بعد ذلك بخصوصية لا مدخل لها في العلية(١) لا يضر(٢).

وأما قوله(٣): "الجواب عن هذه المعارضة مذكور في الخلافيات".

قلنا: تقرير هذه القاعدة(٤) من وظائف الأصولي.

والحق: أن النهي - من حيث هو نهي - يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات جميعاً، وحيث يتخلف فإنما يتخلف لدليل منفصل، حيث لا يكون المراد باللفظ حقيقته، ولا يكون المنهي عنه هو الممنوع عنه بالحقيقة، بل ما يجاوره: كالبيع وقت النداء، فإنه ما منع عنه لذاته، بل لما يجاوره من ترك السعي المأمور به.

١- في الكاشف ص١٢٩٧ "العلة".

٢- أجاب الأصفهاني عن قوله: "نحن نجمع بين فساد المعاملات والعبادات بالمشترك المذكور" بأن هذا ممكن، ولكنه مندفع بالفرق الذي ذكرناه بين العبادات والمعاملات. انظر: الكاشف ص١٣٠٤.

٣- أي: الجواب عن قول المعترض: "الملك نعمة فلا تحصل من المعصية" انظر: المحصول ٤٩٧/٢.

٤- في الكاشف ١٢٩٧ "الدعوى".

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة : المطلوب - عندنا - بالنهي: فعل ضد المنهي عنه...» إلى آخره(١).

أقول:

النهي (٢) قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهي عنه، كما(٣) ذكرنا من النهي عن البيع وقت النداء.

وأما أن كل نهي يكون المطلوب فيه(٤) ذلك، فهذا مشكل، لأن من صور النهي عن الشيء ما لا ينفهم(٥) فيه غير ترك ذلك الشيء، مثل أن يقال: "لا تفعل"(٦).

وأيضاً فإن العبد إذا نهاه السيد عن فعل ما، واقتصر عليه، ولم توجد -

---

١- تكملة المسألة: "... وعند أبي هاشم: نفس أن لا يفعل المنهي عنه. لنا: أن النهي تكليف، والتكليف إنما يرد بما يقدر عليه المكلف، والعدم الاصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلف، لان القدرة لابد لها من تأثير، والعدم نفي محض فيمتنع إسناده إلى القدرة" انظر: المحصول ٥٠٥/٢ وانظر المسألة بتوسع في: اللمع ص١٣، المستصفى ٩٠/١، تنقيح المحصول ٣٣٦/١، الإحكام ١١٢/١، الحاصل من المحصول ٣٣٠/١، التحصيل من المحصول ١٩٧/١، الإبهاج ٧٠/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣١٤/١، نهاية السول ٣٠٥/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ١٣/٢، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ١٥٦/١، المسودة ص٨٠، مختصر الروضة ص١٧، شرح الكوكب المنير ٤٩١/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٥٩، تيسير التحرير ١٣٥/٢، أصول الفقه أبو النور زهير ١٨٦/٢، أصول الفقه الشيخ محمد الأمين ص٣٨.

٢- نقل شمس الدين الاصفهاني ما أورده القاضي نجم الدين على هذه المسألة بحذافيره نص المسطرة، وتعقبه بقوله: هذا ما أورده على المصنف، ونحن نجيب عما نعتقد فساده، وإن كنا لا نرى صحة دليل المصنف. انظر: الكاشف ص١٣٦١ـ١٣٢٣ بتحقيق الشيخ إبراهيم نورين.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي الكاشف "كالنهي عن البيع..." وهو أوضح.

٤- لفظ الكاشف "منه".

٥- لفظ الكاشف "يفهم منه".

٦- أجاب الاصفهاني عن قوله: "لأن من صور النهي..." إلخ: بأن ذلك ليس من صور النزاع، لان معنى قولهم: "المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه": إذا كان له ضد يفهم منه، وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجوز التكليف إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق. انظر: الكاشف ص١٣٢٣.

هناك - قرينة دالة على الزيادة، فبقى العبد كما كان، ولم يشرع فيما نهاه عنه، ولا في غيره - بحيث لا يصدق(١) أنه فعل فعلاً ما - فإنه يعد ممتثلاً للسيد مطيعاً(٢).

ثم نقول: إن عنيت بالضد: كل فعل لا يجامع المنهي عنه، فتلك الأفعال كثيرة، فيبقى المطلوب منه مجملاً لا يمكنه الامتثال(٣).

ولا شك أن النهي من(٤) الزنا ليس من المجملات.

وإن عنيت به: ترك الزنا فقط، فهو الذي ذهب إليه أبو هاشم، وهو نفس أن لا تفعل.

وإن عنيت به أمراً آخر، فلابد من بيانه.

سلمنا أن النهي يرد بما كان مقدوراً للمكلف، لكن لم قلت: إن الترك الذي هو "ألا يفعل(٥)" ليس مقدوراً للمكلف؟!! لأن القدرة(٦) على الطرفين سواء، ولها نسبة إلى الفعل وإلى الترك على السواء، فكما أن الفعل مقدور، كذلك تركه مقدور، وإلا لما كان قادراً(٧).

وقد اعترف المؤلف بهذا مراراً - حيث قال: القادر على(٨) الفعل إن

١ـ في الكاشف "يصدق" بالإثبات.

٢ـ لم يعجب الأصفهاني ما ذكره النقشواني من طاعة العبد لسيده إذا اقتصر على ترك المنهي عنه حيث منع ذلك معللاً: بأنه محل النزاع. انظر: الكاشف ص١٣٢٣.

٣ـ رد الأصفهاني قوله: الأفعال التي لا تجامع المنهي عنه كثيرة، فيبقى المطلوب منه مجملاً.." إلخ وعلل ذلك: بأن ضد المنهي عنه قد يكون واحداً، وقد يكون كثيراً، أما إذا كان واحداً، فظاهر، وأما إذا كان كثيراً، فلأنه يتعين ضد من أضداد المنهي عنه بعموم كونه ضداً، لا بخصوصه. انظر: المرجع السابق.

٤ـ في الكاشف ص١٣٢٢ "عن" وهو أنسب.

٥ـ لفظ الكاشف "ضد الفعل".

٦ـ في المخطوطة "القدر" وما أثبته من الكاشف.

٧ـ قال الأصفهاني ـ في الجواب ـ عن قوله: "نسبة القدرة إلى الفعل والترك على السواء": إذا عنى المصنف بالمقدور: ما هو أثر القدرة، فهذا المنع مندفع، وهو الذي يدل عليه كلامه". انظر: الكاشف ص١٣٢٤.

٨ـ بداية لوحة ٨٥ـأ.

لم يكن قادراً على الترك، فهو مضطر وليس بقادر".

وإذا كان كذلك: كان الترك مقدوراً، فكيف ناقض ها هنا؟(١)!!

وكونه يسميه عدم أو غير عدم، لا يخرجه عن أن يكون مقدوراً، على أن الترك من القادر، لا يكون عدماً محضاً، ولا عدماً أصلياً، بل هو ترجيح للتاركية على الفاعلية، لما حدث فيه بالنهي من الداعي إلى الترك.

سلمنا أن ذلك عدم، لكن لم لا يجوز أن يكون مقدوراً؟ وقد سبق أن متعلق القدرة لا يجب أن يكون أمراً ثبوتياً.

١- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال فقال ما حاصله: ما ذكره من المناقضة مندفع، لأنه قال ـ هناك ـ: "القادر على الفعل إن لم يكن قادراً على الترك لزم اضطرار العبد إلى الفعل، فلا يكون مختاراً"، ولا يلزم من هذا أن يكون الترك مقدوراً، بمعنى كونه أثر القدرة، وكلامنا ـ ها هنا ـ في كون الترك أثر القدرة في زمن الامر، فاندفع جميع ما أورده هذا الفاضل ـ رحمه الله ـ مع ضعف كلام المصنف. انظر: الكاشف ص١٣٢٤.

قلت: وقد اعترض على دليل المصنف في هذه المسألة أيضاً أمين الدين التبريزي. فانظر: التنقيح ٣٣١/١.

الكلام في العموم والخصوص

قال - رحمه الله -:

«المسألة الأولى(١) من الشطر الأول(٢) من القسم الأول(٣)...»

إلى آخره.

أقول:

أما الحد الأول(٤): فالمراد بقوله: "المستغرق لجميع ما يصلح له"، إما أن يكون هذا(٥): لفظ العموم، وهذا(٦) المفهوم من قوله هذا، ولا يجوز ذلك، لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد من آحاده، فإنه لم يوضع للواحد ولا للاثنين، فلا يصلح أن يقال: "الرجال" ويريد واحداً أو اثنين.

وإما أن يريد به لفظاً آخر، وليس - ها هنا - لفظ آخر غير ما وضع للعموم، وهو يصلح له، وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له، لأنه لم يصلح إلا للعموم، وليس وراءه استغراق آخر حتى يستغرق العموم.

فالجمع بين كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له، مع أنه يكون صالحاً لكل واحد متعذر(٧).

١- المسألة الأولى: في العام، حيث عرفه المصنف بتعريفين:
التعريف الأول هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد.
التعريف الثاني أنه: اللفظة الدالة على شيئين فصاعداً، من غير حصر.
ولم يتعرض المصنف لمعنى العام في اللغة ولإتمام الفائدة أقول: العام اسم فاعل من عم يعم، وهو في اللغة: الشامل. انظر: مختار الصحاح ص١٩١، المحصول ٢/٥١٣، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني عليه ١/٣٩٨.

٢- الشطر الأول: في ألفاظ العموم وفيه مسائل.

٣- القسم الأول: في العموم، وهو مرتب على شطرين.

٤- لقد أورد الأصفهاني وابن السبكي على هذا الحد عدة إشكالات، أحدها هذا الذي ذكره النقشواني. انظر: الكاشف ص١٥٠ تحقيق الشيخ محمد النامي، الإبهاج ٢/٩٠-٩١.

٥- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف ص١٥٢ وردت هكذا: "قوله: المستغرق إلى آخره، المراد به: لفظ العموم".

٦- في الكاشف وردت العبارة هكذا: "وهو المفهوم من كلامه".

٧- قال الأصفهاني - في الجواب عن هذا الإشكال - ما معناه: وهو مندفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم يفهم معناه، فإنه ليس المراد بالصلاحية، إلا أن "الرجال" يصلح لأفراد هذا الصنف، =

وكما أن لفظ الوحدان(١) والتثنية لا يستغرق جميع ما يصلح له، كذلك لفظ العموم لا يستغرق جميع ما صلح له لامتناع حصول ما يستغرق، بل كل واحد يفيد عين ما صلح له.

فلئن قال: المراد منه أن العموم لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له اللفظ الداخل فيه، لأن العام يشتمل على الواحد، فإن "الرجال" مشتمل على "رجل".

قلت: ذلك الاشتمال من حيث المعنى دون اللفظ، فإن لفظ "الرجال" لم يشتمل على "رجل" ولا معرف ولا تثنية، بل اشتمل على لفظ الجمع، ولكن ذلك لا يطرد، فإن لفظ "كل" عام ولم يشتمل على شيء من ذلك.

وأيضاً لو كان كذلك: لزم أن يكون العام مركباً، وكيف وقد شرط - في الحد الثاني -: أن لا يكون مركباً؟!!

وأما الحد الثاني(٢) - قوله: "واحترزنا باللفظ(٣) عن المعاني(٤)"، غير(٥) مستقيم، لأن اللفظ - ها هنا - موضوع مكان الجنس، والتحرز إنما يكون بالفصول بعد الاشتراك في جنس(٦).

وكذا قوله: "عن الألفاظ المركبة"، غير سديد، لأن اللفظ العام قد يكون مركباً - مثل قولنا: "المسلمون والمؤمنون"، وسائر ما يشبه ذلك.

فإنه مركب من الوحدان وما أضيف إليه مما يفيده الاستغراق، وكيف والمؤلف(٧) يزعم أن كل شيء مشتق مركب من المشتق منه ومن غيره؟! والعام

= ولا يصلح لغيرهم. وبنحو هذا أجاب ابن السبكي. انظر: الكاشف ص١٥٣، الإبهاج ٩١/٢.

١- في المخطوطة "الواحدان".

٢- وقد اعترض الآمدي على هذا الحد أيضاً. فانظر: الإحكام ٢٨٧/٢.

٣- في المحصول "اللفظة" وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

٤- انظر: المحصول ٥١٥/٢ وتمام كلامه: "... وعن الألفاظ المركبة".

٥- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا ثم أجاب عنه كما سيأتي. انظر الكاشف ص١٥٤ـ١٥٦.

٦- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأن التعريف الحدي هو الذي يجب فيه ما ذكره، وأما الرسمي فلا، بل يعرف بالخاصة وحدها ولا يتعرض للجنس أصلاً. انظر: الكاشف ص١٥٧.

٧- انظر: المحصول ٣٢٨/١.

والجمع قد يكون مشتقاً(١).

قوله: "وبقولنا "الدالة"(٢) عن الجمع المنكر، فإنه يتناول جميع الأعداد، لكن على وجه الصلاحية"(٣)، فإن التحرز غير حاصل بقيد الدلالة وحدها، فإن الجمع المنكر له دلالة في الجملة على الزائد على الإثنين، ولا يمكن أن يقال: له(٤) دلالة أصلا، وأما أنه لا دلالة(٥) له على كذا، فذلك التمييز يكون في المدلول لا في الدلالة فقط، وهنا تصدى للتحرز بلفظ الدلالة فقط(٦).

قوله: "من غير حصر، احتراز عن أسماء الأعداد(٧)" فيه نظر(٨): لأنه إن كان معناه: أن المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر في شيء أصلاً، فليس كذلك،وإن قولنا: "الرجال والعبيد" كل واحد منهما عام، ويوجب الحصر.

وإن كان معناه: أنه لا ينحصر في عدد معين، فالجمع المنكر كذلك، فإنه يدل على اثنين فصاعداً(٩)، ولا ينحصر في عدد(١٠) معين، بل قولنا: "عدد"،

١- أجاب عنه الأصفهاني: بأن المراد بالألفاظ المركبة تركيباً ليس خبرياً. انظر: الكاشف ص١٥٨.

٢- في المخطوطة "الدلالة" والتصويب من المحصول.

٣- انظر: المحصول ٥١٥/٢ وتتمة عبارته: "... لا على وجه الدلالة".

٤- في الكاشف "ليس له".

٥- في الكاشف "وأما أن دلالته".

٦- أجاب الأصفهاني عن قوله: "الجمع المنكر له دلالة في الجملة": بأن المراد بالدلالة الدلالة الوضعية، والجمع المنكر لا يتناول كل ما هو صالح له بسبب الدلالة الوضعية، فإنه لم يوضع لكل ما يصدق عليه الجمع المنكر. انظر: الكاشف ص١٥٨.

٧- في المخطوطة "الأفراد" وهو خطأ، والتصويب من المحصول ٥١٦/٢.

٨- قال الأصفهاني: قوله: "من غير حصر" المراد به: الحصر في عدد معين مخصوص. وأما النقض بلفظ الكثر والتكثر، فلا جواب له إلا بإحداث قيد في التعريف لم يتعرض له المصنف وهو أن يقول: "العام اللفظ الدال على شيئين فصاعداً من غير حصر إذا كان ذلك من أفراد كل واحد"، وهذا ليس بجواب على التحقيق، لانه لم يذكر المعرف أصلاً في تعريفه. انظر: الكاشف ص١٥٨-١٥٩.

٩- في المخطوطة "فصاعد" بالرفع وهو خطأ.

١٠- "في عدد" إضافة من الكاشف.

وقولنا: "كثير متكثر، وزائد على الواحد، وزائد على الاثنين(١)"، كل ذلك ألفاظ دالة على شيئين فصاعداً من غير حصر في عدد معين.

فلئن قال: لكن اللفظ العام يندرج فيه كل أفراد ذلك الجنس، والجمع المنكر ليس كذلك، بل يحتمل أن يندرج فيه، وأن لا يندرج.

قلت: هذا غير مذكور في هذا اللفظ، ولا مدلول عليه بوجه.

فثبت بهذا: أن كل واحد من هذين الحدين غير منطبق على المحدود.

فالأولى أن نقول: اللفظ العام هو: اللفظ المستغرق لجميع آحاده، بالدلالة، التي لا تنحصر في عدد معين، وقد صارت آحاداً له بوضع واحد".

فقولنا: "المستغرق لجميع آحاده" يخرج عنه: الوحدان، فإنه لا آحاد له، فلا يتصور فيه الاستغراق لجميع الآحاد.

وقولنا: "بالدلالة" يخرج عنه: لفظ المكثر، والمتعدد، والزائد على الاثنين، فإن هذه الألفاظ لا تستغرق جميع الآحاد بالدلائل(٢)، بل بالصلاحية، وكذا الجمع المنكر يصلح لجميع الآحاد، لكن لا يدل عليه.

وقولنا: "التي لا تنحصر في عدد معين" خرج عنه: أسماء الأعداد: كالمائة، فإنها تستغرق آحادها، لكن تلك الآحاد انحصرت في عدد معين، وكذلك التثنية والجمع من وجه، فإن الاثنين يستغرق آحاده، لكن تلك الآحاد محصورة، وكذلك الجمع المنكر يستغرق بالدلالة الثلاثة، لكن انحصر في عدد، وهكذا سائر الألفاظ التي عددناها.

وقولنا: "وقد صارت آحاداً له بوضع واحد" احتراز: عن العام المشترك، واللفظ الذي له حقيقة ومجاز، فإنه لا يستغرق آحاد معنييه، وآحاد مجازه، لأن هذه الآحاد صارت آحاداً له بوضع واحد.

ثم اللفظ العام: قد يكون مفرداً، وقد يكون مركباً.

١- بداية لوحة ٨هـ-ب.

٢- في المخطوطة "الدلاليل" وهو تحريف.

فإن لم نقيد العام في التحديد بأحد هذين القيدين، ويعم ما دلالته من ذاته، وما يكون من مقارن، وما يكون بالمطابقة وغيرها.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: المفيد للعموم إما أن يفيده لغة...» إلى آخره(١)

أقول:

لما حد اللفظ المفيد للعموم - في المسألة الأولى - بحد، ثم شرع - في المسألة الثانية - في تقسيم المفيد للعموم، فلا يتبادر إلى الفهم إلا تقسيم ذلك المحدود، وهنا لم يقسم ذلك المحدود، لأنه قال: "المفيد للعموم إما أن يفيده لغة، أو عرفاً(٢)، أو عقلاً"، ولا يصلح(٣) أن يكون ذلك العموم(٤) المحدود، لأنه ذكر في أحد الحدين: أنه يكون اللفظ صالحاً له بوضع واحد، وما يدل(٥) بالعقل لا يكون بالوضع، فلا يكون مورد القسمة مشتركاً.

والوجه الثاني: أنه قسم الذي يفيده لغة(٦): إلى ما يفيده على سبيل الجمع، وإلى ما يفيده على سبيل البدل، والمحدود لم يكن دالاً على سبيل البدل، بل احترز "بالاستغراق" عما يكونعلي سبيل البدل - في الحد الأول -، و "بالدلالة" - في الحد الثاني(٧).

١- انظر: المتن في المحصول ٥١٦/٢هـ-٥٢٠.

٢- العرف في اللغة: يطلق على معان منها: الصبر، والمعرفة، والرائحة، وما تعرفه النفس وتطمئن إليه. وفي الاصطلاح: ما استقر في النفوس، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وصار عندهم شائعاً، سواء كان في جميع البلدان، أو في بعضها، قولاً كان أو فعلاً". انظر: لسان العرب ١٤١/١١، معجم مقاييس اللغة ٢٨١/٤، القاموس المحيط ١٧٣/٣، التعريفات ص١٤٩، العرف والعادة في رأي الفقهاء ص٨، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص١٤٥.

٣- في المخطوطة "لا يصلح" وما أثبته من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر الكاشف ص١٨٤ بتحقيق الشيخ محمد النامي.

٤- في الكاشف "للعموم".

٥- في الكاشف ص١٨٥ "يدل عليه".

٦- انظر: المحصول ٥١٦/٢.

٧- لم يرتض الأصفهاني هذين الوجهين من المناقشة، حيث قال ما حاصله: لا نسلم أن ما ذكرته هو المتبادر إلى الذهن، لأن الإنسان قد يوقع التقسيم في شيء يخرج عنه ذلك المحدود، وقد يحد شيئاً ويذكر تقسيماً يخرج عنه أقسام ذلك المحدود، ومراد المصنف ذلك، فالذي تمسك

وأما ثالثها(١): فإنه قسم ما يفيده على سبيل الجمع(٢): إلى ما يكون اسماً موضوعاً للعموم، وإلى ما لا يكون(٣) كذلك، بل يقترن به ما يوجب عمومه، والمحدود لم يكن كذلك.

أما في الحد الثاني: فإنه لم يجعل المركب والمعاني من العمومات.

وأما في الحد الأول(٤): فلأن الاستغراق بالوضع أخذه في حد العام.

فما لا يكون كذلك، بل يفيده بالقرينة لا يكون عاماً.

ولا شك أن الجنس الداخل عليه اللام مركب، وكذلك عبيدي مركب، والنكرة في النفي مركب.

وفي الحد الثاني: أخرج المركب عن أن يكون عاماً(٥).

وأما قوله(٦): "﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾(٧) يفيد في العرف: تحريم جميع وجوه الاستمتاع".

فمشكل: لأن الاستمتاع بالشيء على وجوه كثيرة، والعرف - ها هنا - يقتضي تحريم الاستمتاع بالأم من جميع هذه الوجوه حتى بالمؤانسة والمعاونة على أمور الدنيا والآخرة والمناصرة(٨).

= به المعترض قرينة ضعيفة لا اطراد لها، وهو مندفع، فإنه أوقع التقسيم فيما يخرج عنه ذلك المحدود دون غيره، فاندفع جميع ما ذكره، لأنه بناه على هذه المقدمة الباطلة. انظر: الكاشف ص١٨٨.

١- أي: الوجه الثالث من المناقشة.

٢- انظر: المحصول ٥١٦/٢ ونص كلامه: "والذي يفيده على الجمع، فإما أن يفيده لكونه اسماً موضوعاً للعموم، أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومه".

٣- لفظة "لا" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٤- في المخطوطة "الثاني" والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٥- أجاب الأصفهاني عن الوجه الثالث: بأنه مندفع بتفسير اللفظ المركب، وهو أن المراد به: المركب تركيباً خبرياً. انظر: الكاشف ص١٨٨.

٦- انظر: المحصول ٥١٩/٢. وأول كلامه: "وأما القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفاً كقوله تعالى...".

٧- الآية ٢٣ من سورة النساء.

٨- أجاب الأصفهاني عن هذا: بأنه مندفع، لأن العرف هو الناقل. انظر: الكاشف ص١٨٨.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثامنة: المشهور من قول فقهائنا: أنه لو قال: والله لا أكل...» إلى آخره(١).

أقول:

لم لا يجوز أن تصحح النية في الملفوظ؟!!

قوله(٢): "الملفوظ هو الأكل".

قلنا (٣): الأكل كما هو ملفوظ، فكذلك ما اقترن به من حرف النفي ملفوظ، وذلك يوجب العموم(٤)، فإن قول القائل: "لا أكل"(٥) يوجب العموم كما اعترف به(٦): أن النكرة في سياق النفي تعم"، مع أن الأكل الملفوظ ليس كلاً(٧) المصدر، لكن لما اقترن به ما يوجب التعميم صار عاماً متناولاً للكل،

١- تمام المسألة: "... فإنه يعم جميع المأكولات، والعام يقبل التخصيص، فلو نوى مأكولاً دون مأكول: صحت نيته، وهو قول أبي يوسف. وعند أبي حنيفة - رحمه الله - أنه لا يقبل التخصيص، ونظر أبي حنيفة - رحمه الله - فيه دقيق وتقريره: أن نية التخصيص لو صحت، لصحت إما في الملفوظ، أو غيره، والقسمان باطلان، فبطلت تلك النية". انظر: المحصول ٦٣٦/٢. وانظر كذلك المسألة في: المستصفى ٦٢/٢، الإحكام ٣٣١/٢، تنقيح المحصول ٣٦٢/٢، الحاصل ٣٦٣/٢، التحصيل ٣١٩/١، الكاشف ص٣٩٩ تحقيق الشيخ محمد النامي، الإبهاج ١١٦/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٤٢٣/١، نهاية السول ٣٥٣/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١١٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٨٤، النفائس ١٦٣/٢-ب، نشر البنود ٢١٣/١، فواتح الرحموت ٢٨٦/٢، المختصر في أصول الفقه ص١١١، شرح الكوكب المنير ٢٠٣/٣.

٢- انظر: المحصول ٦٢٧/٢ وأول كلامه: "وإنما قلنا: إنه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ، لأن... وتمام كلامه: والأكل ماهية واحدة، لأنها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام، وأكل ذلك الطعام، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له، وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة، والماهية من حيث أنها هي، لا تقبل العدد، فلا تقبل التخصيص.. فالحاصل: أن الملفوظ ليس إلا الماهية، وهي غير قابلة للتخصيص".

٣- بداية لوحة ٩٠م-أ.

٤- قريب من هذا أورد ابن السبكي على قول المصنف "الأكل ماهية واحدة لا يقبل التعدد" انظر: الإبهاج ١١٨/٢.

٥- في المخطوطة "الأكل".

٦- انظر: المحصول ٥٦٣/٢.

٧- هكذا في المخطوطة، ولعله "أكلاً".

وصحت النية.

فكذا فيما نحن فيه، وذلك ظاهر لا غموض فيه، ولأنه لو قال: "لا أكلت ولا أكل"، ولم يستثن ولم ينو التخصيص، حنث بأي شيء أكله، ولو لم يفد العموم لما كان كذلك، وإذا كان عاماً كانت النية نية في الملفوظ؛ ولأن ما ذكره في حد العام وفي أقسام العام بعد ذلك، موجود في هذا اللفظ: فكان عاماً، ولأنه يصح استثناء أي أكل لأي مأكول كان عند هذه القضية، وصحة الاستثناء يدل على العموم على ما قرره(١).

السؤال الثاني: أنا لا نسلم أنه ليس بعام، بل هو مجرد المصدر الدال على الماهية، لكن لا شك أنه قابل للتخصيص والتعميم، فلم لا يجوز أن نخصصه بالنية؟ فتكون النية منصرفة في(٢) الملفوظ. وهذا كمن قال: "لا أدخل الدار"، ثم نوى داراً معينة، فإنه تصح نيته مع أن لفظ الدار مشترك.

الثالث: هب أنه لا يستعمل النية في الملفوظ، فلم لا يجوز أن يستعمله في غير الملفوظ؟!!

وأما القياس على المكان والزمان، فبعيد لظهور الفرق(٣)، لأن دلالة الأكل على المأكول دلالة تضمنية استلزامية لا ينفك اللفظ عنها، فإن من سمع لفظ "الأكل" أو "أكل" أو "أكلت"، لابد وأن ينتقل ذهنه إلى المأكول، وقد لا يخطر بباله الزمان والمكان، فالمأكول داخل في تمام الأكل، فإنه لا يتصور فهم "أكل" بدون فهم " مأكول"، وليس الزمان والمكان كذلك.

١ـ انظر: المحصول ٥٤٣/٢.

٢ـ هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "إلى".

٣ـ لم يرتض ما ذكره المصنف من القياس أيضاً التبريزي والأصفهاني والقرافي وابن السبكي والأسنوي. انظر: التنقيح ٢٥٤/٢، الكاشف ص٤٠٤، الإبهاج ١١٨/٢، نهاية السول ٣٥٧/٢، النفائس ١٦٣/٢ـ ب.

أما الجواب عما تمسك به(١) الشافعي(٢)، فضعيف، لأن قوله(٣): "أكلاً ليس مصدراً حقيقياً بل هو منكر" لا يستقيم: لأن النحاة اتفقوا على أن مثل هذا مصدر، وكل ما جاء في مثل هذا يقال: إنه مصدر، كقولك: "ضربت ضرباً، وأكلت أكلاً"، بل لو قال: "أكلت خبزاً، وضربت رجلاً"، فهذا يكون منكراً.

وأما "ضرباً" و "أكلاً" فهو مصدر سواء سميته مع كونه مصدراً منكراً، أو لا تسميه(٤). والمقصود أن هذا إذا كان مصدراً، فهو مذكور في قوله: "أكلت" وإن لم يتلفظ به، لأن المشتق يندرج فيه المشتق منه على ما اعترف به، فلا يبقى فرق بين قوله: "أكلت"، وبين قوله: "أكلت أكلاً"، في معرض النفي.

سلمنا أنه ليس مصدراً بل هو منكر، لكن كما جاز في المنكر يجوز في المصدر - أيضاً - بطريق الأولى، لأن المنكر إنما صحت فيه النية، لكونه صالحاً لكل واحد من الآحاد، مع أنه لا يصلح للجمع، ولا للتثنية، ولا للعموم.

فالمصدر الذي هو صالح لكل واحد من هذه الأقسام، أولى بأن يصح.

قوله: "بأن التنكير ليس وصفاً قائماً في نفسه".

قلنا: بل هو وصف قائم به، فإنه صالح لكل واحد من الآحاد، ولو كان متعيناً في نفسه لما كان كذلك، بل قد يكون المراد بالمنكر واحداً معيناً في نفسه ولا يعينه المتكلم، في مثل قوله: "ضربني رجل"، لكن ليس ذلك لكونه منكراً، فإنه يوجد المنكر في غير هذا غير متعين. كقوله: "اعطني درهماً،

١- "به" إضافة من عندي لصحة المعنى.

٢- استدل الإمام الشافعي على صحة التخصيص بالنية: بالإجماع على أنه لو قال: إن أكلت أكلاً، صحت نية التخصيص، نكذا إذا قال: إن أكلت، لأن الفعل مشتق من المصدر، والمصدر موجود فيه. انظر: المحصول ٦٣٠/٢.

٣- أي في الجواب عن حجة الشافعي ـ رضي الله عنه ـ. وقد نقل النقشواني مفاده. فانظر: المحصول ٦٣٠/٢.

٤- قريب من هذا اعترض الأصفهاني وابن السبكي على جواب المصنف وقال ابن السبكي "لكن عذر الإمام أنه يدعي أنه يشعر بالوحدة، فليس المراد به الحقيقة، ونحن لا نسلم له الإشعار بالوحدة". انظر: الكاشف ص٤٠٧، الإبهاج ١١٨/٢.

واشتريت عبداً».

فثبت أن الحق مع من صحح التخصيص بالنية كالاستثناء.

قال - رحمه الله -:

«المسألة التاسعة: قال الشافعي - رضي الله عنه -: ترك الاستفصال في حكاية الحال...» إلى آخره(١).

أقول:

لما كان النبي ﷺ مشرعاً منه يجوز، لا يجوز(٢) إطلاق القول لو اختلف الحكم فيها - وإن علم خصوص القضية - لئلا يشتبه ذلك على الحاضرين، فيظنون أنه لا فرق بين ورود العقد عليهن على سبيل الجمع، أو على الترتيب، ويصير ذلك سبباً لصلاحهم، بل اللائق به ﷺ الاستفصال إفادة وتنبيهاً(٣) للمخاطب في غيره، وإن(٤) لم يكن ذلك الاستفهام والاستعلام، كما قال ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر: "أينقص الرطب إذا جف"(٥).

١- تتمة المسألة: "... مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال. مثاله: أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة، فقال - عليه الصلاة والسلام -: "أمسك أربعاً، وفارق سائرهن"، ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن في الجمع، أو الترتيب، فكان إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معاً، أو على الترتيب. وهذا فيه نظر: لاحتمال أنه ﷺ عرف خصوص الحال، فأجاب بناء على معرفته، ولم يستفصل" انظر: المحصول ٦٣١/٢-٦٣٣. وانظر كذلك: البرهان ٣٤٥/١، المنخول ص١٥٠، المستصفى ٦٨/٢، الإحكام ٢٥٦/٢، الكاشف ص٤١١ تحقيق محمد صالح النامي، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٤٢٦/١، نهاية السول ٣٦٧/٢، إرشاد الفحول ص١٣٢، العدة ٥٩٦/٢، المسودة ص١٠٩، القواعد الأصولية ص٢٣٤، تيسير التحرير ٢٣٤/١، فواتح الرحموت ٣٨٩/١، شرح تنقيح الفصول ص١٨٦، النفائس ١٦٦/٢-أ، الفروق ٢٨٨/٢، شرح الكوكب المنير ١٧١/٣.

٢- هكذا ورد النص في المخطوطة وهو مشوش، ولعل مراد النقشواني أن يقول: لما كان النبي - عليه الصلاة والسلام - مشرعاً جاز منه ترك الاستفصال، لكن لا يجوز...".

٣- بداية لوحة ٩٥-ب.

٤- هكذا وردت العبارة في المخطوطة ولعل صحتها هو: ويكون ذلك بالاستفهام والاستعلام...".

٥- الحديث رواه سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - مرفوعاً. وقد أخرجه عنه أبو داود في كتاب البيوع والإجارات، باب في الثمر بالثمر ٥١١/٩ مع عون المعبود، وأخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة ٤١٨/٤ مع الأحوذي وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه الدارقطني في كتاب البيوع ٤٩/٣، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ ٢٦٥/٣ مع شرح الزرقاني في كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، وأخرجه الحاكم في المستدرك ٥٧/٢ في كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الكالي بالكالي، وأخرجه =

والقصد تنبيههم على علة الحكم، فالتنبيه على نفس الحكم أولى.

= الإمام الشافعي في بدائع المنن ١٨١/٢ في كتاب البيوع والكسب، باب تحريم المفاضلة في الطعام إذا كان من جنس واحد. انظر في تخريجه: نصب الراية ٤٠/٤، نيل الأوطار ١٩٩/٥، الابتهاج في تخريج أحاديث المنهاج ص٢٣٠، التعليق المغني على الدارقطني ٤٩/٣، معالم السنن ٦٥٤/٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الحادية عشرة ...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "يا أيها الناس خطاب مع الموجودين في العصر"، يناقض ما قرره في(٢) أن المعدوم يجوز أن يكوم مأموراً، بمعنى أنه إذا صار موجوداً، يصير مأموراً بالأمر السابق، فها هنا - أيضاً - لم لا يجوز أن يكون المعدوم مخاطباً بالخطاب السابق عند وجوده؟!! فيكون الخطاب الوارد في عصر النبي ﷺ خطاباً للموجودين، ولكل من يأتي بعد ذلك، ولا يحتاج إلى دليل منفصل(٣).

سلمنا ذلك: لكن قوله(٤): "من لم يكن موجوداً(٥) لا يكون إنساناً ولا مؤمناً" غير مستقيم: لأن الإنسان في نفسه وحقيقته يكون إنساناً أبداً، وكذا المؤمن، فإن السواد سواد وجد أو لم يوجد، ولا يتصور أن يخرج السواد -

---

١- تمام المسألة: "... كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، ﴿يا أيها الناس﴾، فهو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول ﷺ..." انظر: المحصول ٦٣٤/٢. وانظر هذه المسألة أيضاً في التالي: البرهان ٣٧٠/١، المستصفى ٨١/٢، الإحكام ٥٠/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٤٢٧/١، نهاية السول ٣٦٤/٢، إرشاد الفحول ص١٢٩، العدة ٣١٨/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢١٣/٢، مختصر الروضة ص٦٢، المختصر في أصول الفقه ص١١٤، القواعد الأصولية ص٢٠٧، شرح الكوكب المنير ٢٤٩/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٢٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٨٨، تيسير التحرير ٢٥٥/١، فواتح الرحموت ٢٧٨/١.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "من" انظر الكاشف ص٤٢٣ بتحقيق الشيخ محمد النامي.

٣- أجاب القرافي عن هذا الإشكال: بأنه لا مناقضة، لأن هذه المسألة مفروضة في الكلام اللساني، وتلك في النفساني. وبنحو هذا أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال. انظر: النفائس ١٦٧/٢، الكاشف ص٤٢٤.

٤- انظر: المحصول ٦٣٥/٢ وأول كلامه: "وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم، إلا بدليل منفصل يدل على أن حكم من يأتي بعد ذلك كحكم الحاضرين، لأن الذين سيوجدون بعد ذلك، ما كانوا موجودين في ذلك الوقت، وتمام كلامه: في ذلك الوقت، ومن لا يكون كذلك: لا يتناول الخطاب المتناول للإنسان والمؤمن".

٥- لفظ المحصول "موجوداً في ذلك الوقت".

من حيث هو سواد - عن أن يكون سواداً، فالإنسان - من حيث هو إنسان - إن كان موجوداً كان إنساناً، وإن كان معدوماً كان إنساناً[1].

بل لو قال: من لم يكن موجوداً لا يخاطب بقول القائل: "يا أيها": كان أقرب وقوله[2]: "ذلك معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ" فيه نظر: فإنا نقول: هذا كان معلوماً في أول الإسلام للموجودين في ذلك الوقت، إن هذا الخطاب غير متناول لمن سيأتي، ولكنه ثبت الحكم في حقهم للضرورة[3]؟ أم حصل لنا هذا العلم[4] بعد ما حكم السلف علينا بهذا الحكم؟

والأول ممنوع، إذ بتقدير أن لا يتناول الخطاب لمن سيأتي، لا يجب العلم باندراج من سيأتي في ذلك الحكم، فضلاً عن أن يكون ذك العلم ضرورياً، لجواز ثبوت الحكم في حق طائفة دون أخرى، وفي صورة دون أخرى على ما قرره في مسألة المفهوم والثاني مسلم، لكن إنما حصل لنا العلم بذلك من حكم السلف والصحابة بذلك[5].

لكن نقول: هم[6] من أين علموا ذلك[7]؟!!

1- قال القرافي ما حاصله: لا نسلم أن الحقائق حالة العدم يصدق عليها سواد وبياض وإنسان، بل المعدومات نفي محض ليس فيها سواد ولا بياض، بل يتأتى ذلك بناء على أن الماهيات غير مجهولة، وأن المعدوم شيء، كما هو رأي المعتزلة في البسائط من المعاني، وأما المركب فلم يذهب إلى جعله شيئاً إلا قليل منهم، والحق أن الماهيات مجهولة ولا يصير السواد سواداً ولا غيره من الحقائق إلا بقدرة الله ـ تعالى ـ، فذلك تابع للإيجاد. وبنحو ذلك أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال. انظر: النفائس ٦٧/٢ـب، الكاشف ص٤٢٤.

2- أي: في الجواب عن الاعتراض القائل: فإن قيل: وما الذي يدل على العموم؟ انظر: المحصول ٦٣٥/٢.

3- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف وردت كذا: "لكن علموا ثبوت الحكم في حقهم بالضرورة".

4- أي: العلم الضروري.

5- في المخطوطة "كذلك" وما أثبتناه من الكاشف ص٤٢٤.

6- لفظ الكاشف "لكن نقول لهم: من أين علموا؟".

7- دفع الأصفهاني ماذكره النقشواني من النظر فقال ما ملخصه: حصل للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ علم ضروري بأنه ﷺ مبعوث إلى الناس كافة، عن طريق أقواله ـ عليه الصلاة والسلام ـ، =

فإن الشأن في ذلك الدليل المنفصل الذي به يعلم ثبوت الحكم في حقنا، من يزعم أن الخطاب ما تناولنا، فعلمنا الحاصل الآن بالضرورة، ولا يفيد ذلك.

وأيضاً نقول: العلم الضروري الحاصل لنا باندراجنا في ذلك الحكم وانسحاب حكم الخطاب علينا، ليس علماً بأن ذلك الخطاب ما تناولنا، وإنما تعدى إلينا الحكم.

بل نقول: إنما يثبت الحكم في حقنا - أيضاً - بعين ذلك الخطاب، فلا يكون هذا العلم الضروري دليلاً منفصلاً عن الخطاب، يدل على انسحاب حكم الخطاب علينا.

فمن ادعى العلم الضروري حاصل بهذا الانسحاب، مع عدم تناول الخطاب، فعليه البيان.

وأما اعتراضه على الطريقين الآخرين(١) - فنقول: إن العلماء لم(٢) يذكروا هذين الطريقين بعد أن علموا وسلموا أن الخطاب ما تناولنا، وإنما يتعدى الحكم إلينا من غير تناول الخطاب تمسكاً بما ذكروا .

= وطلبه الإسلام، وبعثه الرسل إلى أقطار العالم، ونحن علمنا ذلك من أقوال الصحابة وأفعالهم، وذلك بعد نقل السلف ونقل الخلف عن السلف ويعتضد ذلك بالآيات والاحاديث. انظر: الكاشف ص٤٢٥ـ٤٢٦.

١ـ وهما: الأول: التمسك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "بعثت إلى الناس كافة" وقوله: "بعثت إلى الاسود والاحمر"، وقوله: "حكمي على الواحد حكمي على الجماعة". الثاني: أنه ﷺ متى أراد التخصيص بين كما قال لأبي بردة بن دينار: "يجزء عنك ولا يجزىء عن أحداً بعدك"، وخص عبد الرحمن بن عوف: "بحل لبس الحرير"، فحيث لا يتبين التخصيص نعلم العموم. فقال المصنف معترضاً: ولقائل أن يعترض على الاول: بأن لفظ "الناس"، و "الجماعة" و "الاسود" و "الاحمر" لا يتناول إلا الموجودين، فيختص بالحاضرين، وعلى الثاني: بأن ذكر التخصيص إنما يحتاج إليه لو جرى لفظ يوهم العموم، لكنا قلنا: إن الخطاب مشافهة لا يحتمل أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك، فلا حاجة فيه إلى بيان التخصيص. انظر: المحصول ٢/٦٣٥ـ٦٤١.

٢ـ هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، غير أنها دائرة بين كلمة "لن" وكلمة "لم" ولعل الصواب ما أثبته.

لكن لما علموا تردد الناس في أن الخطاب بالمشافهة(١)، مثل قوله - تعالى -: ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا أيها المؤمنون﴾ هل يتناولنا أم لا؟.

وبعد التناول جوزوا تخصيص طائفة بعد ذلك عن هذه العمومات: لا جرم تمسكوا بما ذكروه من الآية، والحديث، والمعقول، لأن قوله - تعالى -: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾(٢)، يندرج فيه الموجود والمعدوم، والحاضر والغائب، فإن واحداً منا لو حكم وقال: "كل إنسان ناطق، أو كل إنسان فهم" اندرج في حكمه الآن من كان موجوداً في(٣) هذا الوقت، ومن سيوجد بعد ألف سنة، لا أنه(٤) سلم أن الخطاب لا يتناولنا، لكن هذا النص المنفصل عن ذلك الخطاب اقتضى ثبوت حكم الخطاب في حقنا.

سلمنا ذلك: لكن لا نسلم أن اسم "الناس" و "الأحمر" و "الأسود" يختص بالموجودين، لأنه فرق بين خطاب المشافهة، وبين هذا اللفظ العام.

ألا ترى أن السيد لو خاطب طائفة من عبيده وفرض عليهم أمراً - بأن قال: "يا عبيدي عليكم أن تفعلوا كذا"، يختص ذلك بالحاضرين عنده.

ولو قال: "على عبيدي أن يفعلوا كذا"، تناول الحاضرين والغائبين!! فلا يلزم من عدم اندراج المعدومين تحت خطاب المشافهة: عدم اندراجهم تحت هذا الخطاب. والتحقيق فيه أن يقال: قد علمت أن حكم الله قديم وأزلي، وكلامه المعنوي(٥) قديم أزلي ذاتي، وقد فرغ من كل حكم على كل خليقته في الأزل، وإنما الخطاب الكلام اللفظي للإعلام والتنبيه على الحكم القديم، وفي هذا التنبيه يقوم البعض مقام الكل.

ونظيره: أن ملكاً إذا تفكر في أهل مدينة، أو في حال قبيلة كبيرة،

١- في المخطوطة "المشافهة".

٢- الآية ٢٨ من سورة سبأ.

٣- بداية لوحة ٦٠-أ.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "لأنه".

٥- لعل النقشواني يشير بذلك إلى ما عند الأشاعرة من الكلام النفسي.

ورأى انسحاب حكم على جميعهم، يستحضر طائفة منهم ويشافههم بالخطاب "يا أهل هذه المدينة أو يا بني فلان اعلموا أن عليكم كذا"، يفهم منه اندراج الكل تحت حكم ذلك الخطاب، وأن البعض منهم قام مقام الكل.

ومن ذهب: إلى أن الناس مأمورون في الأزل بشرط وجودهم، والأمر حاصل في الأزل، وأراد به هذا المعنى: فهو مصيب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية عشرة(١) - قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ ...» إلى آخره(٢).

أقول(٣):

إن الصحابي إذا قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول(٤): "قضيت بالشفعة للجار"(٥)، رواية محضة عن قوله لا عن فعله، فلا فرق بين هذا، وبين

١- في المخطوطة "عشر" وهو خطأ تبع فيه النقشواني بعض نسخ المحصول.

٢- تكملة المسألة: "... عن بيع الغرر، لا يفيد العموم، لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والذي رآه الصحابي حتى روى النهي عنه يحتمل أن يكون خاصاً بصورة واحدة، وأن يكون عاماً، ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم. وأيضاً قول الصحابي: "قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين" لا يفيد العموم، وكذا القول فيما إذا قال الصحابي: "سمعت النبي ﷺ يقول: "قضيت بالشفعة للجار"، لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف، وتكون الألف واللام للتعريف، وقوله: "قضيت" حكاية عن فعل معين ماض. فأما قوله ﷺ: "قضيت بالشفعة للجار"، وقول الراوي: "أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار" فالاحتمال فيهما قائم، ولكن جانب العموم أرجح. انظر: المحصول ٦٤٧،٦٤٢/٢. وانظر كذلك: اللمع ص١٧، البرهان ٣٤٨/١، المستصفى ٦٦/٢، الإحكام ٢٥٥/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٣٦/٢، نهاية السول ٣٦٦/٢، إرشاد الفحول ص١٢٥، الإحكام لابن حزم ٣٨٤/١، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ١٤٥/٢، مختصر الروضة ص١٠٣، المختصر في أصول الفقه ص١١٢، شرح الكوكب المنير ٢٣١/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١١٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص١١٨، النفائس ١٦٨/٢ـأ، التوضيح مع التلويح ٢٧١/١، تيسير التحرير ٢٤٩/١، فواتح الرحموت ٢٩٤/١.

٣- من عبارة "المسألة" إلى هنا ساقط من صلب المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٤- "يقول" إضافة من المحصول.

٥- هذا الحديث ورد بألفاظ متقاربة عن عدد من الصحابة - رضوان الله عليهم -، وقد أخرجه بهذا اللفظ عن أبي رافع النسائي ٧٨٢/٧، وأخرجه عن سمرة مرفوعاً بلفظ: "جار الدار أحق بالدار من غيره" الإمام أحمد في مسنده ٣٩٠/٦، وأبو داود ٧٨٦/٢٣، والترمذي ٦٥٣/٣ رقم الحديث ١٣٧٠ وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجة ٨٣٤/٢ رقم الحديث ٢٤٩٧ بلفظ: "الجار أحق بشفعة جاره" وأخرجه البخاري ١١٤/٣ في كتاب البيوع، باب الشفعة فيما لم يقسم. ولفظه: "قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم"، وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده ص١٨٢، والطيالسي في المسند ٢٧٨/١، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٨٣/٣، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠٥/٦، والإمام مالك في الموطأ ٧١٣/٢، والدارمي ٢٧٤/٢. وانظر في هذا الحديث: مختصر نصب الراية ٢٠٢/٢، الفتح الكبير ٦٤/٢، أقضية الرسول للقرطبي=

ماقاله - بعده بسطر -: "أما قوله ﷺ: "قضيت بالشفعة للجار"، فإذا كان أحدهما يترجح فيه جانب العموم، كذلك يجب في الآخر، وكذلك في قول الصحابي في موضعين(١) لا فرق بينهما.

= ص٨٨، نيل الأوطار ٣٧٥/٥، تخريج أحاديث اللمع ص٩٣.

١- هكذا في المخطوطة، ولعله "الموضعين".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة عشرة: إذا قال الراوي صلى رسول الله ﷺ بعد الشفق(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذه التخطئة فيها نظر: لأن هذا القائل ربما يزعم أن اللفظ يقع عليهما بالتواطؤ(٣) لا بالاشتراك.

ولئن سلم أنه بالاشتراك، لكن وقوعهما إنما هو على الترتيب في الزمان، فلو حمل اللفظ على أحدهما بعينه وهو المتأخر منهما زماناً، فقد حمله على وقوع الصلاة بعدهما جميعاً، ولا يكون قد ذهب إلى استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعاً.

١- الحديث رواه أبو داود في كتاب الصلاة، باب المواقيت ٥٥/٢، وابن ماجة كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة ٢١٩/١، الموطأ باب وجوب الصلاة ١١/١، أحمد كتاب الصلاة، باب وقت صلاة العشاء ٢٧٠/٢.

٢- تتمة المسألة: "... فقال قائل: الشفق شفقان: الحمرة والبياض، وأنا أحمله على وقوعه بعدهما جميعاً. فهذا خطأ، لأن اللفظ المشترك لا يمكن حمله على مفهوميه معاً كما تقدم" انظر: المحصول ٦٥١/٢.

٣- في المخطوطة "بالتواطي،"، وما أثبته أوفق.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة عشرة - قال الغزالي - رحمه الله -: المفهوم لا عموم له...» إلى آخره(١).

أقول:

ما ذكره في حد العام يقتضي أن لا يكون للمفهوم(٢) عموم، إذ شرط أن يكون العام لفظاً، فليس هذا يختص بالغزالي.

وبعد التجاوز عن ذلك - قوله(٣): "من(٤) يثبت(٥) كونه حجة: لزمه(٦) القطع بانتفاء الحكم عما عداه".

قلنا: عن كل ما عداه، أو يكفي فيه ما ينطلق عليه سلب الحكم عما عداه؟!!

والأول: ممنوع، لأن فائدة التخصيص بالذكر حاصل(٧) بهذا الثاني، ولا يتوقف على النفي عن الكل.

١- تمام المسألة: "... لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسمياته، ودلالة المفهوم ليست لفظية، فلا يكون لها عموم" انظر: المحصول ٦٥٤/٢، وانظر تفصيل المسألة في: التبصرة ص٢٢٦، اللمع ص١٨، المستصفى ٧٠/٢، الإحكام ٣٧٥/٢، جمع الجوامع وشرح المحلى والبناني عليه ٤١٦/١، نهاية السول ٩٦/٢، منهاج العقول ٩٣/٢، إرشاد الفحول ص١٣٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ١٢٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٩١، النفائس ١٦٩/٢-ب، المسودة ص١٤٤، المختصر في أصول الفقه ص١١١، القواعد الأصولية ص٢٣٤، شرح الكوكب المنير ٢١٠/٣، تيسير التحرير ٢٦٠/١، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٩٧/١.

٢- المراد به: مفهوم المخالفة.

٣- أي: في الجواب عن قول الغزالي ودليله وأول كلامه: "والجواب: إن كنت لا تسميه عموماً، لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ: فالنزاع لفظي، وإن كنت تعني: أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه: فباطل، لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ فرع على أن المفهوم حجة... وآخر كلامه: لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة" انظر: المحصول ٦٥٤/٢.

٤- في المحصول المطبوع "ومتى".

٥- في المحصول المطبوع "ثبت" وقد تبع النقشواني بعض نسخ المحصول.

٦- في المحصول المطبوع "لزم".

٧- هكذا في المخطوطة، والأنسب "حاصلة" فالضمير المستتر عائد إلى الفائدة.

والثاني: مسلم، ولكن ذلك لا عموم له.

والأولى أن يقال: المفهوم له عموم، ويستفاد ذلك وتتقدر بقدره، كما أن أصل الدلالة مستفادة منه.

فإذا قال: "زكوا عن الغنم السائمة"، نفى الزكاة عن معلوفة الغنم فقط عن كل معلوفة من الغنم، ولكن لا ينفي الزكاة(١) عن كل معلوفه من سائر الأجناس، لأن هذه الدلالة معنوية متبادرة إلى الأفهام، فتتقدر بتقدر(٢) ما يتبادر إلى الأفهام.

١ــ "الزكاة" إضافة من عندي.

٢ــ بداية لوحة ٦٠ــب.

قال - رحمه الله -:

«القسم الثاني في الخصوص(١)... إلى قوله: كان ذلك الاعتقاد حقاً أوباطلاً».

أقول:

هذا التفصيل فيه نظر: لأن حد التخصيص إذا كان: "(٢) إخراج بعض ما تناوله اللفظ"، فالمخصوص هو المخرج، ثم الإخراج ليس إخراجاً عن التناول، فإن التناول متحقق، ولا يمكن أن يقال: خرج عن التناول بالمخصص، لأن الخارج عن التناول لا يحتاج إلى إخراج لكونه خارجاً بنفسه، بل هو إخراج عن الإرادة، ومعناه عند التحقيق: أنه وجد دليل الدخول في الإرادة، ثم عارضه دليل آخر دل على أنه خارج عن الإرادة، ففاعل الإخراج عن الإرادة - على هذا التفسير - لا يكون نفس الإرادة ولا قصد المتكلم، بل إرادة المتكلم وقصده أثر في أن يقع هذا التعارض. وهذا الظن، لأنه لم يرد إلا البعض مع إطلاقه لفظاً يشعر باندراج الكل في الإرادة، فالإرادة مؤثرة في وقوع هذه الحالة، لا في التخصيص بالتفسير المذكور، بل المخصص يطلق على ما ذكر من المعنيين، وعلى ثالث وهو: الدليل الذي به خرج ذلك البعض عن الإرادة.

١- وفيه مسائل، المسألة الاولى: حد التخصيص ـ على مذهبنا ـ: "إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه". وعند الواقفية: "إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب". وأما قولنا: "العام المخصوص فمعناه: أنه استعمل في بعض ما وضع له. وعند الواقفية: أن المتكلم أراد به بعض ما يصلح له اللفظ. وأما الذي به يصير العام خاصاً فهو قصد المتكلم. وأما المخصص للعموم فيقال: على سبيل الحقيقة على شيء واحد وهو إرادة صاحب الكلام، لانها هي المؤثرة في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض. ويقال بالمجاز على شيئين، الاول: من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً في ذاته. الثاني: من اعتقد ذلك أو وصفه به، كان ذلك الاعتقاد حقاً أو باطلاً. انظر: المحصول ٣/٧.

٢- هكذا حد الفخر الرازي التخصيص، وحده ابن السبكي في جمع الجوامع ٢/٢ بأنه: قصر العام على بعض أفراده"، أما التخصيص في اللغة فهو: مصدر خصص وهو بمعنى خص، أي أفرده بالشيء دون غيره. فالتخصيص لغة: الإفراد هكذا في لسان العرب ٢٤/٧.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: في الفرق بين التخصيص والنسخ...» إلى آخره(١).

أقول:

من يفسر التخصيص بمعنى عام يشمل الاستثناء والنسخ لا مناقشة معه.

لكن هذا يتيسر للمؤلف، وذلك: لأنه ذكر - في حد التخصيص -: «أنه إخراج بعض(٢) ما تناوله اللفظ»، ثم ذكر - قبل هذا(٣) -: «أن الخطاب لا يتناول غير الموجودين في وقت الخطاب»، فالناسخ إذا ورد بعض انقراض ذلك العصر، فلا يكون قد أخرج بعض ما تناوله اللفظ، لأن الخطاب المتقدم لم يتناول هؤلاء(٤)، وحينئذٍ يظهر التناقض.

١- قال الإمام فخر الدين في المحصول ٩/٣ ما ملخصه: «النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص: فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ، فرق ما بين العام والخاص، لكن الناس اعتبروا في التخصيص أموراً لفظية أخرجوه لاجلها عن جنس النسخ، وتلك الأمور خمسة. الأول: أن التخصيص لا يصلح إلا فيما يتناوله اللفظ، والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل أنه مراد، إن لم يتناوله اللفظ. الثاني: أن نسخ شريعة بشريعة يصح، وتخصيص شريعة بشريعة أخرى لا يصح. الثالث: أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته. والتخصيص ليس كذلك. الرابع: أن الناسخ يجب أن يكون متراخياً، والمخصص لا يجب أن يكون كذلك. الخامس: أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد وبالقياس، والنسخ لا يقع بهما. وأما الفرق بين التخصيص والاستثناء، فهو فرق ما بين العام والخاص عندي، ومنهم من تكلف بينهما فروقاً. والحق: أن التخصيص جنس تحته أنواع: كالنسخ والاستثناء وغيرهما» اهـ ملخصاً.

٢- كلمة «بعض» إضافة من عندنا وهي ضرورية لصحة الحد.

٣- انظر: المحصول ٦٣٤/٢.

٤- تبع الناسخ الرسم القديم فكتب «هاولاء» وما أثبتناه هو بناء على الرسم المتعارف عليه الآن.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز...» إلى آخره(١).

أقول:

إن كان المراد بالواحد هو: الواحد بالشخص، فذلك غير جائز، فإنه إذا قال: "من دخل داري أكرمته"، ثم قال: "ما أردت غير زيد"، عابه الناس.

وإن كان المراد: الواحد بالنوع، أو الصنف، جاز، مثل أن يقول: "من دخل داري أكرمته"، ثم قال: "أردت به العلماء، أو الشجعان" فإن هذا يجوز.

وكذلك لو قال لعبده: "أعط الرجال"، وقال: "أردت به الشجعان أو العلماء"، فهذا واحد بالصنف ويجوز(٢).

ولا (٣)فرق بين ألفاظ المجازاة وغيرها في هذا، وكذا الخلاف بين

١- تلخيصاً لهذه المسألة أقول: "الذي يتناول الواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص "إخراج البعض عن الكل"، والواحد لا يعقل فيه ذلك، وأما الذي يتناول أكثر من واحد فعمومه إما من جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص إليه، وإما من جهة المعنى وهو أمور ثلاثة: العلة الشرعية، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة" انظر: المحصول ١٢/٣.

٢- لعل مراده: الواحد بالنوع، فإن الخطاب الذي يتناول الواحد بالشخص لا يمكن تخصيصه بمعنى إخراج بعض الجزئيات عنه، لأن الواحد بالشخص جزئي، ولا جزئيات للجزئي، فاستحال تخصيصه، فهذا الإشكال متوجه على ظاهر لفظ الإمام المصنف.

٣- هذا الاعتراض متوجه على كلام المصنف في المسألة الخامسة وهي: في الغاية التي لا يمكن أن ينتهي تخصيص العموم إلى أقل منها، فقد اتفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص إلى الواحد. واختلفوا في الجمع المعرف، فزعم القفال: أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة، ومنهم من جوز انتهاءه إلى الواحد. ومنع أبو الحسين من ذلك في جميع ألفاظ العموم، وأوجب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها إلا أن يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم، فإن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وهو الأصح أما أنه لابد من بقاء الكثرة: فلأن الرجل لو قال: "أكلت كل ما في الدار من الرمان" وكان فيها ألف، وكان قد أكل رمانة واحدة، أو ثلاثة، عابه أهل اللغة، ولو قال: "كل من دخل داري أكرمته"، ثم قال: "أردت به زيداً" عابه أهل اللغة" انظر: المحصول ١٥/٣.

القفال(١) وغيره، إن كان المراد الواحد والثلاثة بالشخص، فلا يجوز، ولا في الأربعة كما ذكره أبو الحسين(٢).

وإن كان المراد الواحد بالصنف، فيجوز في الواحد والثلاثة فصاعداً.

وكذلك ما ذكره أبو الحسين غير دافع لهذا الذي ذكرت(٣) بما اعتبره من الكثرة، فإن قول(٤) القائل: "بعت كل رمانة في البيت"، وكان في البيت ألف رمانة، وقد باع واحدة(٥)، لا يصح - أيضاً - كما لا يصح فيما إذا باع ثلاثة أو أربعة والأولى أن يقال: إن العام ينظر فيه، هل يكون تحته أصناف كثيرة، أو أنواع كثيرة، كل نوع منه وصنف يحوي أفراداً غير محصورة: كالحيوانات تحتها أنواع، كل نوع يحوي أفراداً غير محصورة، كالإنسان الذي تحته أصناف، كل صنف يحوي آحاداً غير محصورة.

أو لا يكون العام كذلك، بل لا يحوي غير الأفراد، مثل قولنا: "كل من في الدار، وكل ما في الخزانة من الثياب".

أما الأول: فيجوز انتهاء التخصيص إلى نوع واحد لوجود الكثرة في ذلك الواحد.

وأما القسم(٦) الثاني: فلا يجوز فيه ذلك، بل لو قال: "إنسان" وأراد به: الواحد لم يجز، فكذلك إذا ذكر بلفظ العموم.

١- هو: محمد بن علي بن إسماعيل، الإمام، أبو بكر، الشاشي، الفقيه، الشافعي، الشهير بالقفال الكبير، ولد سنة ٢٩١هـ وتوفي سنة ٣٦٥هـ رجع إلى مذهب الأشعرية بعد أن كان معتزلياً، من مصنفاته: شرح رسالة الشافعي، وكتاب في أصول الفقه. له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٠٠/٣، طبقات الشافعية للأسنوي ٧٩/٢، طبقات الفقهاء الشافعية للعبادي ص٩٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ص٩١، طبقات المفسرين ١٩٦/٢، معجم المؤلفين ٣٦/٦، شذرات الذهب ٥١/٣، وفيات الأعيان ٥٨٥/١.

٢- انظر: المعتمد ٢٥٣/١.

٣- في المخطوطة "ذكرة" وهو تصحيف.

٤- كلمة "قول" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الكاتب في الهامش.

٥- كلمة "واحدة" إضافة من عندي لتوضيح المراد.

٦- بداية لوحة ٦١-أ.

ولا أيضاً الثلاثة أو الكثرة التي ذكرها أبو الحسين تكفي، بل لابد في حسن الاستعمال إرادة معظم تلك الأفراد، بحيث لا يخرج عنه شي، يعتد به، فإنه لو قال: "بعت كل ما في البيت من الرمان"، وكان فيه ألف رمانة، وقد(١) باع تسعمائة جياد، وقد بقي قدر مائة دون ذلك، فها هنا لا يستقبح إطلاق العموم.

وكذلك لو قال: "أعطيت كل من في المدينة"، وأعطى معظمهم بحيث لم يخرج عنه إلا شرذمة(٢) غير معروفين بسكنى تلك المدينة، فإن هذا الكلام لا يستقبح، ومتى لم يكن كذلك استقبح، فهذا تفصيل حسن.

وأما استعمال لفظ الجمع والعموم في الواحد المعظم، فهو ليس من قبيل تخصيص العام، في المثال(٣) الذي ذكره في حق الله تعالى، لأن التخصيص هو: إخراج بعض ما تناوله اللفظ، وفي قوله تعالى: ﴿إنا نحن...﴾ لم يتناول اللفظ غير الواحد.

بل ربما ذكر لهذا أمثال من غيره، كما يقال: "هذه سنة العرب"، ويراد به: سنة واحد منهم هو ملكهم، ويقال: "هذا وضعه العجم"، ويراد به: الواحد هو الملك المعروف منهم.

١- كلمة "وقد" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٢- أي: الجماعة القليلة المنقطعة. انظر: المفردات ص٢٥٨.

٣- انظر: المحصول ١٨/٣، فقد استدل الفخر الرازي على جواز استعمال لفظ الجمع والعموم في حق الواحد على سبيل التعظيم بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ الحجر (٩)، وقوله: ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾ المرسلات (٢٣).

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة: اختلفوا في أن العام الذي دخله التخصيص: هل هو مجاز...» إلى آخره(١).

أقول:

ما اختاره - ها هنا - يناقض ما ذكره - في كتاب اللغات - قرر في كتاب اللغات: "أن التخصيص يقابل الحقيقة وبينهما مباينة - حيث قال: "الخلل يدخل في الكلام بناء على خمس احتمالات"، وعدّ من جملتها: "احتمال التخصيص"(٢).

وأيضاً عدّ(٣): إطلاق العام وإرادة البعض، من جملة وجوه المجاز، حيث حصر وجوه المجاز وعدّها.

فدل على أن الحقيقة لا تكون مرادة بالعام الذي دخله التخصيص(٤).

١ـ تمام المسألة: "... أم لا؟ فقال قوم من الفقهاء: إنه لا يصير مجازاً كيف كان التخصيص. وقال أبو علي، وأبو هاشم: يصير مجازاً كيف كان التخصيص. ومنهم من فصل، وذكر فيه وجوهاً. والمختار قول أبي الحسين ـ رحمه الله ـ وهو: أن القرينة المخصصة إن استقلت بنفسها: صارت مجازاً، وإلا فلا..." انظر: المحصول ١٨/٣، وانظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٢٨٢/١، اللمع ص١٨، البرهان ٤١٠/١، المنخول ص١٥٣، التبصرة ص١٢٢، المستصفى ٥٤/٢، الإحكام ٣٣٠/٢، الإبهاج ١٣٠/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٥/٢، نهاية السول ١٠٥/٢، شرح البدخشي ١٠٤/٢، إرشاد الفحول ص١٣٥، الإحكام لابن حزم ٣٧٣/١، مختصر ابن الحاجب ١٠٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٦، أصول السرخسي ١٤٤/١، كشف الأسرار ٣٠٧/١، تيسير التحرير ٣٠٨/١، فواتح الرحموت ٣١١/١، العدة ٥٣٥/٢، التمهيد ٥٢/١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٣٩/٢، المسودة ص١١٥، البعلي ص١٠٩، شرح الكوكب المنير ١٦٠/٣.

٢ـ انظر: المحصول ٤٨٧/١. عند الكلام على مسألة: إذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين.

٣ـ أي: عند الكلام على أقسام المجاز في المسألة الثالثة. انظر: المحصول ٤٤٩/١.

٤ـ أجاب القرافي عن هذا الإشكال فقال ما حاصله: هذه المناقضات مندفعة، لأن الكلام متى سيق في تحرير معنى أو تقرير قاعدة لا يكون حجة في غيره، لأن المتكلم لم يوجه لتجويز غير ما هو فيه، وكذلك هناك سيق الكلام لترجيح أحد تلك الاحتمالات على غيره، لا لتقرير أنواع التخصيص والمجاز، فيحمل كلامه هناك ـ وهو التخصيص الذي جعله مجازاً ـ على التخصيص بالقرينة المنفصلة لا على نوع التخصيص، وهو قد سلم ـ ها هنا ـ أنه مجاز، وذلك جمعاً بين كلاميه ولا ضرورة للتناقض، لأنه لم يتعين. وبنحو هذا أجاب الأصفهاني عن=

ثم إنه(١) جعل التخصيص جنساً يندرج فيه النسخ والاستثناء، ويلزم من ذلك عدم إرادة الحقيقة في صورة الاستثناء لحصول التخصيص، وأنه مجاز، فيتحقق المجاز فيه(٢).

بل كان اللائق به: أن يختار مذهب أبي علي وأبي هاشم.

ثم نقول: الذي اختاره أبو الحسين(٣) حسن، لكن التقرير(٤) الذي ذكره المؤلف، فيه نظر: لان قوله: "لفظ العموم حال انضمام الشرط والاستثناء لا يفيد البعض".

إن أراد به: أنه لا يفيده، بمعنى أنا لا نفهم من لفظ العموم ذلك البعض ما لم ننظر إلى الشرط والاستثناء: فهو مسلم، لكن العام في سائر صور التخصيص كذلك، فإنا ما لم ننظر إلى الدليل المنفصل لا نفهم البعض من اللفظ العام.

وإن أراد به: ليس المراد هو البعض: فليس كذلك، بل المتكلم أراد به البعض، لكن الاشتباه علينا.

وإن أراد به: أن عِلْمنا بأن المراد من العام هو البعض، إنما هو: الاستثناء والشرط، كذلك نقول - في سائر صور التخصيص -: إن علمنا بأن المراد من اللفظ العام هو البعض، إنما يحصل بالقرينة المنفصلة، فلا فرق.

وإن أراد به معنى آخر، فلابد من بيانه.

= هذه المناقشة ولعله استفاده من القرافي. انظر: النفائس ٢/١٧٧ـأ. الكاشف ص٤٧٧ تحقيق الشيخ محمد النامي.

١ـ أي: عند الكلام على الفرق بين التخصيص والنسخ وبينه وبين الاستثناء في المسألة الثانية. انظر: المحصول ٣/١٢.

٢ـ أجاب القرافي عن هذا فقال ما ملخصه: جعل التخصيص جنساً تحته أنواع أحدها الاستثناء، لا يلزم منه أن يكون الاستثناء مجازاً، لان مطلق التخصيص هو المجعول جنساً، ومطلق التخصيص ليس مجازاً عنده، بل المجاز يعرض من المخصص المنفصل الذي هو أخص من مطلق التخصيص، فلا يلزم من ثبوت حكم الأخص ثبوته للأعم. انظر: النفائس ٢/١٧٧ـب.

٣ـ انظر: المعتمد ١/٢٨٣.

٤ـ انظر: المحصول ٣/١٩.

قوله: "لأنه لو أفاده: ما بقي(١) شيء يفيده الشرط أو الاستثناء".

فهذا القدر حاصل في صورة القرينة المنفصلة - فنقول: اللفظ العام لا يفيد ذلك البعض، وإلا لا يبقى شيء تفيده القرينة المنفصلة، فثبت أن القدر(٢) الذي ذكره لا يفيد ما ادعاه من الفرق.

قوله: "ذلك البعض يفيده المجموع، وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة"(٣) متعارض، فإن الخصم يقول: ذلك البعض إنما يفيده اللفظ العام مع القرينة المنفصلة، وإفادة المجموع لذلك البعض يكون حقيقة.

والأولى أن يقال: إن أهل اللغة وضعوا الألفاظ المفردة كل واحد منها بإزاء معناه المخصوص بطريق مستقل على انفراده، ووضعوا المركبات بإزاء معانيها المركبة، لكن بوضع كلي وطريق إجمالي؛ لأن عدد وجوه التركيب لا ينحصر بانفرادها، بل أمكنهم أن قالوا: إذا كان التركيب على وجه الإضافة بحرف كذا: أفاد معنى كذا، وإذا كان بالتقييد، أفاد معنى كذا، وإذا كان بطريق(٤) الاشتراط بحرف كذا: أفاد معنى كذا، وإذا كان في طرف الإثبات: أفاد معنى كذا، وإذا كان في طرف النفي: أفاد معنى كذا.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: إفادة اللفظ المركب للمعنى المركب على وجهين:

أحدهما: أن يفيد المركب معناه الحقيقي مع إفادة كل مفرد لمعناه الحقيقي، وكل مركب داخل في هذا المركب - أيضاً - لمعناه الحقيقي، وذلك: مثل قول القائل: "ليس لفلان علي ألف"، أو يقول: "لفلان علي ألف إلا تسعمائة"، فإن هذا التركيب لا يمكن أن يفيد معناه الحقيقي، مع إفادة كل ما

١- في المحصول ٣/٣١ "لما".

٢- هذه الكلمة في المخطوطة دائرة بين كلمة "العذر"، وبين كلمة "القدر" ولعل المثبت هو الصحيح.

٣- في المخطوطة "صفة"، والتصويب من المحصول ٣/٣١.

٤- بداية لوحة ٦١-ب.

يندرج فيه لمعناه الحقيقي، لأن قوله: "علي ألف" يندرج في كل واحد من الجملتين المذكورتين، ولا يمكن أن يراد به الحقيقة - هنا -، لأن حقيقته ثبوت الألف في ذمته، وذلك لا يجامع ما هو حقيقة المجموع.

وإذا كان الأمر كذلك: فهم نظروا إلى المركب وما استعمل فيه من المعنى، فإذا استعمل المركب في معناه الحقيقي - قالوا: الكلام حقيقة، ولم يلتفتوا إلى حال ما يندرج فيه من المفردات والمركبات.

وصورة الاستثناء والشرط والصفة من قبيل المركبات الموضوعة بطريق الإجمال، فإذا أريد بالجملة معناها الموضوع - قيل: إن هذا يستعمل بطريق الحقيقة، ولم يلتفتوا إلى حال ما في الجملة من المفردات وسائر المركبات.

وأما إطلاق العام وحده الذي يخصصه دليل عقلي، وكذلك الذي يخصصه قرينة منفصلة غير متصلة بالكلام، فغير معدود من المركبات، حتى يكون الالتفات فيه إلى إفادة المجموع دون ما يندرج فيه.

بل لا كلام - هنا - غير العام المذكور، فإذا لم يقع مفيداً لمعناه الحقيقي: كان مجازاً.

فبهذا يظهر الفرق الذي قصده أبو الحسين. وهو منقول عن القاضي أبي بكر أيضاً(١).

١- قال ابن السبكي في الإبهاج ١٣٠/٢ المنقول عن القاضي ورأيته في مختصر التقريب هو: أن العام إن خص بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز.

قلت: من العلماء من فرق بين المذهبين، والحق: أنه لا فرق بينهما من حيث المعنى، وإن افترقا من حيث العبارة. انظر: اللمع ص١٨، البرهان ٤١١/١، المستصفى ٥٥/٢، الإحكام ٣٣٦/٢، العضد ١٠٧/٢.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السابعة: يجوز التمسك بالعام المخصوص...» إلى آخره(١).

أقول:

هذا الحجة(٢) مغالطية وبيانه:

أن العام قد يراد به: العام المخصوص الذي وقع النزاع فيه.

وقد يراد به: العام الغير المخصوص خاصة.

وقد يراد به: القدر المشترك أي: العام من حيث هو عام.

فإن أراد به: العام الغير المخصوص، فهو مستغن عن هذا الاحتجاج، ونحن نسلم أنه حجة.

وإن أراد به: مطلق العام، أو العام المخصوص، فهذا الاحتجاج لا يفيد كونه حجة وحل هذه المغالطة: بهذا الطريق - بأن نقول: توقف كونه حجة في

١- تتمة المسألة: "... وهو قول الفقهاء. وقال عيسى بن أبان وأبو ثور: لا يجوز مطلقاً. ومنهم من فصل: فذكر الكرخي: أن المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به، والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به. والمختار: أنه لو خص تخصيصاً مجملاً لا يجوز التمسك به وإلا جاز مثال التخصيص المجمل، كما إذا قال الله - تعالى -: ﴿اقتلوا المشركين﴾، ثم قال: لم أرد بعضهم". انظر: المحصول ٣/٢٢، وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٢٨٦/١، التبصرة ص١٨٧، المستصفى ٥٧/٢، الحاصل ٣٧٦/٢، الإحكام لابن حزم ٣٧٣/٣، مختصر ابن الحاجب ١٠٨/٢، نشر البنود ٢٣٤/١، إرشاد الفحول ص١٣٧، أصول السرخسي ١٤٤/١، كشف الأسرار ٣٠٧/١، تيسير التحرير ٣١٣/١، فتح الغفار ٩٠/١، فواتح الرحموت ٣٠٨/١، العدة ٥٣٩/٢، روضة الناظر ونزهة الخاطر ١٥٠/٢، مختصر الطوفي ص١٠٤، المختصر في أصول الفقه ص١٠٩، المسودة ص١١٦، شرح الكوكب المنير ١٦١/٣، جمع الجوامع وشرح المحلى ٧/٢، التمهيد للأسنوي ص١٢٥.

٢- أي: دليل الإمام الأول على اختياره. وحاصل هذا الدليل: أن كونه حجة في بعض العام لا يتوقف على كونه حجة في الآخر لامتناع الدور. انظر: المحصول ٢٣/٣، وانظر أيضاً الاعتراضات الواردة على هذا الدليل وأجوبة الجمهور عنها في: الإحكام ٢٤٠/٢، التحصيل ٢٢٨/١، الكاشف ص٤٨٢ تحقيق الشيخ محمد النامي، الإبهاج ١٤٠/٢، العضد ١٠٩/٢، نهاية السول ٤٠٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٨، النفائس ١٧٨/٢ـب، التوضيح مع التلويح ٤٤/١، أصول الفقه أبو النور زهير ٢٥٣/٢.

هذا القسم على كونه حجة في القسم الآخر، ويتوقف على كونه حجة في الكل، وما الذي يلزم من ذلك؟!!

قوله: "يلزم منه الدور".

قلنا: ولزوم الدور منه يقضي عليه بأنه لا يكون حجة أصلاً، وهو مرادنا.

فلئن قال: الدور من لوازم التوقف لا من لوازم كونه حجة(١).

قلت: قد ينتفي التوقف ولا يلزم كونه حجة على تعلمه(٢).

سلمنا أنه لا يتوقف على شيء من ذلك، لكن لماذا يلزم أن يكون حجة؟

وذلك: لأن الشيء قد لا يتوقف على شيء آخر، بمعنى أنه لا تعلق له بذلك، وبدونه - أيضاً - لا يوجد.

فإنا نقول: صحة(٣) صلاة المحدث لا تتوقف على صعود السطح، ومع ذلك لا يلزم أن تصح صلاة المحدث، لأن عدم التوقف كان معناه: أن هذا غير صحيح في نفسه، ومع ذلك لا ارتباط لأحدهما بالآخر.

ثم الذي يفهم الحل هو: أن قولنا: الشيء الفلاني يتوقف على كذا، قد يراد به: أنه ما لم يوجد كذا لا يوجد هذا، ومتى وجد كذا وجد هذا، ويكون مفهوم كل واحد منهما مغايراً(٤) للآخر، ويكون بحيث يصح تقدم أحدهما على الآخر.

وقد يراد بالتوقف: هذا المعنى إلا أنه لا يلزم من وجود الموقوف عليه وجود الموقوف، بل عدم الموقوف عليه يستلزم عدم الموقوف، لكن لا يكون وجوده مستلزماً(٥) له - وعلى هذا فعدم التوقف له طرق:

منها: أن ما جعله موقوفاً عليه، لا يستلزم الموقوف، لا من طرف

١- في المخطوطة بياض، والسياق يقتضي ذكر "حجة".

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "على ما تعلمه".

٣- في المخطوطة "صحت" بالتاء المفتوحة، ولعل ذلك من تصحيف النساخ.

٤- في المخطوطة "مغاير" بالرفع، وهو خلاف قواعد العربية.

٥- بداية لوحة ٦٢ـ أ.

الوجود، ولا من طرف العدم.

ومنها: أن لا يكون الموقوف والموقوف عليه شيئين(١) متغايرين، بل هما شيء واحد.

ومنها: أن لا يصح تقدم أحدهما على الآخر وأن تغاير(٢) مفهومهما.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: إن فرض الكلام في العام مطلقاً من حيث هو عام.

قلنا: ليس يتوقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل، لكن لا بمعنى أنه يكون حجة بدون كونه حجة في الكل، بل بمعنى أن كونه حجة في البعض ليس مفهوماً مغايراً لكونه حجة في الكل، بحيث يصح تقدم أحدهما على الآخر.

وكذلك كونه حجة في البعض المعين لا يتوقف على كونه حجة في البعض الآخر، بمعنى أنهما ليسا غيرين، فيصح تقدم أحدهما على الآخر.

بل كون العام حجة في هذا البعض، وفي ذلك البعض، وفي الكل عندنا شيء في الخارج، لا يمكن انفكاك البعض عن البعض، ولا يتقدم البعض على البعض، ولا يتصور ذلك، وإن ثبت التغاير في الذهن.

ويمكن تفهيم هذا بالمضافين - أيضاً - بأن كل واحد منهما غير متوقف على الآخر بما ذكرنا من المعنى، ومع ذلك لا يمكن أن يقال: يوجد أحدهما بدون الآخر، كما أن عدم التوقف إنما كان لعدم تقدم أحدهما على الآخر.

وكذلك الحال(٣) في فرض الكلام في العام المخصوص.

١- في المخطوطة "شيئان متغايران" والصواب ما أثبتناه.

٢- في المخطوطة "يغاير" بالمثناة التحتية.

٣- في المخطوطة "الحل" وهو تصحيف.

قال - رحمه الله -:

«الوجه الثاني(١)...» إلى آخره.

أقول:

نمنع أولاً: قيام المقتضي، لأن العام بعد أن دخله التخصيص صار مجملاً، ولا دلالة ولا اقتضاء في المجمل - وبيان أنه صار مجملاً: لأن المخصوص حمل على أن الحقيقة ليست مرادة بهذا اللفظ، وإذا لم تكن الحقيقة مرادة باللفظ، ووجوه المجاز كثيرة، فما لم يتبين رجحان البعض على البعض لا يمكن الحمل عليه، فصار كاللفظ الخاص إذا دلت قرينة على أن الحقيقة غير مرادة، فإنه يجب التوقف فيه إلى ورود البيان، كذلك في العام إذا خص وعلى هذا نمنع: أن الصيغة بعد التخصيص دالة على ثبوت الحكم في كل الصور، بل إنما تدل الصيغة إذا لم يدخلها التخصيص.

فلئن قال: الصيغة إنما دلت على الكل إذا لم يدخلها التخصيص(٢)، لأنها(٣) متناولة لكل الصور.

فالضابط في الدلالة: التناول، وذلك موجود بعد التخصيص.

قلت: الصيغة إنما تدل لأجل التناول، ولظهور إرادة الحقيقة، فإذا بطل ذلك الظهور، وعلم أن الحقيقة غير مرادة، لا تبقى تلك الدلالة.

ثم إن فسر الاقتضاء والدلالة بمجرد التناول، نازعناه في المقدمات الأخرى.

وقوله: «المعارض لا يصلح معارضاً».

١- أي: الدليل الثاني الذي استدل به المصنف على أن التخصيص إن كان مجملاً لم يجز وإن كان معيناً جاز. وحاصله: أن المقتضى للحكم في غير صورة التخصيص موجود ـ وهو اللفظ الدال على الحكم في كل الصور ـ، والمعارض الموجود ـ وهو عدم الحكم في غير صورة التخصيص ـ لا يصلح معارضاً، فوجب ثبوت الحكم في غير صورة التخصيص. انظر: المحصول ٢٥/٣.

٢- في المخطوطة فراغ بعد لفظ «يدخلها» بقدر كلمة يصح المعنى بكلمة «التخصيص».

٣- في المخطوطة «أنها» وما أثبتناه أنسب.

قلنا: لا نسلم، ولا نسلم أن عدم الحكم في صورة مندرجة مع أخرى تحت عام ثبت الحكم فيها، لا يمنع ثبوته في الأخرى، أو لا يمنع المجتهد من إثبات الحكم في الأخرى، وظاهر أنه يمنع، لإيراثه الإجمال الذي ذكرنا(١).

وثانياً: نسلم المقتضى على هذا التفسير، لكن لماذا يثبت الحكم بناء على مثل هذا المقتضى؟(٢) لأنه ليس المقتضي غير تناول المقتضى.

وهو منقوض بما وافق المؤلف فيه على أنه لا يكون حجة - هناك - وهو ما إذا كان التخصيص مجملاً.

واعلم: أن هذين الوجهين اللذين(٣) استدل بهما في هذه الصورة، ممكن - أيضاً - أن يستدل بهما فيما إذا كان التخصيص مجملاً.

أما الوجه الأول: فلأنه يقال في كل بعض نريد إثبات الحكم فيه: إن كونه حجة في هذا البعض، إما أن يتوقف على كونه حجة في البعض الآخر، أو في الكل، أو لا يتوقف على(٤) واحد منهما... إلى آخر ما ذكر(٥).

وكذلك الوجه الثاني - فإنه يقول: المقتضى قائم - وهو الصيغة الدالة على الحكم في الكل - والمعارض موجود - وهو(٦) كونه مخصوصاً في الجملة - لا يصلح معارضاً، لجواز أن تكون الصورة المخصوصة غير هذه الصورة، ولا يلزم من عدم الحكم في صورة مغايرة لهذه، عدم الحكم في هذه، فقيام المقتضى متعين، والمانع مشكوك، فلا يعارضه، فوجب ثبوت الحكم(٧).

١- مراده: منع أن عدم الحكم في صورة التخصيص، لا يمنع ثبوت الحكم في الصورة الأخرى، وهذا: لأن عدم الحكم في صورة التخصيص يورث الإجمال.

٢- أي: لو سلمنا ذلك: لكن لا نسلم ترتب الحكم على مثل هذا المقتضى السالم.

٣- في المخطوطة "الذي" ولعله من تصحيف الناسخ.

٤- بداية لوحة ٦٢ـ ب.

٥- انظر: المحصول ٣/٢٣ـ٢٤.

٦- في المخطوطة "وما هو" ولعل الصواب ما أثبته.

٧- نقل شمس الدين الأصفهاني ما أورده القاضي النقشواني على دليل الإمام الثاني بالمعنى، وتعقبه بقوله: "والجواب عما ذكره من المنوع الثلاثة أنا نقول: الصيغة العامة متناولة لكل فرد من الأفراد الداخلة تحت العام وضعاً جزماً، ولا استحالة في أن يثبت الشارع الحكم في بعض =

والأولى أن نقول: العام إن خص بدليل متصل، فهو حجة: لأنا بينا أن هذا الكلام يجري على حقيقته، ولا التفات إلى ما فيه من المفردات.

وإن كان التخصيص بدليل(١) منفصل، فإن عين(٢) صورة التخصيص: أمكن الاحتجاج به في غير تلك الصورة من غير التوقف إلى ورود بيان آخر - بأن يقال: لما تبين خروج الحقيقة عن الإرادة، لم يكن بد من استعمال اللفظ في مجازه حذاراً عن التعطيل، وخاصة إذا ضاق(٣) وقت الحاجة، فإن لم يكن قد بقي بعد التخصيص غير فرد من تلك الأفراد، أو صنف من تلك الأصناف، أو نوع من تلك الانواع، تعين الحمل، وإلا لزم تعطيل النص أصلاً.

وإن بقي أكثر من ذلك، فكذلك يجب الحمل على الباقي، لأنه لما لم يكن بد من الحمل على مجاز راجح على سائر وجوه المجازات، إنما يكون بسبب القرب من الحقيقة، وبحسب الابتدار إلى الفهم عند سماع اللفظ، وما بقي بعد التخصيص أقرب إلى الحقيقة، وأسرع إلى ابتدار الفهم، فتعين الحمل عليه.

وإن لم تكن صورة التخصيص معينة، لا يتأتى فيها هذا الوجه، ويتوقف فيه إلى قرينة معينة للصورة المخصصة، أو الصورة المرادة، أو دالة على أولوية معنى بالإرادة، أو(٤) أولوية معنى بالتخصيص، وبدون ذلك يكون اللفظ مجملاً.

وها هنا دقيقة وهي: أنه متى وقع التعارض بين نصين مخصوصين أحدهما

= أفراد العام دون البعض، ثبت الحكم في ذلك البعض لوجود المقتضى السالم عن هذا المعارض، وعن معارضة الإجمال الحاصل بسبب التخصيص المجمل، فالمقدمات المذكورة بعد تحريرها واضحة، والممنوع مندفعة، أما المقتضى، فلأن المراد به التناول وهو جزء من الثبوت. وأما الملازمة فقطعية، وأما ثبوت الحكم بعد ثبوت المقدمتين فبالنظر إلى المقتضى السالم عن المعارض، وأما النقض المذكور فمندفع بما ذكرنا من القيد. انظر: الكاشف ص٤٨٥ـ٤٨٦. تحقيق الشيخ محمد صالح النامي.

١ـ في المخطوطة "لدليل" وما أثبته أنسب للسياق السابق.

٢ـ في المخطوطة "غير" والسياق اللاحق يقتضي ما أثبته.

٣ـ في المخطوطة "أضاف".

٤ـ في المخطوطة "و" بدل "أو" ولعل ما أثبته هو الصواب.

يوجب الحمل على ما بقي بعد التخصيص، وذلك صور كثيرة، يصار إلى ترجيح دلالة الأول، لأنه لم يبق قابلاً للتخصيص.

بعد ذلك القسم الثالث(١).

١- القسم الثالث: فيما يقتضي تخصيص العموم. والكلام في هذا القسم يقع في أطراف أربعة: أحدها: الأدلة المخصصة المتصلة. وثانيها: الأدلة المخصصة المنفصلة. وثالثها: بناء العام على الخاص. ورابعها: ما يظن أنه من مخصصات العموم وليس كذلك. القول في الأدلة المتصلة. وفيه أربعة أبواب. انظر: المحصول ٣٥/٣.

قال - رحمه الله -:

«الباب الأول في الاستثناء(١)... إلى قوله: إن التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه».

أقول:

نستفسر أولاً: عن قوله: "ويقال(٢): ما لايدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظه"(٣).

إما أن يكون تفسيراً لكل حروف الاستثناء، أو لما أقيم مقام "إلا" فقط، وكيف ما كان فإنه يشكل ذلك بلفظ "الغير"(٤)، فإنه من جملة كلمات الاستثناء، وهو قائم مقام "إلا" في مواضع، ومع ذلك قد يدخل في الكلام لا لإخراج بعضه، فإنه يستقيم أن يقال: "زيد غير عمر، والفرس غير الإنسان"، وهذا ليس إخراجاً للبعض عن جملة(٥).

فبطل أن يقال: "كلما يستثنى به، أو كلما يقام مقام "إلا"(٦)، لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعض الجملة.

وكذلك "ليس"، فإنه من جملة ما يستثنى به، فإنه يقال: "رأيت بني تميم

١- الباب الأول في الاستثناء. وفيه مسائل: المسألة الأولى. في حده. قال الإمام فخر الدين في المحصول ٣٨/٣: "الاستثناء: إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه. أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظه، ولا يستقل بنفسه. قلت: هذا تعريف الاستثناء عند المصنف، وحده غيره بأنه: الإخراج من متعدد، بلفظ متصل بجملة غير مستقل بنفسه، دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به.

أما الاستثناء في اللغة: استفعال من الثني وهو: الصرف والعطف ورد الشيء بعضه على بعض. انظر: المصباح المنير ٨٥/١، الأساس ص٧٨، التعريفات ص١١، الاستغناء ص١٤، مختصر ابن الحاجب ١٣٢/٢.

٢- في المحصول المطبوع "أو يقال".

٣- وقد اعترض على هذا التعريف ـ أيضاً ـ صاحب التحصيل والأصفهاني بأنه: تعريف لأداة الاستثناء لا للاستثناء. وقال شهاب الدين القرافي: هذا الحد لم أر أحسن منه للأصوليين ولا للنحاة، وعليه هذه الأسئلة، وأوردته ـ أي الحد ـ بما عليه وإن كان باطلاً للنقوض التي عليه، ليتعين لك ما ينبغي أن يحترز به عن هذه المطاعن. انظر: التحصيل ص٣٣١، الكاشف ص٥٠٤ تحقيق النامي، الاستغناء في الاستثناء ص٢٣.

٤- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "غير" انظر: الكاشف ص٥٠٦.

٥- بيان ذلك: أن لفظة "غير" من أدوات الاستثناء، وهي غير مختصة بالاستثناء، فإنها تستعمل صفة، كقولهم: "مررت برجل غيرك". انظر: الكاشف ص٥٠٦.

٦- في المخطوطة "لا" وهو تحريف من الناسخ.

ليس الصغار منهم، ومع ذلك فقد يدخل لا لإخراج بعض الجملة(١).

وكذلك حرف "لا"(٢) فإنه يقال: "أكرم بني تميم لا كلهم"، وهذا استثناء بحرف "لا"، وحرف "لا" قد يدخل في الكلام لا لإخراج بعض الجملة.

وثانيها: أن قوله: "لإخراج بعضه بلفظه"، يفهم منه اللفظ الموضوع للخارج عن الجملة، وبهذا فسره في الاحتراز، وهذا - أيضاً - غير مطرد في الاستثناء، فإنه إذا قال: "أكرم بني تميم لا(٣) كلهم"، فقد أخرج البعض لا بلفظ وضع لذلك البعض، وكذلك لو قال: "ما جاءني غير واحد"، فإن الواحد يوضع(٤) للمستثنى فقط، وكذلك لو قال: "جاءني بنو تميم إلا بعضهم" بل وفي جملة الصور التي احتمل المستثنى فيها يكون كذلك(٥).

وإن حذفت هذا القيد بالكلية، ورد النقض بالتقييد بالصفة والشرط وغير ذلك(٦).

وثالثها: أن ما ذكره موجود في بعض صور الشرط، مثل أن يقول: "اضرب من جاءك إن لم يكن عالماً"، فهذا قد أخرج بعض الجملة عن الجملة بلفظه، وهو لفظ "العالم"، وهذا لا يستقل بنفسه.

ورابعها: قوله(٧) - في الغاية -: "قد تكون داخلة"، لا يصلح عذراً، لأن الغاية وإن دخلت، ولكن وراء الغاية يبقى خارجاً، ولابد - هناك - من شيء خرج عن الجملة بهذا اللفظ.

١- توضيح هذا: أن لفظ "ليس" للاستثناء، وليس مختصاً به، فإنه تارة يستعمل صفة تقول: قام الرجال ليسوا الزيدين" وتارة للسلب، نحو: ليس زيد في الدار أبداً. انظر: النفائس ١٨١/٢ـأ، الاستغناء ص٣١.

٢- في الكاشف "لا يكون".

٣- في الكاشف ص٥٠٧ "لا تكرم كلهم".

٤- هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "لم يوضع".

٥- بداية لوحة ٦٣ـأ.

٦- نقل كل من القرافي والأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى، وقد أجاب عنه القرافي فقال ما حاصله: بأن الاستثناء قد يكون في غير الجملة مما هو من الأمور العامة خارجاً عنها، يسميه أرباب علم البيان: الاستثناء من أعم العام"، وهو الاستثناء من أحوال الجملة وأزمانها وغير ذلك، فإن المقصود بالحدود ليس اللفظ من حيث هو لفظ في هذه المواطن، بل المقصود المعاني من حيث هي ذوات ألفاظ، فإذا حددنا الاستثناء ـ ها هنا ـ إنما نقصد الإخراج بلفظ مخصص غير مشترك بين الاستثناء والصفة والشرط. أما الأصفهاني فقد أجاب عن الوجه الثاني: بأنه غير وارد، لأنه خارج بقوله "لا يستقل بنفسه". انظر: النفائس ١٨١/٢ـب، الاستغناء ص٢٣، العقد المنظوم في الخصوص والعموم ١٤٣ـأ، الكاشف ص٥٠٦ـ٥٠٧.

٧- انظر عبارته في المحصول ٣٩/٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السابعة: الاستثناء المذكور عقيب الجمل...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله(٢): "إن الجملتين إما أن يكونا من نوع واحد، أو(٣) يكونا من نوعين" في دعوى الاختلاف والاتحاد إلى نفس الجملتين، وقوله - بعد ذلك في التقسيم في الجملتين اللتين لا تتعلق إحداهما بالاخرى -: "فإما أن يكونا مختلفي الاسم والحكم، أو متفقي(٤) الاسم مختلفي الحكم"(٥)، يقتضي أن يكون حكم الجملة مغايراً للجملة، ولا يكون الحكم معدوداً من الجمل(٦).

ثم الأمثلة التي ذكرها ليست تطابق كل قسم، ثم لو(٧) لم يفسر اختلاف النوع والاتحاد فيه، بل الذي ذكره آخراً هو(٨): أنه يريد بالاختلاف: أن يكون البعض أمراً، والبعض نهياً، والبعض خبراً، وعلى هذا يتوجه الإشكال.

١- تمام المسألة: "... الكثيرة هل يعود إليها بأسرها أم لا؟ مذهب الشافعي - رضي الله عنه - وأصحابه: عوده إلى الكل. ومذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وأصحابه: اختصاصه بالجملة الاخيرة. وذهب القاضي منا، والمرتضى من الشيعة: إلى التوقف، إلا أن المرتضى توقف للاشتراك، والقاضي لم يقطع بذلك أيضاً. ومنهم من فصل القول فيه، وذكروا وجوهاً". انظر: المحصول ٦٣/٣، وانظر المسألة بشكل أوسع في: المعتمد ٢٦٥/١، التبصرة ص١٧٢، البرهان ٣٩٣/١، المنخول ص١٦٠، المستصفى ١٧٤/٢، الإحكام ٤٣٩/٢، الإبهاج ١٥٣/٢، جمع الجوامع ١٧/٢، نهاية السول ٤٣١/٢، مناهج العقول ١٣٦/٢، الإحكام لابن حزم ٥٢٣/٤، العدة ٦٧٨/٢، روضة الناظر مع شرحها ١٨٥/٢، المسودة ص١٥٦، مختصر الروضة ص١١٢، البعلي ص١١٩، شرح الكوكب المنير ٣١٢/٣، القواعد الاصولية ص٢٥٧، مختصر ابن الحاجب ١٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٤٩، النفائس ١٩٠/٢-ب، العقد المنظوم ١٥٧-أ، الاستغناء ص٥٦٠، شرح المعالم الاصولية ٢٥-ب، نشر البنود ٢٤٤/١، أصول الفقه للشيخ الامين ص٢٣٠، كشف الاسرار ١٣٣/٣، تيسير التحرير ٢٧٥/١، فواتح الرحموت ٣٣٢/١.

٢- انظر: المحصول ٦٤/٣. وأول كلامه: "وأدخلها في التحقيق: ما قيل:... وآخر كلامه: فإن كان الاول: فإما أن تكون إحدى الجملتين متعلقة بالاخرى أو لا تكون كذلك".

٣- في المخطوطة "ويكون"، وما أثبته من المحصول وهو الصحيح الجدير بالإثبات.

٤- عبارة "متفقي الاسم" إضافة من المحصول.

٥- انظر: المحصول ٦٤٣/٣. وتمام عبارته: "... أو مختلفي الاسم متفقي الحكم".

٦- المراد بالجمل في هذه المواطن مافيه شمول لا الجمل النحوية. انظر: المسودة ص١٥٧.

٧- هكذا في المخطوطة، والظاهر أن "لو" زائدة.

٨- انظر: المحصول ٦٧/٣.

فإنه قال - في مثال الأول وهو: أن يكون الكلام نوعاً واحداً في الجملتين، ولا تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى -: أن نقول: "أطعم ربيعة، واخلع على مضر(١) إلا الطوال".

وهذا المثال غير مطابق:

أما أولاً: فلأن معنى الاتحاد إذا كان هو الاشتراك في كونه أمراً، أو نهياً، وهذا الاشتراك وقع في الحكم - الذي هو مغاير للجملتين - لا في نفس الجملتين، فما اتحدت الجملتان على ما ذكر من تفسير اتحاد نوع الكلام.

وأما ثانياً: فلأن هاتين الجملتين تعلقت إحداهما بالأخرى، فلا يكون مثالاً لما لا يتعلق إحداهما بالأخرى. بيان التعلق: أن إحداهما معطوفة على الأخرى وعقبهما بالاستثناء، وهذا تعلق شديد بينهما. وإن عنى بالتعلق معنى آخر، فهلا فسر ذلك؟!!(٢).

١- مضر وربيعة من قبائل العرب المشهورة، وهما قبيلتان متفرعتان من عدنان. انظر: معجم قبائل العرب ٢/١٩٤، ٣/١١٠٧، وتاريخ العرب ١/١٥٥.

٢- نقل شمس الدين الأصفهاني ما أورده الفاضل نجم الدين على أمثلة المصنف، ثم تعقبه فقال ما حاصله: هذه الكلمات لصاحب التلخيص، وهي فاسدة، وبيان فساد الأول - وهو أن الاتحاد نوعاً، والاختلاف نوعاً - يظهر بشرح وتفسير الاتحاد والاختلاف، فالمراد باتحاد النوع أن يكون الكل أمراً أو نهياً أو خبراً، والمراد من اختلاف النوع أن يكون الاسمان المذكوران في الجملتين ليسا إسماً واحداً، بل إسمان كربيعة ومضر، والمراد باتحاد الاسم أن يكون المذكور في الجملتين اسماً واحداً، والمراد باتحاد الحكم أن يكون المأمور به في الجملتين إسماً واحداً كالإطعام لا غير، والمراد باختلاف الحكم أن يكون المأمور به في إحدى الجملتين الإطعام مثلاً وفي الأخرى غيره، وبهذا يندفع ما ذكره، وذلك: لأن قولنا: "أطعم ربيعة واخلع على مضر"، جملتان من نوع واحد، ضرورة أن كل واحد منهما أمر، وأما اشتراك الجملتين في الحكم الذي ذكره لا ينافي اتحادهما نوعاً على التفسير المذكور، وكأنه فهم من اتحاد الجملتين نوعاً، أن يتحد المأمور إعطاءه ويتحد المعطي كقولنا: أطعم ربيعة أطعم ربيعة، وهذا فهم فاسد.

وأما بيان فساد الثاني - وهو قوله العطف يوجب تعلقاً شديداً - فيظهر بتفسير التعلق، فإن المراد بتعلق إحدى القضيتين بالأخرى، أن يكون الحكم المذكور في إحداهما معطوفاً عليه في الأخرى، أو الاسم المذكور في إحداهما مضمراً في الأخرى كقوله: اخلع على ربيعة =

وأما ثالثاً: فلأن قوله(١): "الأظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة"، ممنوع.

والظاهر الذي ذكره غيره ظاهر، لأنه إذا(٢) قال: "أطعم ربيعة إلا الطوال، واخلع على مضر إلا الطوال"، لم يكن الكلام بليغاً، واختلت الفصاحة المطلوبة، فلهذا انتقل عن الجملة الأولى قبل تمام حكمها، بل بينها فيما بعد طلباً للفصاحة.

وأما المثال الثاني(٣): فلا يصلح مثالاً لشيء من الأقسام، لأن الجملة واحدة لها حكمان، لا أن - ها هنا - جملتين(٤)، ثم لم يذكر حكم هذا القسم(٥)، فإن إدرج حكم هذا المثال في حكم المثال الثالث فخطاؤه أظهر من خطأ حكمه في الثالث وفي الأول، لأنه إذا لم يكن جملاً(٦) متعددة، كيف يمكننا أن نقول: الظاهر أنه لم ينتقل من الجملة المستقلة إلى الأخري إلا وغرضه قد تم؟!!

وأيضاً لو قال: "أطعم ربيعة إلا الطوال، واخلع عليهم إلا الطوال"، لكان الكلام أرك مما ذكرنا قبل.

والمثال الثالث(٧): يرد عليه ما أوردنا بطريق الأولى للاشتراك في

= وأطعمهم، أو اخلع على ربيعة ومضر، وإذا قد تبين ذلك، يندفع هذا الوهم، وجميع ما ذكره بعد هذا. انظر: الكاشف ص٥٦١-٥٦٢. تحقيق الشيخ محمد النامي.

١- انظر: المحصول ٦٤/٣ وتمام عبارته: "... لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها، إلى جملة أخرى مستقلة بنفسها إلا وقد تم غرضه من الجملة الأولى، ولو كان الاستثناء راجعاً إلى جميع الجمل، لم يكن قد تم مقصوده من الجملة الأولى".

٢- "إذا" إضافة من عندي لتحسين السياق.

٣- المثال الثاني كقولنا: "أطعم ربيعة، واخلع على ربيعة إلا الطوال". انظر: المحصول ٦٥/٣.

٤- في المخطوطة "جملتان"، والصواب المثبت.

٥- "القسم" إضافة من الكاشف ص٥٦١.

٦- في المخطوطة "جمل" بالرفع وهو خطأ.

٧- وهو: أن يكون الكلام نوعاً واحداً في الجملتين، ولا تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى، وكانتا مختلفتي الاسم، متفقتي الحكم - كقولنا: أطعم ربيعة، وأطعم مضر إلا الطوال"، والحكم - ها هنا - أيضاً - كما ذكرنا في حكم الأول. انظر: المحصول ٦٥/٣.

الحكم.

وأما قوله(١) - بعد ذلك -: "وأما إن كانت إحد الجملتين متعلقة بالأخرى، فإما أن يكون حكم الأولى(٢) مضمراً في الثانية - كقولنا(٣): أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال"، فهذا - أيضاً - مشكل، لأنه لا فرق بين هذا، وبين ما ذكره قبله من قوله: "أطعم ربيعة وأطعم مضر"، فكيف جعل أحدهما مثالاً لجملتين(٤) لا تعلق بينهما، والآخر مثالاً لجملتين بينهما تعلق؟!!

وتكرار الحكم في أحدهما بالصريح، وفي الآخر بحرف العطف، لا يوجب الفرق الذي زعمه، ولا يوجب الفرق - أيضاً - في عود الاستثناء.

وأما ما ذكر - بعد هذا - وهو قوله: "أكرم ربيعة، واخلع عليهم إلا الطوال"، فهذا أبعد أن يكون مثالاً لجملتين تعلقت إحداهما بالأخرى، لأن الجملة واحدة لها حكمان.

ثم أي فرق بين هذا، وبين الآية(٥): ﴿والذين يرمون المحصنات...﴾ إلى آخرها(٦)؟!!

وهذا: لأن الجملة في الصورتين واحدة، في إحداهما "ربيعة"، وفي الأخرى "والذين يرمون المحصنات"، ولكل واحد من الجملتين أحكام مختلفة.

فلم(٧) حكم - ها هنا - بعود الاستثناء إلى الكل، وفي الآية حكم باختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة؟!! مع أنه لا جملة - هناك - إلا واحدة،

١- انظر عبارته في المحصول ٦٦/٣.

٢- في المخطوطة "الاول" والتصويب من المحصول.

٣- في المحصول المطبوع "كقوله".

٤- بداية لوحة ٦٣-ب.

٥- استدل المصنف بهذه الآية على أن القضية واحدة، وأنواع الكلام مختلفة، فالجملة الأولى أمر، والثانية نهي، والثالثة خبر، فالاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة، لاستقلال كل واحدة في تلك الجمل بنفسها. انظر: المحصول ٦٧/٣.

٦- الآية (٤) من سورة النور.

٧- في المخطوطة "لو" وما أثبته أنسب للمعنى والسياق.

وأما الجلد، وعدم قبول الشهادة، والحكم بالفسق، فمن أحكام الجملة، واستثناء الذين تابوا من الذين(١) يرمون لا شك فيه، وهذا اختلاف في حكم الجملة الواحدة، وليس اختلافاً بين الجملتين بالنوع.

وأيضاً فأي فرق عند تغاير أحكام الجملة الواحدة وتعددها في المعنى؟! بأن يكون الكل بطريق الأمر، أو النهي، أو الإخبار، أو يكون بعضها بطريق الأمر، والبعض بطريق النهي.

أرأيت لو قال: "أكرم ربيعة ولا تهنهم إلا الفساق"!!! كان الاستثناء يختص بالنهي فقط، ومن تأمل هذا الذي ذكره(٢) وجد فيه وجوهاً من التناقض.

وإذا عرفت هذا - فنقول: الجملة التي يحكم عليها بحكم، ثم يدخلها الاستثناء، إما أن تكون واحدة، أو متعددة، فإن كانت واحدة، فالحكم المترتب عليها، إما أن يكون مذكوراً في جملة واحدة، أو في جملتين وجمل متعددة.

فإن كان الأول: فليس ذلك من غرضنا الآن، مثل: قولنا: "أكرم الناس إلا الكفار"(٣)، فإن الاستثناء يدخل علي هذ الجملة، وينفي الحكم عن المستثنى.

وأما إذا كان الحكم مذكوراً في جمل، فالجملة المحكوم عليها جملة واحدة، كما في قوله - تعالى -: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا...﴾ فها هنا الجملة المحكوم عليها واحدة، وأما الحكم المذكور المرتب عليها، فمذكور في جمل، وقد جاء الاستثناء عقيب الكل، فالحكم هو: أن الاستثناء يجوز عوده - من حيث وضع اللغة - إلى الكل، وإلى الجملتين الأخيرتين، ويجوز اختصاصه بالجملة الأخيرة، والكل بطريق

١- في المخطوطة "اللذين" وهو تحريف.

٢- أي: التقسيم المذكور في المحصول ٦٤/٣-٦٧. وقد اختار المصنف هذا التقسيم عند التحقيق وهو لأبي الحسين البصري. واختار عند المناظرة التوقف وهو مذهب القاضي أبي بكر.

٣- في المخطوطة "للكفار" وهو من تحريف النساخ.

الحقيقة، لا أن(١) الاستثناء مشترك بين هذه المعاني، بل على أنه(٢) متواطىء، وهذه أنواعها وآحادها، لأن الاستثناء وضع لإخراج بعض الجملة - إذا اتصل بها عاده - منها، وهذا المعنى موجود في جميع هذه الأقسام التي ذكرناها.

بخلاف عوده إلى الجملة الأولى فقط، أو الثانية، دون الأخيرة، لفقد الواسطة في الاتصال بالنسبة إلى هذه الأقسام، لأن الأولى إنما يتصل الاستثناء بها بواسطة اتصاله بالثانية والأخيرة، وكذلك ما يتصل بالثانية إلا(٣) بواسطة اتصاله بالأخيرة، فإذا لم يؤثر الاستثناء في الوسائط لا يوثر فيما اتصاله بالواسطة، فهذا مما تأباه اللغة، وأما ما عددنا من الأقسام فهو على وفق اللغة.

فإن قلت: فما حكم هذا؟ يحمل الاستثناء على أي قسم أراده المكلف(٤)، أو يحمل على الكل، أو يتوقف إلى(٥) المرجح، ولماذا يتوقف على المرجح؟ وقد قلت: إن اللفظ غير مشترك بل متواطىء، وفي(٦) المتواطىء الحكم التخيير، كما إذا أمر بإعتاق رقبة، أو ذبح بدنة، فإن المأمور مخير(٧).

قلت: الحكم أن يصار إلى الترجيح بالقرائن، ثم إن فقدت القرائن، حكم بالعود إلى الكل، إذ ليس بعض المراتب أولى من بعض، فتصير عدم القرينة، قرينة في الحمل على العود إلى الكل، كما ذكرنا في اللفظ المشترك، وقلّ ما تخلو القرينة المرجحة. ومثال ذلك: ما يقوله(٨) الشافعي - رضي الله عنه - في الآية: إن الاستثناء يعود إلى الجملتين الأخيرتين - ها هنا - ولا يعود إلى الأولى، لأن الحكم في الأولى حق من حقوق العباد، وهو حد القذف،

١- في المخطوطة "إلا" والسياق يقتضي ما أثبته.
٢- كلمة "أنه" إضافة من عندنا لاستقامة الكلام.
٣- "إلا" إضافة من عندي وهي لازمة لصحة المعنى والسياق.
٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "المتكلم".
٥- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "على".
٦- بداية لوحة ٦٤-أ.
٧- في المخطوطة "منحصر" وهو تحريف.
٨- انظر: الام ٩٠/٧، البرهان ٣٨٩/١.

ولذلك يورث عنه(١)، وحق العباد لا يسقط بالتوبة.

وأما العود إلى الجملتين الباقيتين، لأنه لابد من العود إلى الجملة الأخيرة، فيسقط الحكم بالفسق، ورد الشهادة مبناه على الفسق، فإن الفاسق ترد شهادته، ثم إذا تاب وحسنت سيرته قبلت شهادته، فإذا سقط الفسق سقط حكم رد الشهادة، واللبيب العالم يتفطن للمناسبة(٢) بين الأسباب والمسببات - ها هنا - فيعلم: أن هذا الاجتهاد في غاية الحسن، لا يصدر إلا عن حدس شديد، ونظر سديد، وعلم بالألفاظ والمعاني، لأن القذف هو: افتراء على المحصنة برذيلة قبيحة، فوجب إيلامه تشفياً لصدر المحصنة، ويوجب رد الشهادة نظراً لكل الناس، وإسقاطاً له عن درجة المكرمين، فإن من أقدم على هذه الفرية القبيحة، كيف يبالي بشهادة الزور؟!!

والحكمة اقتضت تأكيد رد الشهادة تأكيداً لمعنى الزجر المعنوي، فقرن ذلك بالتأبيد، ونبه مع ذلك على ما يناسب هذا الرد، بأن وصفه بالفسق الموجب لرد الشهادة على طريق المبالغة، بحيث يوهم انحصار الفساق فيهم، بقوله - تعالى -: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾.

وإذا كان كذلك: فما زال حكم الفسق زال حكم رد الشهادة، فهذا محمل صالح صار إليه بالترجيح بهذا الاستدلال.

وأما قوله(٣): "الحكم المدلول عليه باللفظ المتواطىء، فوجب التخيير".

قلنا: ليس ذلك مطلقاً(٤)، بل ذلك إنما يصار إليه بنوع استدلال، وأما

١- قال النووي ـ رحمه الله ـ: "إن مات من له الحد أو التعزير، وهو ممن يورث، انتقل ذلك إلى الوارث" اهـ المجموع ٦٣/٢٠.

٢- في المخطوطة "للمناسب".

٣- أي: في السؤال المفترض الذي أورده الفاضل نجم الدين على نفسه.

٤- كلمة "مطلقاً" غير واضحة في متن المخطوطة، وما أثبته من الهامش.

الأمر بالإعتاق(١)، وذبح البدنة، فليس يخلو عن نوع استدلال من حيث أن الأمر لم يوجد إلا بما ينطلق عليه اسم الرقبة، فإذا أتى بذلك يخرج عن العهدة، إذ الأصل براءة الذمة.

ألا ترى أنه لو أقر إنسان لآخر بألف، ولم يعين جنس الألف! فإن القاضي لا يحكم عليه بألف من الدراهم، أو الدنانير، أو الثياب، بل يتوقف ويستفسر ويطلب الدليل، فإذا تعذر ذلك حكم بأقل ما يتمول، وينطلق عليه، مثل: ألف فلس، أو قيراط، أو غير ذلك، ويستند حكمه - أيضاً - إلى براءة الذمة، وما ذكرنا من الاجتهاد ليس يخرج عن هذا.

فاعلم أن الاستثناء لو تقدم في هذه الصورة على جمل الأحكام، انصرف إلى جميعها، مثل: أن من يقذف - فغير الذي يتوب منهم - اجلده، ولا تقبل شهادته، وهو فاسق، فها هنا لا يثبت شيء من هذه الأحكام في حق التائب.

فهذا ما إذا كانت الجملة المحكوم عليها واحداً(٢)، وحكمها مذكور في جمل.

وأما إذا تعددت الجملة المحكوم عليها، فالحكم فيها إما أن يكون حكماً واحداً مذكوراً في جملة واحدة، أو أحكاماً مختلفة مذكورة في جمل.

فالأول: إن لم يجعله(٣) حرف العطف تلك الجملة جملة واحدة، بل تركها كثيرة، كان الحكم ما ذكرنا(٤) في(٥) جواز العود لغة، والترجيح بالقرائن.

مثال ذلك: أكرم من يتعلم القرآن، ومن يتعلم الحديث، ومن يتعلم الكلام، ومن يتعلم الفقه إلا من فسق".

١- الإعتاق مأخوذ من عتق وهو في اللغة: يطلق على القوة والإخراج والكرم والجمال والحرية، وفي الاصطلاح: إزالة الرق عن الآدمي. انظر: مختار الصحاح ص١٧٣، مغني المحتاج ٤/٤٩١.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "واحدة".

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "يجعل".

٤- بداية لوحة ٦٤-ب.

٥- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "من".

وأما إذا جعل الجمل واحدة، فخرج عن نظرنا، بل كانت جملة واحدة لها حكم واحد. ومثال ما يصير كذلك من التنزيل قوله - تعالى -: ﴿إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون والذين هم بآيات ربهم يؤمنون والذين هم بربهم لا يشركون والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾(١). فإن - ها هنا - الحكم المذكور إنما يثبت للمتصف بكل تلك الصفات المذكورة في الجمل، فصارت الجمل جملة واحدة.

وأما القسم الثاني - وهو أن تكون الجملة متعددة، والأحكام مذكورة في جملة متعددة - فلا يخلو: إما أن تكون الجمل - التي هي أحكام - متخللة بين الجمل - التي هي محكوم عليها - أو لا تتخلل.

فإن كان الأول: فإما أن لا يكون بين(٢) الجمل وأحكامها تناسب(٣) يوجب مناسبة الاستثناء، أو يكون الجمل(٤) وأحكامها مناسبة هذا التناسب.

مثال الأول- أن نقول: "أطعم ربيعة، واخلع على مضر، وجالس العلماء، وحارب تميماً إلا الأخيار"، فإنه لا تناسب بين أحكام هذا الجمل بأسرها، ولا يناسب عود الاستثناء إلى الجمل المتقدمة، بل يختص بالجملة الأخيرة، وصار الاستثناء - ها هنا - منقطعاً في المعنى عن تلك الجمل، وإن كان متصلاً صورة.

مثال الثاني - قول القائل: "من يتعلم القرآن أعطه الذهب، ومن يتعلم الحديث أعطه الدراهم، وجالس المتكلمين، وأطعم الفقهاء إلا الفساق"، فها هنا الاستثناء مناسب للكل للتناسب بين الجمل وأحكامها، فالحكم - ها هنا - مثل ما ذكرنا قبل من جواز عوده إلى الأقسام المذكورة والترجيح بالقرائن.

وأما إذا لم تكن جمل الأحكام متخللة بين الجمل، بل ذكرت الجمل

١- الآيات (٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١) من سورة المؤمنون.

٢- "بين" غير واضحة في صلب المخطوطة، والمثبت من الهامش.

٣- في المخطوطة "تناسباً" بالنصب وهو خلاف قواعد العربية.

٤- الظاهر أن كلمة "بين" قبل كلمة "الجمل" ساقطة.

سابقاً، ثم أردفت بالاحكام في جمل، ثم أردفت بالاستثناء، فقد يكون من السابق (١) في الجمل والاحكام ما يوجب ذلك جملة من الحكم بين تلك الجمل، مثل: قول القائل: "إن الذين يتعلمون القرآن، والذين يقتلون ظلماً، والذين يقذفون، أكرمهم، وأقتلهم، وأفسقهم، إلا من تاب"، فها هنا يختص الاستثناء بالجملة الأخيرة للتباين، فصار كما إذا تخلل الجمل المتباينة من الاحكام جملاً متباينة من المحكوم عليها وقد لا يكون كذلك، مثل: قول القائل: "إن الذين يتعلمون القرآن، والذين يتعلمون الحديث، والذين يتمسكون بالعروة الوثقى، أكرمهم، وأعطهم، وجالسهم، إلا من صد عن السبيل"، فحكم هذا مثل ما ذكرنا من جواز عود الاستثناء إلى الأقسام المذكورة، والعمل بالترجيح بالقرائن، فهذا التفصيل لا بأس به(٢).

ومن أتقنه تمكن من زيادة التفصيل - إن شاء الله تعالى - ويستنبط حكم كل قسم من ها هنا، وحيث ثبت جواز العود لغة، فحق المجتهد البحث عن القرائن المرجحة، لا عن الجواز، وعدم جوازه، وأرى أهل عصرنا على عكس هذا، فالعلماء من(٣) الفريقين إذا بحثوا عن المحدود في القذف، قلما بحثوا عن القرائن التي توجب الترجيح في الاختصاص، بل معظم بحثهم عن اقتضاء اللغة، مع أنه لا شك في جواز العود لغة إلى الأقسام التي ذكرنا(٤).

ومن عرف حكم هذه المسألة: عرف أن أكثر ما ذكر في كتب أصول

١- هذه الكلمة في المخطوطة غامضة وهي دائرة بين كلمة "السابق" وبين كلمة "التباين" ولعل ما أثبتناه أنسب للسياق السابق.

٢- هذا ما اختاره الفاضل نجم الدين، وهو وجه آخر من التقسيم.

٣- في المخطوطة "عن".

٤- قال الأنصاري: "النزاع في الظهور لا في إمكان التعلق، فإنه ثبت عوده إلى كل واحد، وثبت عوده إلى ما عدا الأخيرة، وإلى الأخيرة فقط، وإلى ما عدا الأولى فقط، فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات، وإنما يصلح للنزاع الظهور عند الإطلاق، وعدم وجود قرائن لفظية أو حالية تعين المراد" اهـ فواتح الرحموت ٣٣٢/١.

الفقه ترجيحات تنشأ من مادة، أو خصوص صورة(١)، وذلك لا يصلح أن يكون دليلاً على حكم كلي.

ثم يسهل بعد معرفة هذا القانون دفع احتجاج(٢) كل فريق.

ثم الذي اخترناه من اقتضاء الاستثناء، أو من جواز عوده إلى تلك الأقسام لغة على التواطىء، غير المذاهب المنقولة عن الناس في الكتب المشهورة.

فإن المنقول عن الشريف المرتضى(٣) هو: التوقف إلى ظهور(٤) القرينة المرجحة، لكون اللفظ مشتركاً، لا أنه متواطىء، وهو يحكم بالتوقف أبداً، إن لم تظهر القرينة.

وأما الذي ينقل عن القاضي أبي بكر، واختاره المؤلف في هذا الكتاب(٥) هو: التوقف إلى أن(٦) يعلم حال اللغة أنها تجوز العود إلى الكل أولا، وكل ذلك غير ما اخترناه ولخصناه.

أما المنقول عن أصحاب الشافعي - رحمهم الله (٧) - فأولها: "أن الشرط متى تعقب جملاً عاد إلى الكل، فكذا الاستثناء"(٨).

١- ويقول الشوكاني: "قد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسألة، وساقوا من أدلة المذاهب ما لا طائل تحته فإن بعضها احتجاج بقصة خاصة" الإرشاد ص١٥٢.

٢- بداية لوحة ٦٥-أ.

٣- هو: أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن الكاظم، أحد أئمة الشيعة، كان أديباً متكلماً، وكانت ولادته سنة ٣٥٥هـ ووفاته سنة ٤٣٦هـ ببغداد. له ترجمة في: تاريخ بغداد ٤٠٣/١١، المنتظم ١٣٠/٨، شذرات الذهب ٢٥٦/٣، وفيات الأعيان ٣١٣/٣.

٤- في المخطوطة "الظهور" وهو تحريف.

٥- أي: المحصول. واختار هذا التوقف - أيضاً - في المنتخب ٦٠-أ. واختار في المعالم ١٨هـ-أ: اختصاصه بالجملة الأخيرة. وقد توقف في هذه الاحكام - أيضاً - أكثر الأصوليين من الأشاعرة. انظر: البرهان ٣٨٨/١، المستصفى ١٧٤/٢، الإحكام ٤٣٩/٢، إرشاد الفحول ص١٥٠.

٦- كلمة "أن" غير واضحة في متن المخطوطة، وبينت في الهامش.

٧- أي: في الاستدلال على عود الاستثناء المذكور عقيب الجمل إلى الكل.

٨- انظر: المحصول ٦٨/٣. وتمام الدليل: "... والجامع: أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه وأيضاً معناهما واحد".

وجوابه: أن ذلك ممنوع مطلقاً، بل يختص الشرط - أيضاً - بالجملة الأخيرة في الجمل المتباينة قطعاً - بأن يقول: "اقتل من قتل ظلماً، واقطع السارق، وارجم الزناة، وجالس العلماء، إن كانوا عاملين بعلمهم"، فهذا الشرط يختص بالجملة الأخيرة.

فإن قلت: ها هنا اختص بخصوص هذه الصورة، لوجود قرائن صرفت الاشتراط عن حقيقته.

قلت: فأي صورة عينت الشرط عائداً فيها إلى الكل، أمكن أن يقال: إن عودها إلى الكل إنما كان لمكان القرائن، لا أن اللغة اقتضت العود إلى الكل، فلا يبقى إلا أن اللغة تجوز العود إلى الأقسام المذكورة، وإنما يتعين الوقوع بالقرائن المخصصة.

وثانيها: قالوا: "حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة"(١).

قلنا: هذا - أيضاً(٢) - ليس مطلقاً، بدليل(٣): ما ذكرنا من الصورة، بل في الآية المذكورة ما صارت جمل الأحكام جملة واحدة في حكم الاستثناء، ولهذا لم يعد الاستثناء إلى الجملة الأولى منها وهو: الجلد، ولو كانت جملة واحدة لامتنع العود إلى البعض دون البعض.

وثالثها: أنهم قالوا: "إنه - تعالى - لو قال: "فاجلدوهم ثمانين جلدة - إلا الذين تابوا - ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً(٤) - إلا الذين تابوا - لكان ركيكاً جداً، فبتقدير أن يريد الاستثناء عن كل الجمل، لا طريق له إلا بذكر الاستثناء عقيب الجملة الأخيرة، ففي هذه الصورة: يكون الاستثناء راجعاً إلى

١- وذلك: لأنه لا فرق بين أن تقول: "رأيت بكر بن خالد، وبكرَ بن عمرو"، وبين أن تقول: "رأيت البكرين"، وإذا كان الاستثناء عقيب الجملة الواحدة راجعاً إليها، فكذلك ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة. انظر: المحصول ٦٨/٣.

٢- كلمة "أيضاً" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣- في المخطوطة "بل ليل" وهو تحريف.

٤- في المخطوطة "ابدا" ولعله سبق قلم.

كل الجمل، والأصل في الكلام الحقيقة.

وإذا ثبت كونه حقيقة في هذه الصورة: كان ذلك في سائر الصور دفعاً للاشتراك"(١).

وجوابه (٢): أن هذا لا يوجب غير التجويز ونحن لا ننكر ذلك، لأن احتمال إرادة عودة الاستثناء إلى الكل ليس واقعاً، بل هو احتمال جائز الوقوع، وكما أن هذا جائز الوقوع، كذلك إرادة تخصيص الاستثناء بالجملة الأخيرة جائز الوقوع(٣).

ثم هذا الكلام متعارض، إذ بتقدير أن يريد تخصيص الاستثناء بالأخيرة، ليس له طريق غير تأخير الاستثناء، ففي هذه الصورة يجب اختصاصه بالأخيرة، والأصل أن يكون ذلك بطريق الحقيقة، فلا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك.

ورابعها قالوا: "لو قال: "لفلان علي خمسة، وخمسة إلا سبعة"، كان الاستثناء - ها هنا - عائداً إلى الجملتين، والأصل في الكلام الحقيقة"(٤).

قلنا: جوابه من وجوه:

أحدها: أن هذا صار عائداً إليهما، لقرينة تعذر العود إلى الأخيرة.

وثانيها: أن نقول: الاستثناء - ها هنا - غير عائد في الحقيقة إلى الجملتين، لأن العود إلى الجملتين هو: أن يعود إلى كل واحد بالاستقلال، وذلك محال - ها هنا - لأن كل واحد منهما(٥) خمسة يتعذر استثناء السبعة منها، بل جعل مجموع(٦) الجملتين جملة واحدة وصرف الاستثناء إليها، لا أنها رجعت إلى الجملتين. وثالثها: أن هذا متعارض؛ فإنه إذا قال: "علي عشرة إلا

١- انظر: المحصول ٦٩/٣.

٢- في المخطوطة "وجواب".

٣- قريب من هذا ما قاله الأصفهاني في الجواب عن هذا الدليل. انظر: الكاشف ص٥٦٠.

٤- انظر: المحصول ٧٠/٣، وتمام الدليل: "... وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة، فكذا في غيرها: دفعاً للاشتراك".

٥- بداية لوحة ٦٥-ب.

٦- في المخطوطة "لمجموع".

سبعة إلا خمسة"، فإن الاستثناء يختص بالأخيرة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وبالجملة: فإن أمثال هذه الوجوه ضعيفة لا تصلح لإثبات حكم.

وأما احتجاجات أصحاب أبي حنيفة(١)، فالجواب عن الأول(٢): لا نسلم أن الاستثناء خلاف الأصل، لأنا بينا أن الاستثناء مع المستثنى منه شيء واحد حقيقي، والمراد هو حقيقة ما وضع له.

وعن الثاني(٣): ينتقض بالاستثناء بمشيئة الله - تعالى(٤) -.

وأيضاً إذا لم يضمر الاستثناء - أي: بالكثرة - فلم يلزم أن يكون العامل كثيراً، بل العامل ليس إلا واحداً، وهو ذلك الاستثناء وتقدير الفعل، ولو اجتمع هناك - أيضاً - أشياء مقدرة، فالمقدر في هذا المصرح به أولى بالعمل، والباقي لا عمل له(٥).

على أن العمل - هنا - ليس إلا التعريف ولا امتناع في التكثير في العلل المعرفة.

١- هو: النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه مولى تيم الله، تابعي، فقيه، مجتهد، صاحب المذهب، ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٥٠هـ من مصنفاته: الفقه الأكبر، والعالم والمتعلم، والرد على القدرية: له ترجمة في: الطبقات السنية ٨٦/١، النجوم الزاهرة ١٢/٢، الفهرست ص٢٨٤، البداية والنهاية ١٠٧/١٠، تهذيب الأسماء واللغات ٢١٦/٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ص٨٦.

٢- أي: الدليل الأول وحاصله كما في المحصول ٧١/٣: أن الدليل ينفي اعتبار الاستثناء، لأن الاستثناء يقتضي إزالة العموم عن ظاهره وهو خلاف الأصل، ولأن الاستثناء لا استقلال له بالدلالة على الحكم، فلابد من تعليقه بشيء، لئلا يصير لغواً، وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية.

٣- أي: الدليل الثاني الذي استدل به المصنف لأبي حنيفة وأصحابه، وحاصله: أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل لو رجع إلى جميعها، فإن أضمر مع كل جملة استثناء يعقبها، فالإضمار خلاف الأصل، وإن لم يضمر كان العامل في نصب المستثنى أكثر من واحد، ولا يجوز أن يجتمع على المعمول الواحد عاملان. انظر: المحصول ٧٤/٣.

٤- وذلك: لأن الاستثناء بمشيئة الله ـ تعالى ـ عائد إلى كل الجمل بالإجماع، انظر: المحصول ٦٨/٣.

٥- لفظة "له" إضافة من عندي.

وأما ما تمسك به الشريف:(١) "من حسن الاستفهام ووجود الاستعمال(٢) في المعاني"(٣) فليس يقتضي الاشتراك، لانا بينا أن اللفظ المتواطيء إذا أطلق أحوج العمل به إلى الترجيح، والاستفهام تفتيش عن بعض تلك القرائن.

ثم الاستعمال في أنواع أو أصناف مختلفة، لا يخرج اللفظ عن كونه متواطئا، ولا يجعله مشتركا: كالإنسان المستعمل في التركي والزنجي وغير ذلك.

وإذا ثبت ضعف هذه الوجوه: ثبت ما ذكرنا من اقتضاء الاستثناء جواز العود إلى الأقسام المذكورة، لكونه متواطئا وحقيقة في القدر المشترك، فلا يبقى للتوقف وجه أيضا(٤).

١- انظر: المحصول ٧٦/٣.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "الاستثناء".

٣- في المحصول "في القرآن والعربية".

٤- فائدة هذا الخلاف: تظهر في قبول شهادة القاذف بعد التوبة، فعند الشافعية تقبل، لان الاستثناء يعود إليها - أيضا - وعند الاحناف لا تقبل. وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فقد حصل الاتفاق بينهما على أن الاستثناء لا يعود إليها لكونه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة. انظر: نهاية السول ٤٣٢/٢.

قال - رحمه الله -:

«الباب الثاني في التخصيص بالشرط...» إلى آخره(١).

أقول:

فيه مؤاخذه لفظية، فإنه لو قال: الشرط هو: الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر، لا ذاته، كان أولى من أن يقول: يقف عليه المؤثر.

وأيضاً الشرط أعم مما ذكره، لأن الشرط هو: الذي ينتفي المشروط عند انتفائه، وانتفاء المشروط قد يكون لعدم التأثير من جانب المؤثر، وقد يكون لانتفاء القبول من جانب المتأثر المنفعل، فإن المؤثر وإن وجد مع التأثير، لكن المحل لم يكن قابلاً، لم ينفعل عنه: كالضربة التي تكسر الزجاج والخشب، ولا تحرق الحجر والحديد، لا لأنها ليست مؤثرة، بل لعدم قابلية المحل.

بل الأولى أن يقول: الشرط هو: الذي يقف عليه تأثير المؤثر، أو تأثير المحل، لا ذاتهما. وحينئذٍ يندفع ما أوردناه(٢).

١- انظر: المحصول ٨٧/٣ وتمام كلامه: "... وفيه مسائل. المسألة الأولى: الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في تأثيره، لا في ذاته".. هكذا عرف الفخر الرازي الشرط وعرفه غيره بأنه: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولم يكن داخلاً في الماهية، ولا مؤثراً فيها. أما الشرط في اللغة فهو: بفتح الراء: العلامة، وبسكونها: الإلزام والالتزام. انظر: القاموس المحيط ٣٨١/٢، المصباح المنير ٣٠٩/١، التعريفات ص١٢٥، جمع الجوامع بشرح المحلى ٢٠/٢، أصول السرخسي ٣٠٣/٢، التوضيح مع التلويح ١٤٥/١.

٢- نقل شمس الدين الأصفهاني كلام الفاضل النقشواني هذا بالنص، وتعقبه بقوله: "هذا ليس بشيء، لأن ما ذكره المصنف من التعريف يتناوله، وذلك: لأن تأثير المؤثر بشرط التأثير، والدور لازم له، مع أن ما ذكره تعريف مسند صحيح إن سلم من الدور... وقال - أيضاً - ما ذكره المصنف من التعريف لا يستقيم إلا على رأي المعتزلة والغزالي، ولا يستقيم على رأيه، لأنه يرى أن العلل معرفات لا مؤثرات.." انظر: الكاشف ص٥٧، تحقيق الشيخ محمد صالح النامي.

قال - رحمه الله - في الباب الثالث(١) -:

«في التقييد بالغاية...» إلى آخره.

أقول:

تجويز غايتين مع ما سبق من معنى الغاية، متناقض، لأن الغاية السابقة زماناً، أو مسافة، لا تكون غاية.

لكن يمكن أن يقال: هو شرط حصول الغاية، كما في المثال المذكور، فإن الطهر عن الحيض شرط صيرورة الاغتسال غاية، إذ قبل ذلك لا يفيد الاغتسال، فلا يكون غاية.

١- الباب الثالث في تخصيص العام بالغاية والصفة، وفيه فصلان. الفصل الاول في تقييد العام بالغاية وفيه أبحاث:

البحث الاول: أن غاية الشيء: نهايته، وطرفه، ومقطعه.

البحث الثاني: ألفاظ الغاية وهي: "حتى"، و "إلى".

البحث الثالث: التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم قبلها.

والاولى: التفصيل، فإن كانت الغاية منفصلة، كان حكم ما بعد الغاية بالخلاف، وإن لا، فلا.

البحث الرابع: يجوز اجتماع الغايتين، كما لو قيل: "لا تقربوهن حتى يطهرن، وحتى يغتسلن، فها هنا "الغاية" في الحقيقة هي الاخيرة، وعبر عن الاول بها لقربه منها، واتصاله بها. انظر: المحصول ٣/٩٩ـ١٠٤.

قال - رحمه الله -:

«الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يقول: إن هذا التنازع تنازع من حيث المعنى، وذلك: لأن الكلام - ها هنا - ليس في مطلق العموم، بل في العمومات الدالة على الأحكام الشرعية(٢)، فإن الفقيه ليس(٣) ينظر في غير أدلة هذه(٤) الأحكام، وكذلك الأصولي.

وإذا كان كذلك: فالعقل لا مجال له(٥) في تخصيص هذه العمومات إلا بالنظر في دليل آخر شرعي، لأن بديهة العقل، ونظر العقل،

١ـ انظر: المتن في المحصول ١١١/٣. وتلخيصاً لهذه المسألة أقول: ذهب أكثر الأصوليين ـ ومن أبرزهم الفخر الرازي ـ: إلى جواز التخصيص بالعقل سواء كان بديهياً أو نظرياً. مثال البديهي قول الله ـ تعالى ـ: ﴿الله خالق كل شيء﴾ الزمر (٦٢)، فإنا نعلم ببداهة العقل، أنه ليس خالقاً لنفسه تبارك وتعالى.

ومثال النظري قوله ـ تعالى ـ في الآية (٩٧) من سورة آل عمران ـ: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾، فإن العقل بنظره اقتضى تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم. وذهبت طائفة شاذة من المتكلمين: إلى منع تخصيص العموم بدليل العقل، وذلك: لأن العقل اقتضى عدم دخول ما خرج من الأفراد في لفظ العام، وفرق بين عدم دخوله، وبين خروجه بعد دخوله في لفظ العام. وهو مذهب الشافعي واختاره أبو الخطاب. قال الإمام المصنف: والأشبه ـ عندي ـ أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ أي أن العقل هل يسمى مخصصاً أم لا؟ وقد تبع في ذلك إمام الحرمين والغزالي. قال أبو المعالي: أبى بعض الناس تسمية ذلك تخصيصاً، وهي مسألة قليلة الفائدة. انظر: الرسالة ص٥٣، البرهان ٤٠٨/١، المستصفى ١٠٠/٢، الإحكام ٤٥٩/٢، إرشاد الفحول ص١٥٦، العدة ٢٧٢/٢، التمهيد ٥٦٣/٢، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٦٠/٢، المسودة ص١١٨، شرح الكوكب المنير ٢٧٩/٣، المعتمد ٢٧٢/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٤٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٢، النفائس ٢٠٠/٢ـب، تيسير التحرير ٢٧٣/١، فواتح الرحموت ٣٠١/١.

٢ـ كلمة "الشرعية" إضافة من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ٥٩٠ تحقيق الشيخ محمد النامي.

٣ـ يوجد في المخطوطة بعد كلمة "ليس" لفظة "في" وهي زائدة ولم ترد في الكاشف ص٥٩٠.

٤ـ في الكاشف "الشرع".

٥ـ بداية لوحة ٦٦ـأ.

ليس مستقلاً(١) بدرك الحكم الشرعي، فكيف يخصص العام الدال على الحكم الشرعي؟!!

فإذا فرضنا نصاً(٢) عاماً يقتضي إباحة الفعل، فالعقل إنما يخصصه لو أدرك الحظر(٣)، فإذا لم يتمكن العقل من إدراك شيء من الأحكام(٤)، كيف يخصص العام؟!

فهذا نزاع معنوي ومتوجه(٥)، لأنه قرر - فيما سبق(٦) -: أن العقل لا يستقل بدرك الأحكام الشرعية(٧).

وأما قوله(٨): ﴿ولله على الناس حج البيت﴾(٩)، فيرد عليه أن العقل لا يمكن(١٠) من تخصيصه، وكيف وقد جوز تكليف ما لا يطاق(١١)، وتكليف من لا يفهم؟

فالعقل كيف يحكم بامتناع تكليف من لا يفهم؟ وهو لا يتمكن من التحسين والتقبيح. بل نظر العقل وبديهته(١٢).

١- في المخطوطة "مستقل" بالرفع وهو خلاف قواعد العربية.

٢- كلمة "نصاً" إضافة من الكاشف.

٣- في الكاشف "المصلحة".

٤- في الكاشف "الأحكام الشرعية".

٥- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف جاءت هكذا: "فهذا نزاع معنوي متوجه".

٦- انظر: المحصول ١/١٥٩.

٧- لم يرتض الأصفهاني أن الأصولي إنما ينظر في العمومات الدالة على الأحكام الشرعية، بل ينظر في مطلق العمومات سواء كانت دالة على أحكام شرعية أو عقلية، فكيف يدعي ذلك؟ مع أنه يعلم أن حد العام أعم مما تخيله. انظر: الكاشف ص٥٩.

٨- أي: قول المصنف في الاستدلال بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ولله على الناس﴾.

٩- الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

١٠- هكذا في المخطوطة، ولعله "لا يتمكن".

١١- انظر: المحصول ٢/٣٦٣.

١٢- أجاب الأصفهاني عن اعتراض النقشواني على المصنف بأنه يرى أن التكليف بالمحال جائز فقال ما ملخصه: المصنف قد بنى مسألة عدم دخول الصبي والمجنون في التكليف بالحج على هذه القاعدة تفريعاً، بمعنى أن ذلك الأصل يقتضي هذا، وهو كلام صحيح يتوجه ممن يعتقد بطلان الأصل. انظر: الكاشف ص٥٩.

وكذلك الحس(١) إنما يصلح لدرك مقدمة من مقدمات الدليل الشرعي المخصص، لا أنه يخصص بالاستقلال. هذا على المذهب الذي اختاره.

وأما من يقول بتمكن العقل من إدراك الأحكام الشرعية، فله أن ينكر هذا التفصيل.

فلئن قال: العقل وإن لم يكن متمكناً من درك الأحكام الشرعية، لكن لا شك أنه أصل للنقل، لأن النقل إنما يصير حجة بعد ثبوت النبوة، وعصمة النبي، ويتوقف ذلك على درك العقل، والاستدلال بالمعجز، فصار أصلاً من هذا الوجه، فلا يمكن القدح فيه، لترجيح النقل عليه.

قلنا: نسلم هذا القدر منكم، لكنا نقول: إذا لم يكن العقل مدركاً للحكم الشرعي، لا يحصل بين العام الدال على الحكم الشرعي، وبين مقتضى العقل تعارض ومنافاة أصلاً، فلا يتصور القدح والترجيح، لأن القدح فيه إنما يكون بترجيح النقل عليه، والترجيح إنما يتصور عند التعارض(٢) والتنافي بين مقتضييهما.

وإذا امتنع ذلك: امتنع الترجيح والقدح بالترجيح، بل القدح في العقل وقع - حيث حكم بأن: العقل لا يحسن ولا يقبح أصلاً.

١- من التخصيص بالمنفصل الحس. والمراد به: المشاهدة: فإنا نشاهد أشياء لم تدمرها الريح في قوله ـ تعالى ـ: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾، ونشاهد أيضاً أشياء كثيرة لم تؤتَ منها بلقيس في قوله ـ تعالى ـ ﴿وأوتيت من كل شيء﴾. انظر: المحصول ١١٥/٣، وكذلك شرح الكوكب المنير ٢٧٨/٣.

٢- "التعارض" غير واضحة في متن المخطوطة، وما أثبته من الهامش.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالإجماع جائز(١)...» إلى آخره.

أقول:

الإجماع في عصر رسول الله ﷺ لا ينعقد(٢)، والسنة(٣) والكتاب كان(٤) موجوداً، وإذا كانت السنة متواترة، فقد كانت مشهورة مستفيضة في عصر رسول الله ﷺ بين الصحابة، فبعده لا ينعقد إجماع على(٥) خلافهما، كما اعترف به(٦)، فكيف يحصل التعارض؟!!، وأما اتفاقهم على تخصيص آية الأرث(٧).

قلنا: لا نسلم أن ذلك تخصيص بالإجماع، وذلك أن الإجماع على التخصيص شيء، والتخصيص بالإجماع معنى آخر، وما ذكره إجماع على

١- هذه المسألة إحدى مسائل تخصيص المقطوع بالمقطوع المذكورة في الفصل الثالث، فانظر: المحصول ١٢٤/٣ وتمام كلامه: "... لانه واقع، فإنهم خصصوا آية الارث بالإجماع على أن العبد لا يرث، وخصصوا آية الجلد بالإجماع على أن العبد كالامة في تنصيف الحد" وانظر هذه المسألة أيضاً في: المعتمد ٢٧٦/٢، اللمع ص٢٠، المستصفى ١٠٢/٢، الإحكام ٤٧٨/٢، الإبهاج ١٧١/٢، نهاية السول ٤٥٩/٢، العدة ٥٧٨/٢، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ١٦١/٢، المسودة ص١٣٦، شرح الكوكب المنير ٣٦٩/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٥٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٢، نشر البنود ٢٥١/١، فواتح الرحموت ٣٥٢/١، إرشاد الفحول ص١٦٠، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص٢٢٠.

٢- عبارة "لا ينعقد" إضافة من نقل الاصفهاني عن النقشواني انظر: الكاشف ص٥٩٨ تحقيق الشيخ محمد النامي.

٣- في الكاشف "والسنة المتواترة".

٤- في الكاشف "كان كل واحد منهما موجوداً في عصره ﷺ مشهوراً مستفيضاً بين الصحابة".

٥- "على" إضافة من الكاشف.

٦- حيث قال: "أما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة، فإنه غير جائز للإجماع، لان إجماعهم على الحكم العام، مع سبق المخصص خطأ، والإجماع على الخطأ لا يجوز" المحصول ١٢٤/٣.

٧- وهي قوله سبحانه ـ في الآية ٧ من سورة النساء ـ: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾.

التخصيص بدليل، لا أنه تخصيص العام بالإجماع سابق(١) على ذلك العصر، فأين أحدهما من الآخر؟؟؟

ثم بعد ذلك من يأتي بعدهم يخصص النص العام، ويعتقد تخصيصه، لأنهم خصصوه وأجمعوا على تخصيصه، لا أن المتأخر يخصصه بإجماعهم، بل التخصيص قد وقع بدليل غير الإجماع، والمتأخر يلزمه متابعة الإجماع على التخصيص، وإن لم يعرف ذلك الدليل، لا لأنه وجد إجماعاً على حكم، ثم وجد نصاً على خلافه عاماً، فخصصه هو بذلك الإجماع، والفرق بين الاعتبارين ظاهر.

فالتعبير عن هذه المسألة بعين هذه العبارة - بأن يقال: إذا رأينا إجماع الأمة على تخصيص عام، يجب علينا متابعتهم، وأن لا نعمل بالعام على عمومه، بل نترك العمل به في الصورة التي تركوه وخصصوها، وإن كنا لا ندري المخصص من الأدلة(٢).

فلئن قال: يمكن تصوير هذه المسألة - بأن نقول: إذا فرضنا إجماع الصحابة، أو عصر سابق على عصرنا، على حكم في صورة، ثم ظفرنا بنص عام ينفي ذلك الحكم الذي أجمعوا عليه، فإن تخصيص ذلك العام بإجماعهم، فنكون قد خصصنا العام(٣).

قلنا: هكذا(٤) يكون في صورة التعارض، لكن هذا إنما يمكن فرضه ذهناً ولا يقع في الخارج، لأن النص الذي نظفر به بعد انقضاء عصر الأولين لا يكون كتاباً ولا سنة متواترة، لأن هذين منهم ينقل إلينا، فذلك العام كان معلوماً لهم،

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الصحيح أن يقال: "السابق" بالرفع على أنها صفة، أو يقال: "سابقاً" بالنصب على أنها حال.

٢- علق الأصفهاني على كلام القاضي نجم الدين فقال: "أما تصوير المسألة فلا إشكال فيه، وذلك: لأن كل واحد من الكتاب والسنة المتواترة، وإن كان قاطع المتن، غير أنه لا يلزم قاطع الدلالة، فيجوز تخصيصها بدليل يقتضي تخصيصه، وأما ما ذكره بعد ذلك فهو حق" الكاشف ص٥٩٩.

٣- بداية لوحة ٦٦ـب.

٤- في المخطوطة تقرأ "هذا" وتقرأ "هكذا" ولعل ما أثبته هو الصواب.

وهم قد اتفقوا على تخصيصه بدليل وجدوه، فنحن نوافقهم على التخصيص، لا أنا نخصص بإجماعهم. ولو فرض في أخبار الآحاد بحيث ينقل إلينا ولم ينقل إليهم، فذلك - أيضاً - ممتنع:

أما أولا: فلأن كلامنا في المقطوع المتواتر.

وأما ثانياً: فإن مثل هذا قد يكون من الموضوعات(١)، لأن الذي ينقل من رسول الله ﷺ إلينا لابد وأن يمر ويجتاز على أهل العصر السابق، فإن لم يبلغ الكل، لابد وأن يبلغ البعض من أهل العقد والحل والعلماء، وأما أنه ينقل إلينا ولم يبلغ أحداً من علماء الأعصار السابقة(٢)، فذلك غير متصور، فهذا غير متصور.

١- الموضوع لغة: اسم مفعول من وضع الشيء، إذا حطه وأسقطه. وفي الاصطلاح: الحديث المختلق المصنوع المنسوب إلى رسول الله ﷺ كذباً. انظر: المصباح المنير ٦٦٢/٢، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي ٢٧٤/١.

٢- بعض الكلمة ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة: في تخصيص الكتاب والسنة(١) المتواترة بفعل الرسول ﷺ...» إلى آخره(٢).

أقول:

أما العام الذي يتناول الرسول مع الأمة: فيصير مخصوصاً إذا فعل الرسول على خلافه، بمجرد فعله، وعلمنا أن الرسول ﷺ غير مراد بهذا العام مع تناوله: فقد وقع التخصيص في هذا العام بهذا القدر، فلا حاجة إلى دليل آخر في حق(٣) وقوع مطلق التخصيص، لحصوله بمجرد الفعل، حتى [أن من] يزعم أن النص المخصص لا يبقى حجة، لا يرى العمل بهذا العام، بعد مجرد فعل الرسول - عليه الصلاة والسلام -.

وأما ضم الدليل الدال على أن حكم غيره كحكمه، فذلك الغير إن كان

١- في المخطوطة "بالسنة" والتصويب من المحصول.

٢- تتمة المسألة: "... هل هو جائز أم لا؟ والتحقيق فيه: أن اللفظ العام إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ، أو لا يكون متناولاً له. فإن كان متناولاً له كان ذلك الفعل مخصصاً لذلك العموم في حقه. وهل يكون مخصصاً للعموم في حق غيره؟ فنقول: إن دل دليل على أن حكم غيره كحكمه في الكل مطلقاً أو في الكل إلا ما خصه الدليل، أو في تلك الواقعة، كان ذلك تخصيصاً في حق غيره، ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده، بل الفعل مع ذلك الدليل، وإن لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره. وأما إن كان اللفظ العام غير متناول للرسول – عليه الصلاة والسلام –، بل للأمة فقط، فإن قام الدليل على أن حكم الأمة مثل حكم النبي ﷺ صار العام مخصوصاً بمجموع فعل الرسول – عليه السلام – مع ذلك الدليل، وإلا فلا..." المحصول ١٢٥/٣. وانظر هذه المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٢٧٥/١، اللمع ص٢١، التبصرة ص٢٤٧، البرهان ٤٠٨/١، المستصفى ١٠٦/٢، الإحكام ٤٨٠/٢، الحاصل ٤٠٦/٢، التحصيل ٢٤٥/١، جمع الجوامع ٣١/٢، إرشاد الفحول ص١٥٨، العدة ٥٧٣/٢، روضة الناظر مع شرحها ١٦٧/٢، المسودة ص١٢٥، شرح الكوكب المنير ٣٧١/٣، تيسير التحرير ٢٧٣/١، فواتح الرحموت ٣٥٤/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٥١/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢١٠، النفائس ٢٠٢/٢-ب، العقد المنظوم ١٣٥-ب.

٣- هكذا في المخطوطة وفي نقل القرافي عن التشواني "في حق الغير" انظر: النفائس ٢٠٤/٢-ب.

كل الأمة: فذلك يوجب النسخ(١)، وإن كان بعض الأمة: فذلك زيادة تخصيص(٢) لا أصل التخصيص(٣)، بل الأصل قد وقع بمجرد الفعل.

ثم النسخ أو زيادة التخصيص يكون بذلك الدليل وحده، والفعل شرط دلالة الدليل، لا أنه يكون جزء من الدليل المخصص.

وعلى هذا لا يستقيم قوله: "إن المخصص هو الفعل مع ذلك الدليل"، لأن أصل التخصيص يقع بالفعل وحده، والنسخ وزيادة التخصيص يقع بالدليل وحده، ولا مدخل للفعل في كونه مخصصاً، فإنا نجعل المخصص لقوله - تعالى -: ﴿والذين يرمون المحصنات﴾(٤)، قوله - تعالى -: ﴿إلا الذين تابو﴾(٥)، ولا نجعل التوبة جزء من المخصص، بل هو شرط وقوع التخصيص بالفعل، وشرط تناول المخصص للآتي بها(٦).

فأما العام الذي لا يتناول الرسول ﷺ، فالفعل ليس بمخصص، لأنه ليس ذلك فعلاً على خلاف ما حكم عليه، لكن لما صدر ذلك الفعل اندرجت الأمة تحت الآية(٧)، وتوجهت عليهم، فصاروا بين هذين العامين، فإن وقع - هنا - تخصيص فإنما يقع بالدليل لا بالفعل، وعند ذلك تتوجه معارضة الخصم(٨).

وأيضاً فهذا الدليل يكون ناسخاً، لأنه يرفع حكم ذلك العام بالكلية،

١- والكلام ـ ها هنا ـ إنما هو في التخصيص.

٢- في المخطوطة "التخصيص"، وما أثبته من النفائس.

٣- ونحن في هذه المواطن إنما نبحث في أصل التخصيص.

٤- الآية (٤) من سورة النور.

٥- الآية (٥) من سورة النور.

٦- عقب القرافي على هذا الإشكال بقوله: وجوابه: أن المصنف جزم بالتخصيص بفعله ـ عليه السلام ـ وحده، ثم قال: وهل يكون مخصصاً في حق الغير، فذكر المدرك لهذا الفرع لا أصل التخصيص، فهذا تفريع لا تأصيل. انظر: النفائس ٢/٢٠٤ـب.

٧- وهو قول الله تبارك وتعالى ـ في الآية ١٥٣ من سورة الأنعام ـ: ﴿فاتبعوه﴾.

٨- أي: الذي منع التخصيص بالفعل مطلقاً مستدلاً بأن: المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته، وهو قوله ـ تعالى ـ ﴿فاتبعوه﴾، وذلك أعم من العام الذي يدل على بعض الأشياء فقط فالتخصيص بالفعل يكون تقديماً للعام على الخاص وهو غير جائز. انظر: المحصول ٣/١٣٦.

مثل قوله - تعالى -: ﴿فاتبعوه﴾(١)، مع أنه أعم والأعم لا يمكن أن يصير ناسخاً ولا مخصصاً، فهذا ما يرد على التنقيح الذي نقحه.

بل حظ الأصولي من هذا البحث أن يقول: إذا فعل الرسول ﷺ بخلاف العام الذي تناوله، فقد وقع التخصيص في النص لا محالة، وهل يتعدى ذلك إلى غيره؟

ينظر: إن دل دليل على أن حكم بعض الأمة، أو كل الأمة كحكمه في تلك القضية، بدليل أخص من ذلك العام مثل: أن يقتضي العام أحكاماً شتى في حق الكل، وهذا الدليل ينفي حكماً خاصاً من تلك الأحكام، جاز تخصيص العام في حقهم وتعديته إليهم، وإلا فلا.

وكذلك إذا لم يكن متناولاً للرسول - عليه السلام - فإنه لا يقع(٢) التخصيص بمجرد فعله، إذ هو لم يكن مندرجاً في العام، بل ينظر إلى دليل من خارج كما وصفناه فيخصص به، ويجب أن يكون الدليل المخصص العام في هذا القسم أقوى دلالة من الذي في القسم الأول، لأن أصل التخصيص كان قد وقع بفعل الرسول ﷺ، وإنما الذي يقع بالدليل هو زيادة التخصيص، وذلك أهون، وأما في هذا القسم، فإن أصل التخصيص يقع بهذا الدليل، فيجب أن يكون أقوى.

وأما إذا كان الذي يوجب المشاركة أعم من ذلك العام أو مساوياً، فهذا يكون ناسخاً يشترط فيه ما يشترط في الناسخ، فهذا ما يذكره الأصولي من التفصيل في الفعل.

فلئن قال: إذا فعل الرسول ﷺ خلاف العام، ولم ينبه على الحكم في حق غيره، مع أنه يعلم أنه متبوع وقدوة يجب الاقتداء به، فهل يجوز أن يخصص العام في حقنا أم لا؟.

١- آية ١٥٨ من سورة الأنعام.

٢- بداية لوحة ٦٧-أ.

قلت: هذا باب آخر من الاستدلال بالأفعال غير ما فصله في هذه المسألة، ثم نقول: دلالة العام متيقنة، خاصة إذا لم يكن متناولاً للرسول - عليه السلام -، وأما الدلالة التي(١) تنشأ من الفعل مع السكوت عن السبب، ليست متيقنة، بل يجوز حمل السكوت على معان أخر.

وكيف وقد ثبت للرسول - عليه الصلاة والسلام - خصائص بالأحكام، فلا يخالف للعلم(٢) المتيقن بمجرد هذه الدلالة المحتملة.

١- كلمة "التي" إضافة من عندنا ليستقيم المعنى والسياق.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "العام".

قال - رحمه الله -:

«الفصل الرابع: في تخصيص المقطوع بالمظنون...» إلى آخره(١)

أقول:

للسائل أن يقول: التمسك بما تمسك به الجمهور(٢) أولى من التمسك بالدليل الذي ذكره(٣).

وبيان ذلك: أن نقدح أولاً في الدليل الذي ذكره، ثم نقرر ما تمسك به الأصحاب، ونجيب عما أورده عليهم.

١- تمام النص: "... وفيه مسائل. المسألة الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد - عندنا - وهو قول الشافعي وأبي حنيفة ومالك رحمهم الله. وقال قوم: لا يجوز أصلاً. وقال عيسى بن أبان: إن كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز، وإلا فلا. وقال الكرخي: إن كان قد خص بدليل منفصل - صار مجازاً - فيجوز ذلك، وإن خص بدليل متصل، أو لم يخص أصلاً لم يجز. وأما القاضي أبو بكر - رحمه الله - فإنه اختار التوقف..." اهـ انظر المحصول ١٣١/٣، وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٢٧٥/١، الرسالة ص٦٤، التبصرة ص١٣٢، البرهان ٤٢٧/١، المنخول ص١٧٤، المستصفى ١١٤/٢، الإحكام ٤٧٢/٢، الإبهاج ١٧١/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٧/٢، نهاية السول ٤٥٩/٢، إرشاد الفحول ص١٥٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٤٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٨، النفائس ٢٠٤/٢-ب، العقد المنظوم ١٧٧-ب، نشر البنود ٢٥٦/١، أصول الفقه الشيخ الأمين ص٣٢٢، العدة ٥٥٠/٢، روضة الناظر وشرحها ١٦٣/٢، المسودة ص١١٩، شرح الكوكب المنير ٣٥٩/٣، كشف الأسرار ٤٠/١، التوضيح مع التلويح ٤٠/١، حاشية الأزميري ١٣٨/٢.

٢- استدل الجمهور على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد: بإجماع الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد في عدة وقائع من ذلك: تخصيص قوله - تعالى -: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ بخبر "نحن معاشر الأنبياء لا نورث". ومن ذلك: تخصيص قوله - تعالى -: ﴿وأحل الله البيع﴾ بخبر "المنع من بيع الدرهم بالدرهمين". وكذلك: تخصيص قوله - تعالى -: ﴿اقتلوا المشركين﴾ بخبر ابن عوف في المجوس "سنوا بهم سنة أهل الكتاب". وأيضاً تخصيص قوله - تعالى -: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ بخبر "لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها". انظر: المحصول ١٣٢/٣-١٣٧.

٣- وهو: أن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان، وخبر الواحد أخص من العموم، فوجب تقديمه لأن تقديم العموم عليه يفضي إلى إلغائه بالكلية، أما تقديمه على العموم فلا يفضي إلى إلغاء العموم بالكلية فكان ذلك أولى كما في سائر المخصصات. انظر: المحصول ١٣٢/٣.

أما تزييف ما ذكره فهو: أنا نسلم في الجملة أن العام مع خبر الواحد دليلان تعارضا، وأن خبر الواحد أخص، لكن لماذا يقدم؟!!

قوله: "لو لم يقدم(١) يلزم منه إلغاؤه بالكلية"(٢).

قلنا: نعم لكن أحد الدليلين إذا كان أقوى والآخر أضعف، لم لا يجوز أن نترك الأضعف بالكلية، ونعتبر الأقوى من كل وجه؟

ألا ترى أن خبر الواحد إذا تعارض مع الكتاب في باب النسخ، وكان الخبر متأخراً لا يعمل به ويلغى بالكلية، لما أن دلالة الكتاب أقوى!!!

وإنما يلزم ما ذكرت من امتناع إلغائه بالكلية لو ثبت التساوي بينهما من كل وجه في الدلالة والمتن، أو يزيد الخاص على العام في الدلالة، أما إذا لم يكن كذلك: فلا يلزم لم قلت: إنهما يتساويان في ذلك، فما لم يبين ذلك لا يتم هذا الدليل، فهذا دليل غير تام المقدمات(٣).

هذا.. وأما بيان أن ما تمسك به الجمهور أمثل: لأنهم نقلوا في وقائع مخصوصة، أنهم تركوا مقتضى عمومات مخصوصة من الكتاب بخبر الواحد، أخبار مخصوصة لم يسمعوها إلا من الآحاد، اتفقوا على ذلك ولم ينكر بعضهم على بعض، وذلك يفيد إجماعهم على ذلك، وهذا طريق حسن قابل للتقرير.

وما أورده: غير وارد.

١- "يقدم" إضافة من المحصول.

٢- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ١٣٢/٣.

٣- نقل شمس الدين الأصفهاني كلام الفاضل النقشواني بالمعنى، ثم أجاب عنه فقال ما حاصله: أن إلغاء الدليل بالكلية لا يجوز لكونه دليلاً، بل يحتاج إلى بيان أن أحدهما بلغ في القوة إلى حد يمنع من العمل بمعارضه من وجه، وذلك ممنوع، على أنا نرى تفاوتهما في القوة والضعف من حيث الدلالة، فإن العام أضعف دلالة على صورة التخصيص من دلالة الخاص عليها، وأما المتن فلا، لأن كل واحد منهما حجة، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر من حيث هو حجة، على أن الرجحان منتف بالأصل. انظر: الكاشف ص٦٠٧، ٦١٠ تحقيق الشيخ محمد صالح النامي.

أما قوله(١): "أجمعت الصحابة في هذه الصورة أو ما أجمعت" مغالطة، فإن للمجيب أن يقول: إن كنت تسأل عن إجماعهم بعد التخصيص بهذه الأخبار، فجوابك أنك تقول: أجمعت الصحابة على ذلك، وهذا الإجماع الذي ينعقد بعد التخصيص بالخبر لا يصلح أن يكون المخصص هو، لأن التخصيص حصل قبله بشيء آخر، فيمتنع أن يستند إلى(٢) هذا الإجماع.

وإن كنت تسأل عن الإجماع قبل حصول التخصيص بالخبر، أو تسأل عن الإجماع الذي لا يحصل به التخصيص، فجوابك: أنها ما أجمعت، لأنه لم يوجد منهم الإجماع إلا على الوجه الذي ذكرنا، فهذا سؤال ضعيف ساقط.

وقوله(٣): "رب إجماع خفي مستنده".

قلنا: لكن هذا الإجماع ما نقل إلا مع هذا المستند، فكيف يخفى؟

وقوله (٤): "لعل هذه الأخبار كانت متواترة عندهم"، أيضاً ضعيف، لأن الكلام فيما أجمعوا، ولم يعلم الأخبار إلا من رواها ولم يسمعوا من غيره، لكن وثقوا بالرواة وعدالتهم بخبرهم، ومثل ذلك(٥) لا يكون إلا(٦) متواتراً.

١- أي: في الاعتراض الذي أورده على دليل الجمهور - ونص كلامه: "ولقائل أن يقول: هل أجمعت الصحابة على تخصيص هذه العمومات في هذه الصورة أو ما أجمعت. فإن قلتم: ما أجمعوا، فقد سقط دليلكم، وإن قلتم: أجمعوا، فلم لا يجوز أن يقال: المخصص لهذه العمومات ذلك الإجماع؟" المحصول ١٣٩/٣.

٢- بداية لوحة ٦٧-ب.

٣- انظر: المحصول ١٣٩/٣ وأول كلامه: "فإن قلت: لابد لذلك الإجماع من مستند هو: هذه الأخبار، إذ... وتمام كلامه: لاستغنائهم بالإجماع عنه".

٤- أول كلامه: "سلمنا أن ذلك المستند هو هذه الأخبار، لكن... وآخر كلامه: ثم صارت آحاداً عندنا" المحصول ١٣٩/٣.

٥- كلمة "ذلك" إضافة من عندي وهي ضرورية لصحة المعنى والسياق.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعل "إلا" قبل "متواتراً" زائدة.

قال - رحمه الله - في هذه المسألة -:

«واحتج المانعون...» إلى آخره(١).

أقول:

أما الجواب(٢) عن أثر عمر(٣) - رضي الله عنه - ضعيف، لأن التهمة الذي(٤) ذكرها عمر ليست مخصوصة براوي هذا الخبر، بل هو(٥) شامل لصور أخبار الآحاد، لأنه علل بجواز النسيان أو الكذب، لأن "لعل" لا يقتضي غير الجواز، وهذا يطرد في أخبار الآحاد كلها، إنمالم يبلغ التواتر، فجواز النسيان أو الكذب قائم، فهو - رضي الله عنه - رد الشهادة، ونبه على العلة وقال: إنما

١ـ تكملة المتن: "... بالإجماع، والخبر، والمعقول. أما الإجماع فهو: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ رد خبر فاطمة بنت قيس، وقال: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا، لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أو كذبت". وأما الخبر: فما روي أنه ﷺ قال: "إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه"، والخبر الذي يخصص الكتاب على مخالفة الكتاب: فوجب رده. وأما المعقول: فوجهان. الأول: أن الكتاب مقوطع به، وخبر الواحد مظنون، والمقطوع أولى من المظنون. والثاني: أن النسخ تخصيص في الأزمان، والتخصيص تخصيص في الأعيان، فإذا جاز التخصيص بخبر الواحد في الأعيان، جاز النسخ بخبر الواحد، ولما لم يجز ذلك: علمنا أن ذلك ـ أيضاً ـ غير جائز" اهـ المحصول ١٤٠/٣ـ ١٤٣.

٢ـ حاصل هذا الجواب: أنا لا ندعي تخصيص العموم بكل ما جاء من أخبار الآحاد، بل نجوزه بالخبر الذي لا يكون راويه متهماً بالكذب والنسيان، وهذا الشرط لم يكن حاصلاً ـ هنا ـ، لأن عمر ـ رضي الله عنه ـ قدح في روايتها بذلك، فلم يكن قادحاً في غرضنا. انظر: المحصول١٤٣/٣. أثر عمر ـ رضي الله عنه ـ أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب المطلقة البائن لا نفقة لها ١١٨/٢، وأخرجه أبو داود في كتاب الطلاق، باب من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس ٣٨٨/٦ مع العون، وأخرجه الدارقطني في كتاب الطلاق والخلع ٢٥/٤. انظر هذا الأثر في: نصب الراية ٢٧٣/٣.

٣ـ هو عمر بن الخطاب بن نفيل، العدوي، أمير المؤمنين، أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ ولد قبل البعثة بثلاثين سنة، وتوفي سنة ٢٣هـ. له ترجمة في: الإصابة ٥١٨/٢، الاستيعاب ٤٥٨/٢، تاريخ الخلفاء ص١٠٨، التذكرة ٦/١، العقد الثمين ٢٩١/٦، صفوة الصفوة ٢٦٨/١، تاريخ الإسلام ٥٠/٢، طبقات الفقهاء ص٣٨.

٤ـ هكذا في المخطوطة وفي نقل الاصفهاني عن النقشواني "التي" وهو أنسب للسياق. انظر: الكاشف ص٦١٤ تحقيق محمد النامي.

٥ـ لعل الانسب أن يقال: هي شاملة بدل هو شامل.

رددت لاحتمال الكذب أو النسيان، فلا أترك ما ثبت باليقين بسبب ما يحتمل الكذب أو النسيان.

فدل على أنه كان يعتقد أنه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب ولا بالسنة المتواترة، لأجل أخبار الآحاد التي يمكن فيها الاحتمال المذكور، ولم ينكر أحد من الصحابة على رده، ولا على تعليله(١)، فدل على(٢) الإجماع منهم(٣).

فإن قلت: ومن جملة ما ذكر في التعليل: كون الراوي امرأة، وذلك يناسب الرد لنقصان عقلهن ودينهن، فلا يكون التعليل بمجرد احتمال الكذب، بل الاحتمال الأظهر الذي يكون عن قلة العقل والدين.

قلت: لكن القائلين بجواز التخصيص بخبر الواحد لا يفرقون بين ما إذا كان الراوي امرأة أو رجلاً، فإن عائشة(٤) - رضي الله عنها - إذا روت حديثاً، أو غيرها من نساء النبي ﷺ، وصحت الرواية، أوجبوا العمل به، وخصصوا به العام، فدل على إلغاء هذا التقييد عندهم.

فثبت أن ما ذكره الخصم قوي، والجواب ضعيف.

١- في المخطوطة "تعليه" وهو تحريف.

٢- في الكاشف جاءت العبارة هكذا: "فدل ذلك على انعقاد إجماعهم على ذلك".

٣- بيان اندفاع هذا الإشكال مذكور في المتن وهو: أن عمر - رضي الله عنه - بين أن روايتها إنما صارت مردودة، لكون الراوي غير مأمون من الكذب والنسيان، ولو كان خبر الواحد المقتضي لتخصيص الكتاب مردوداً - كيف ما كان - لما كان لذلك التعليل وجه، بل كون هذا الخبر حجة لنا أولى. انظر: المحصول ١٤٤/٣، وبسط ذلك كما في الكاشف ص٦١٥ أن يقال: رد عمر خبر فاطمة بنت قيس، وعلل الرد بما يرد ظاهراً، على اتهامها بالكذب والنسيان، وهذا ظاهر كلامه، وهذا: لأن الموجب للرد لو كان كونه خبر واحد، لما كان لتعليله بما ذكره وجه.

٤- هي: أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر - رضي الله عنهما - عقد عليها النبي ﷺ قبل الهجرة، ودخل بها بعدها، وهي من أكثر الصحابة رواية للحديث، توفيت سنة ٥٧هـ ودفنت ببقيع الغرقد. لها ترجمة في: الإصابة ٣٥٩/٤، الاستيعاب ٣٥٦/٤، سير أعلام النبلاء ١٣٥/٢، وفيات الأعيان ١٦/٣.

أما الجواب(١) عن الحديث(٢) ونقضه بالسنة المتواترة: غير سديد.

أما أولاً: فلأن الحديث "إذا رواه(٣)" مخصوص بخبر الواحد، لأن قوله ﷺ "إذا روي عني(٤) حديث..." المفهوم منه رواية حديث لا يكون مشهوراً بين الناس، وهو متردده(٥) وقبول، فأزال عنهم هذا التردد - بأن قال: "اعرضوه (٦) على كتاب الله(٧) إن خالف ردوه"، وهذا(٨) إنما يكون في ابتداء(٩) الرواية، والمتواتر(١٠) لا يكون كذلك، بل صار هو(١١) مقبولاً عند العلماء، وعند من يعرض ذلك على كتاب الله ويفهم الموافقة والمخالفة، فهو

١- أجاب المصنف: بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة، فإنها مخالفة، ويجوز التخصيص بها اتفاقاً. انظر: المحصول ١٤٤/٣، وقد ضعف هذا الجواب ـ أيضاً ـ ابن السبكي في الإبهاج ١٧٤/٢، والأسنوي في شرحه ٤٦١/٢.

٢- أي: ما روي أنه ﷺ قال: "إذا روي عني حديث فأعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه". وهذا الحديث رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده موصولاً من حديث أبي هريرة، وفي سنده مقال. قال الإمام الشافعي ـ في الرسالة ص٢٢٤ـ: "هذا الحديث رواه رجل مجهول، وهو منقطع، ولم يروه أحد يثبت حديثه"، وجاء في عون المعبود ٣٢٩/٤ "فأما ما رواه بعضهم أنه قال: إذا جاءكم الحديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه...، فإنه حديث باطل لا أصل له" وفي تذكرة الموضوعات ص٢٨ نقل عن الخطابي أنه قال: "وضعه الزنادقة"، وسئل الحافظ ابن حجر عنه فقال: "إنه جاء من طريق لا تخلو عن مقال" الموضوعات لابن الجوزي ٢٥٨/١. وقال صاحب كشف الأسرار ١٠/٣: أهل الحديث طعنوا فيه.. وحكي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعه الزنادقة"، وقد عقد الإمام أبو محمد بن حزم لهذا المعنى فصلاً نفيساً في كتاب الإحكام ٨٦/٢ فراجعه هناك. ونقل ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٩١/٢ عن الإمام عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: "الزنادقة والخوارج وضعوا هذا الحديث"، وانظر هذا الحديث في: الأباطيل والمناكير للجورقاني ٣٠٩/١، كشف الخفاء ٨٦/١، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١٠٣ وقد ذكر طرق هذا الحديث مفصلة، وكلها ضعيفة، وذكر أقوال العلماء فيه.

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "روي".

٤- في المخطوطة "عن" وهو تصحيف.

٥- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، وهي قلقة، ولعل الصواب أن يقال: "متردد بين رد وقبول".

٦- في المخطوطة "اعرضو".

٧- لفظ الجلالة "الله" إضافة من عندي.

٨- في المخطوطة "هذ".

٩- في المخطوطة "ابتد".

١٠- في المخطوطة "المتواترة".

١١- "هو" مثبت بين السطور

غير محتاج إلى العرض حتى يقبل، وقد تعذر رده بعد أن ثبت بالتواتر.

وإذا كان كذلك: فلا يصح أن يقال: ما ذكرتم يقتضي أن لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة.

وأما ثانياً: فهب أن هذا عام في السنة المتواترة وأخبار الآحاد(١)، وهذا مخصوص(٢) في السنة المتواترة، فنحن(٣) نتمسك به في خبر الواحد، والعام المخصوص حجة على ما قرره(٤).

فهذا الجواب لا يصلح أن يكون دافعاً(٥).

أما قوله(٦): "البراءة(٧) الأصلية يقينية".

قلنا: البراءة الأصلية ليست من الأدلة المثبتة للأحكام، بل معناها: أنا إذا لم نجد دليلاً مثبتاً للحكم نترك الواقعة كما كانت، وأما إذا وجد دليل - في أي رتبة كان من الضعف والقوة - يجب إثبات الحكم به(٨)، ولا يبقى بعد هذه(٩) البراءة الأصلية اعتبار.

١- الجزء الأخير من الكلمة أثبته الناسخ في الهامش.

٢- في المخطوطة "مخصوصاً".

٣- هكذا في المخطوطة، وقد وضع الناسخ علامة "ح" تحت حرف الحاء.

٤- انظر: المحصول ٣٢/٣.

٥- اعترف الأصفهاني بأن قوله: "الخبر العام إذا دخله التخصيص فهو حجة" حق، وجواب المصنف ضعيف. وقال: الجواب الصحيح أن يقال: إن التخصيص بيان، وليس بمخالف. وبمثل هذا أجاب ابن السبكي عن أصل سؤال الخصم. وقال الشيخ بخيت: الجواب الحق أن الحديث إما أن يكون من أشد الموضوعات، أو الضعيف المردود، فلا حاجة إلى غيره. انظر: الكاشف ص٦١٥، الإبهاج ١٧٤/٤، سلم الوصول ٤٦٢/٢.

٦- أي: في الجواب عن الوجه الأول من المعقول، وتمام كلامه: "... ثم إنا نتركها بخبر الواحد" نبطل قولكم إن المقطوع لا يترك بالمظنون" المحصول ١٤٥/٣، وقد ضعف هذا الجواب - أيضاً - الأصفهاني في كاشفه ص٦١٢.

٧- سيأتي تعريف البراءة الأصلية عند بحث الاستصحاب إن شاء الله.

٨- بداية لوحة ٦٨-أ.

٩- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، والأنسب أن يقال: ولا يبقى بعد هذا للبراءة الأصلية اعتبار".

وأما عموم الكتاب والسنة، فليس الحال فيهما كذلك، بل هما دليلان مثبتان للأحكام، لا يتركان ولا يخصصان إلا بما يزيد عليهما في جهات الدلالة.

وقد بينا اختصاصهما بأنهما مقطوعان من حيث المتن، وهذه الجهة مفقودة في خبر الواحد، والأصل تساويهما فيما عدا ذلك، إلا إذا بين الخصم اختصاص خبر الواحد بجهة راجحة على هذه الجهة، ونحن لانسلم ذلك، وأما الاختصاص بأنه أخص.

قلنا: إن هذه الحجة - على ما ذكره من الجهة - والظاهر أنها ليست راجحة، ولا مساوية، بدليل تعارضهما في باب النسخ، وموجب العمومات دون موجب الخبر، فإذن لابد من دلالة أخرى.

قوله(١): "الكتاب مقطوع في متنه، والخبر مقطوع(٢) في دلالته.

قلنا: لا نسلم(٣) كون الخبر مقطوعاً في دلالته، ولا مظنوناً غلبة الظن حال ما يكون معارضاً للكتاب، فضلاً من(٤) أن يكون مقطوع الدلالة.

وأما قوله(٥): "إن الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالخبر

١- أي: في الوجه الأول من الاستدلال على منع حصول التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد. فانظر: المحصول ١٤٥/٣.

٢- في المحصول "مظنون"، وفي الكاشف "الخبر مقطوع به في دلالته مظنون في متنه".

٣- رد الأصفهاني قول النقشواني: "لا نسلم أن الخبر مظنون الدلالة إذا كان معارضاً للكتاب.." إلخ وعلل ذلك: بأنه اعتبر التعارض شرطاً في دلالة المعارض، وليس كذلك، لأن دلالة الدليل لا يعتبر فيها عدم المعارض، بل ترتب المدلول على الدليل مشروط به. انظر: ص٦١٥ من الكاشف.

٤- في الكاشف "عن" وهو أوفق.

٥- أي: في الوجه الثاني من الاستدلال على عدم التفاوت، وتمام عبارته: "... لأن تقدير ذلك: أن الله ـ تعالى ـ قال: "مهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا أن حكمي ذلك"، فإذا وجدنا ذلك الظن، واستدللنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم، وإذا كان كذلك: فلم قلتم: إن التفاوت حاصل على هذا التقدير" المحصول ١٤٥/٣. وقد اعترض على هذا الوجه ـ أيضاً ـ الأصفهاني، حيث قال ـ في كاشفه ص٦١٣ ـ: إن غايته الإجماع، وهو ليس بقاطع على رأيه سلمنا ذلك، ولكن وجوب العمل بالمظنون لا يخرجه عن كونه مظنوناً في ذاته.

المظنون: لم يكن وجوب العمل مظنوناً".

قلنا: لا نسلم وجود دلالة قاطعة على وجوب العمل بخبر ظن صدق راويه، لأن غاية ما يتمسك به - ها هنا - قوله - تعالى - ﴿فاتبعوه﴾(١)، ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾(٢).

وهذه عمومات مقطوعة المتن، لكنها ليست مقطوعة الدلالة، فأين الدلالة القاطعة؟!!

فلئن قال: نعني بالدلالة القاطعة: أنا تعبدنا بوجوب العمل بالظن الغالب.

قلنا: ذلك مسلم حيث يجعل الظن الغالب بالحكم - الذي هو مدلول - يجب الأخذ به، والعمل بما يقتضيه، وفي هذه المسألة نسلم(٣) حصول الظن بصدق الراوي، لكن لا نسلم حصول الظن الغالب بمدلوله(٤) مطلقاً، إذا كان معارضاً لعموم القرآن، ولو كان الأمر كما ذكره مطلقاً: لوجب الأخذ بالموجبين المتناقضين، فإن النظر إلى العموم يقتضي الظن أيضاً.

وأما الذي اعتمد عليه - في الجواب عن الرابع(٥) - وهو(٦): الفرق بين التخصيص والنسخ.

فلم يذكر عليه دليلاً، ولم يبين أن التخصيص أهون، غاية(٧) يرجع -

---

١- بعض الآية ١٥٣ من سورة الأنعام. وأول الآية: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً...﴾ وآخرها: ﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون﴾.

٢- الآية ٧ من سورة الحشر وتتمة الآية: "... وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾. وهذه الآية في المخطوطة خطأ حيث قال: وما آتاكم فخذوه".

٣- في المخطوطة "انسلم" والذي يظهر أنه سبق قلم.

٤- في المخطوطة "مدلوله" وما أثبتناه هو المناسب.

٥- أي: الوجه الثاني من المعقول الذي استدل به المانع تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

٦- انظر: المحصول ١٤٦/٣ ونص كلامه: "والجواب الصحيح لا يحصل إلا بالفرق بينهما وهو: أن التخصيص أهون من النسخ، ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى".

٧- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "غايته".

عند البيان - إلى حكم إجماع الصحابة في ذلك، وهناك يرد عليه ما أورد(١).

وأيضاً - فإن هذا البحث، وجعل النسخ تخصيصاً في الأزمنة غير لائق بأصله الذي اختاره فإنه ذهب إلى(٢): أن العمومات كلها مختصة بمن وجد في عصر رسول الله ﷺ، وزمان نزول الآية، ولم يندرج فيها من يوجد بعد ذلك، وإنما يعلم انسحاب الحكم على غيرهم بضرورة العقل، لا بتناول العموم لهم.

فعلى هذا، لا يكون النسخ تخصيصاً في الأزمنة إلا ما وقع على عهد رسول الله ﷺ في حق من تناولهم، وأما في الباقين فلا يتصور.

أيضاً: فإن ما ذكره من قوة النسخ، فإنما يدفع القياس الذي يكون باستنباط العلة الفاعلية، وتعديتها إلى الفرع، وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، بل نقول: لو صحت مقدمات ما ذكرت من الدليل: لوجب نسخ العموم بخبر الواحد، لأنهما دليلان تعارضا... إلى آخر ما ذكرت(٣).

فهذا لا يندفع بما ذكرت.

وأيضاً: زيادة القوة في باب النسخ، إنما هو لأنه كتاب أو متواتر مقطوع به، لا لكونه نسخاً، فإنه يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد، ثم تلك القوة المستفادة من كونه مقطوعاً به لا تتفاوت(٤) بين أن يكون في باب النسخ أو التخصيص.

ثم اعلم أن أكثر ما تمسك به الجمهور لا يرد على(٥) ما اختاره

١- يعني: استضعاف المصنف لما اعتمد عليه الأصوليون في الجواب عن دليل المانعين الرابع وهو: أن الصحابة الكرام أجمعوا على الفصل بينهما، فقبلوا خبر الواحد في التخصيص، وردوه في النسخ، فقال المصنف معترضاً عليهم: وهذا الجواب ضعيف، لانا بينا: أن الذي عولوا عليه ـ في أنهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ـ ضعيف. انظر: المحصول ١٤٦/٣.

٢- انظر: المحصول ٦٣٤/٢.

٣- انظر: المحصول ١٣٢/٣.

٤- في المخطوطة "يتفاوت".

٥- بداية لوحة ٦٨ـب.

الكرخي(١) - رحمه الله - لأن تلك العمومات خصصت على عهد رسول الله ﷺ، والرسول خصصها، ولا مانع من ذلك، فإن النبي ﷺ منع من التوريث بين أهل ملتين(٢) ولو كان ولداً، فأصل التخصيص لم يكن بخبر الواحد.

وآية(٣) قتال المشركين مخصوص(٤) بنص التنزيل وهو قوله - تعالى -: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾(٥)، ثم إن النبي ﷺ بين أن المجوس(٦) منهم، إلا أنه خصص، وكذلك سائر العمومات، فتلك العمومات كانت مخصوصة بدلائل منفصلة، وصارت مجازاً، لأن الصحابة خصصت تلك العمومات بأخبار الآحاد.

والذي صدر منهم أنهم عرفوا الخبر الواحد المحمل المجازى الذي يجب الحمل عليه فهذا لا يرد عليه أصلاً.

وأما الذي عندي من التلخيص فهو أن نقول: خبر الواحد بعد أن تكون دلالته قوية، وخاصاً(٧) بالقياس إلى العموم الذي(٨) عارضه، فثبوت متنه عندنا

١- هو: عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، الملقب بالكرخي، المكنى بأبي الحسن، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، له في الأصول رسالة عليها مدار فروع الحنفية مطبوعة في ذيل كتاب تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي، ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٤٠هـ. له ترجمة في: الفوائد البهية ص١٠٨، الجواهر المضية ٣٣٦/١، شذرات الذهب ٣٥٨/٢، تاج التراجم ص٣٩، الفتح المبين ١٨٦/١.

٢- جاء في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: "لا يتوارث أهل ملتين" رواه الإمام أحمد في مسنده ١٨٧/٢. ولمعرفة آراء الفقهاء في حكم التوارث بين دينين. انظر: المغني ٢٩٤/٦، المجموع ٤٩٨/١٤، المحلى ٤٠٢/١، فتح الباري ٥٠/١٢، نيل الأوطار ٨٢/٦، سبل السلام ٩٨/٣.

٣- وهي: قول الله تبارك تعالى ـ في الآية (٥) من سورة التوبة ـ: ﴿اقتلوا المشركين﴾.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "مخصوصة".

٥- الآية (٢٩) من سورة التوبة وتتمة الآية: ﴿... عن يد وهم صاغرون﴾. والجزية هي: ما يؤخذ من أهل الذمة. انظر: أنيس الفقهاء ص١٨٢.

٦- هم: فرق لها شبهة كتاب وليس لهم كتاب، عاملهم الرسول ﷺ معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية، من معتقداتهم الفاسدة أنهم أثبتوا إلهين اثنين مدبرين للكون أحدهما فاعل الخير والنفع والصلاح ويسمونه النور، والآخر فاعل الشر والضر والفساد ويسمونه الظلمة وهم فرق كثيرة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٧٠/٢ـ٧٣، الحور العين ص١٤٢.

٧- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "خاصة".

٨- في المخطوطة "والذي".

ونقله إلينا على أقسام: فإنه إما أن يقال: نقل إلينا آحاداً، وكان متواتراً على عهد الصحابة والتابعين ومن قبلنا.

أو كان متواتراً على عهد الصحابة، وصار آحاداً في عصر التابعين ومن يليهم إلى زماننا هذا.

أو(١) يقال: إنه كان آحاداً في عصر الصحابة، وصار متواتراً في عصر التابعين، ثم رجع آحاداً ونقل آحاداً.

والاولان بعيدان من الوقوع غاية البعد، لان ما كان متواتراً في عصر الصحابة تزداد كثرة رواته على طول الزمان، إذ أهل الإسلام وعلماؤهم ونقلة الأحاديث ما زالوا في التزايد من عهد رسول الله ﷺ، فكيف يتصور أن يرجع المتواتر آحاداً؟!

كذلك القسم الثالث بعيد الوقوع لهذه العلة.

بقي أن يكون آحاداً في عهد الصحابة، ويصير مستفيضاً في عصر التابعين ومن يليهم، وينقل إلينا مشهوراً مستفيضاً ومتواتراً(٢)، ولابد وأن يكون مستفيضاً في هذا العصر وفي عصر من قبلنا من المجتهدين والعلماء، مشهوراً(٣) فيما بين التابعين، متداولاً بألسنتهم، مسطوراً في صحفهم.

فالحديث الذي ينقل إلينا بهذا الشرط يجوز أن يخصص به الكتاب والسنة المتواترة، وما لا يكون كذلك فلا، فإن الزمان قد طال، والاحاديث الموضوعة كثرت من أهل الأهواء والاباطيل، والمقلدة المتعصبين لمن قلدوه، فلا يحصل الوثوق بما ينقل غير مستفيض على الوجه الذي ذكرنا، كما ذكره عمر - رضي الله عنه - من التعليل، لان احتمال(٤) الكذب يكون ظاهراً.

وأما إذا نقل إلينا على هذا الوجه جاز تخصيص العموم، سواء كان

١- في المخطوطة "ويقال".
٢- سيأتي تعريف المستفيض والمشهور والآحاد والمتواتر في بحث الأخبار إن شاء الله.
٣- في المخطوطة "مشهوا" وهو تحريف.
٤- عبارة "احتمال الكذب" غير واضحة في المخطوطة، وصوبت في الهامش.

العام قد خص بدليل متصل أو منفصل، أولا - وبيانه من وجهين:

أحدهما أنا لو شاهدنا النبي ﷺ يقول: الصورة الفلانية غير مرادة من هذا العام، كان الواجب اتباعه في الجزم بالتخصيص، فيلتحق به ما نقل عنه على هذا الوجه، لأن ما يحصل - ها هنا - من الظن الغالب بموجب الحديث واجب العمل به.

وثانيهما: أن شهرة الحديث فيما بين الصحابة والتابعين ومن يليهم إلى زماننا، يدل على أن الحديث معمول به فيما بينهم، لأن المردود يرتفع ويضمحل، أو ينقل إن نقل مع الرد وسبب الرد، وحيث(١) نقل عنهم على سبيل الاستفاضة، دل على علمهم(٢) بالحديث، فدل على أنهم اتفقوا على التخصيص به، فيجب علينا اتباعهم.

فلئن قال: فمثل هذا هل ينسخ به؟

قلنا: يتعذر(٣) وقوع مثل هذا ناسخاً، لأن كونه ناسخاً يوجب رده، فيقع مردوداً من لدن العصر الأول، فلا ينقل إلينا مستفيضاً، ثم لو نقل لا ننسخ به لما سيأتي من الفرق عند الانتهاء إلى الكلام في الناسخ والمنسوخ وفي الأخبار.

فإن قلت(٤): إذا نقل الحديث لا على هذا الوجه، ولا ينسخ به، ولا يخصص العام المقطوع، فهل يجب العمل به من إثبات حكم آخر؟!

قلت: نعم إذا رواه العدل عن العدل يجب العمل به في سائر الأحكام، مثل: أن يرفع(٥) به البراءة الأصلية، ويترجح على(٦) القياس الذي لا يكون جلياً، وعلى ما يكون أصله ثابتاً بأخبار الآحاد، ويصلح للترجيح عند تعارض الأدلة.

١- في المخوطة "حيث" بدون الواو.
٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "عملهم".
٣- في المخطوطة "يتعد".
٤- في المخطوطة "فلن".
٥- في المخطوطة "يدفع".
٦- بداية لوحة ٦٩ـأ.

قال - رحمه الله -:

«القول في بناء العام على الخاص...» إلى آخره(١).

أقول:

أما الوجه الأول(٢)، فضعيف، لأن قوة الدلالة - ها هنا - تتقدر بقدر الخصوص، وإذا كان كل واحد منهما أخص من وجه وأعم من وجه، لم يمكن أن يقال: الخاص أقوى دلالة من هذا الوجه، بل لعله من وجه آخر، وذلك يكون ترجيحاً من وجه(٣) آخر.

وكذلك الوجه الثاني قوله(٤): "إن إجراء العام على عمومه: يوجب إلغاء الخاص"، فممنوع، لأن الخاص صار معمولاً به في الزمان المتقدم، فيصير مخصوصاً بالنسبة إلى الزمان المتأخر، ولا يلزم إلغاؤه(٥).

١- انظر: المحصول ١٦١/٣ وذكر فيه: أن تعارض الخبرين العام والخاص له أحوال: الحالة الأولى: إذا علمنا مقارنتهما، فإن الخاص يكون مخصصاً للعام. وقيل: يصير معارضاً للخاص في ذلك القدر من العام. الحالة الثانية: إذا علمنا تأخر الخاص، فإن ورد بعد العمل بالعام كان نسخاً، وإن ورد قبل وقت العمل بالعام كان تخصيصاً. الحالة الثالثة: إذا علمنا تأخر العام، فإن العام يبتني على الخاص عند الشافعي وأبي الحسين البصري وهو المختار عند المصنف، وعند أبي حنيفة والقاضي عبد الجبار: ينسخ الخاص المتقدم. وتوقف فيه ابن القاص. الحالة الرابعة: إذا لم يعلم التاريخ، فإن الخاص منهما يخص العام عند الشافعي، وتوقف فيه أبو حنيفة. ولمزيد من العلم انظر: المعتمد ٢٧٦/١، التبصرة ص١٥١، اللمع ص١٩، البرهان ١١٩٣/٢، المستصفى ١٤١/٢، الإبهاج ١٦٨/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٤٢/٢، نهاية السول ٤٥٢/٢، العدة ٦١٥/٢، التمهيد ٦٢٠/٢، روضة الناظر وشرحها ٢٥١/٢، المسودة ص١٣٤، أصول السرخسي ٣٩/٢، كشف الأسرار ٢٩٠/١، التوضيح مع التلويح ٤٢/١، فواتح الرحموت ٣٤٥/١، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ١٤٧/٢، العقد المنظوم ١٨٢ـب.

٢- أي: في إثبات بناء العام المتأخر على الخاص المتقدم وهو: أن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام، والأقوى راجح: فالخاص راجح. انظر: المحصول ١٦٥/٣.

٣- جاء في المخطوطة بين السطور لفظ "باب"، وهو تعليق من الناسخ قصد به شرح كلمة "وجه".

٤- انظر: المحصول ١٦٥/٣ وتتمة عبارته: "واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما: فكان أولى".

٥- أجاب القرافي عن هذا الإشكال: بأن الترجيح باعتبار المستقبل، فإذا قدمنا العام على الخاص بطل الخاص في المستقبل مطلقاً، وإذا قدمنا الخاص على العام لا يبطل واحد منهما في المستقبل فكان أولى. انظر: النفائس ٢١٠/٢ـأ.

وأما الذي ذكره في إبطال هذا المعنى جواباً(١)، فليس بشيء أصلاً، بل الخاص المتقدم أعم من حيث إنه تناول أزمنة أكثر مما تناوله العام، سواء فرضناه أمراً أو نهياً، وسواء فرضنا الأمر مفيداً للتكرار أو غير مفيد(٢).

وذلك: لأن تناول النصوص للأزمنة غير إفادتها للتكرار، لأن إفادة التكرار هو بالنسبة إلى كل شخص في العصر(٣).

وأما تناول الأزمنة، تناول الموجودين في العصر الأول، والموجودين في العصر الثاني والثالث، وهكذا إلى قيام الساعة.

فلو فرضنا الأمر بشيء واحد لا يتكرر في العمر كـ "الحج" فهذا يكون عاماً في الأزمان، ويجب على أهل كل عصر، مع أنه لم يفد التكرار.

وعند ذلك يتبين صحة(٤) ما ذكره من كونه أمراً، أو نهياً، أو مفيداً

١- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني وردت العبارة هكذا: "وأما الذي ذكره جواباً عن كلام ابن القاص.." انظر الكاشف ص٦٤٦ بتحقيق محمد صالح النامي.

قلت: احتج ابن القاص على التوقف: بأن الخاص المتقدم أعم في الأزمان وأخص في الأعيان، والعام المتأخر أعم في الأعيان وأخص في الأزمان، فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه آخر، فإذا ثبت ذلك: وجب التوقف والرجوع إلى الترجيح.. وأجاب المصنف: بأنه ضعيف، لأنه فرض الخاص المتأخر نهياً، فلا جرم عم الأزمان، وفرض العام المتأخر أمراً، فلا جرم لم يعم الأزمان، فصح له ما ادعاه، أما لو فرضنا الخاص المتقدم أمراً، والعام المتأخر نهياً فلا يستقيم كلامه، فإن الخاص المتقدم يصير خاصاً في الأعيان وفي الأزمان كذلك، لأن الأمر لا يفيد التكرار، والعام المتأخر يصير عاماً في الأعيان وفي الأزمان أيضاً، لأن الأمر لا يتناول كل الأزمان، بل يتناول زمناً واحداً، فالمتأخر أعم من المتقدم من كل الوجوه. انظر: المحصول ١٧٠/٣.

٢- عقب الأصفهاني على قوله: "وأما الذي ذكره في إبطال هذا المعنى.. إلخ فقال ما حاصله: قولنا: "الأمر يفيد التكرار" معناه: أنه يوجب إدخال المأمور به في الوجود غير مرة، وقولنا: "النهي يقتضي التكرار" معناه: أنه يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه أكثر من مرة، ومن لوازم تكرار المأمور والمنهي الإتيان بالمأمور به أو الامتناع عن المنهي عنه في أكثر من زمن واحد. انظر: الكاشف ص٦٤٧.

٣- وصف الأصفهاني هذا الكلام: بأنه فاسد جداً، معللاً ذلك: بأنه ليس نفس التكرار اعتبار الأشخاص بالنسبة إلى كل شخص في العصر، بل هذا معنى العموم. انظر: الكاشف ص٦٤٨.

٤- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي الكاشف وردت هكذا: "وعند هذا يتبين أن ما ذكره".

للتكرار، أو غير(١) مفيد له، لا تعلق له بهذا(٢).

وكيف؟ ومذهبه في النهي مثل مذهبه في الأمر في عدم إفادة التكرار، فكيف ذهل عن كل هذا(٣)؟!!

ثم نقول: لما تبين ضعف الاحتجاج، والجواب عن حجة التوقف، لم يكن بد من الجواب، فنقول: لا شك أن كل واحد من الخبرين أخص من الآخر من وجه وأعم من وجه، وكل واحد من حيث هو أخص جهة(٤) قوة، ومن(٥) حيث هو أعم جهة ضعف، لكن ليس جهة ضعف عموم المتقدم زماناً مثل جهة ضعف المتأخر الذي عمومه في الأشخاص، لأن العموم الذي في الأشخاص أضعف من العموم الذي في الأزمان، فلذلك توقف بعض الناس في دلالة العمومات المتناولة للأشخاص ولم يجعل لها دلالة، بخلاف العمومات المتناولة للأزمان، ولهذا كان(٦) التخصيص أهون من النسخ، وسيأتي تحقيق هذا في باب الناسخ والمنسوخ. وإذا كان كذلك: ثبت أن الخاص المتقدم أقوى، إذ ثبت له

١- كلمة "غير" إضافة من الكاشف.

٢- لم يرتض الأصفهاني قوله: "وعند ذلك يتبين صحة ما ذكره...إلخ" فقال ما ملخصه: شرح كلام المصنف في الجواب عن كلام ابن القاص يبين فساده، فإنا بينا أن كلام ابن القاص مبني على ذلك، وأوضحنا أن ما ذكره المصنف في الجواب من كون النهي يقتضي التكرار أو لا يقتضيه إلزام لابن القاص، وبه يندفع ما ذكره: أن مذهب المصنف أن الأمر والنهي لا يقتضيان التكرار، وأيضاً ما أورده بعد ذلك مندفع، لأنه بناه على أن الكلام في خبرين مرويين عن النبي - عليه الصلاة والسلام - وذلك الخبر من الكتاب، وما ذكره وهم محض، فإن الكلام مفروض في خبرين سواء كانا من كتاب الله أو من السنة، وسواء كانا متواتراً أو آحاداً، وكأنه توهم من لفظ الخبر اختصاصه بكلام النبي - عليه الصلاة والسلام - وبما ذكرنا يندفع جميع ما أورده في هذه المواطن. انظر: الكاشف ص٦٤٨.

٣- أجاب القرافي عن هذا التناقض: بأن المصنف ألزم ابن القاص مذهبه في النهي ولم يفرع على مذهبه هو، بل على مذهب خصمه، ليتبين له أن مدركه لا يطرد في الأمر كما قاله في النهي. انظر: النفائس ٢/٦٠-أ.

٤- كلمة "جهة" إضافة من عندي اقتضاها السياق.

٥- في المخطوطة "من" بدون الواو.

٦- في المخطوطة "ما كان" ووجود "ما" مفسدة للمعنى.

قوة بالخصوص ليست للعام المتأخر، وثبت في العام المتأخر جهة ضعف ليست في الخاص المتقدم، وذلك يوجب الرجحان، وهذا الكلام يصلح احتجاجاً في المسألة، وجواباً عما ذكروه.

قوله: "إذا لم يعرف التاريخ بينهما، فعند الشافعي أن الخاص منهما يخصص العام(١)... إلى قوله: وهذا سديد على أصله، لأن الخاص دائر بين أن يكون منسوخاً ومخصصاً، وناسخاً مقبولاً، وناسخاً مردوداً".

قلنا: الناسخ المردود بعيد، لأن الكلام مفروض في خبرين، ولم يفرض أحدهما متواتراً والآخر من الآحاد، بل الظاهر أنهما فرضا من جنس واحد، والمقطوع ينسخ بالمقطوع على أصله، وكذلك المظنون ينسخ المظنون، فلا يكون الناسخ مردوداً.

وأيضاً فإن أصله وإن كان كذلك، لكن التوقف غير سديد.

الا ترى أن إحدى الشهادتين إذا أرخت بتاريخ متقدم كانت متقدمة، وأما إذا أطلقت الشهادتان من غير تاريخ، يجب(٢) العمل بهما ولا نتوقف، مع أن كل واحدة منهما دائرة بين أن تكون مقبولة، وبين أن تكون مردودة، فما الفرق؟!!

ولهذا فإن العلماء عابوا على من لم يعمل بمثل هذين الخبرين(٣).

١- تكملة المتن: "... وعند أبي حنيفة - رضي الله عنه - يتوقف فيهما، ويرجع إلى غيرهما، أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر" المحصول ١٧١/٣.

٢- بداية لوحة ٦٩-ب.

٣- علق القرافي على قوله: "إن إحدى الشهادتين إذا أرخت.. إلخ. بقوله: قلت: الظاهر أنه يريد بالشهادتين: إذا شهدت إحداهما بأنه أقرضه مائة، وشهدت الاخرى بأنه أبرأه من خمسين، حتى يبقى فيهما أعم وأخص، فإن علم تقدم الإبراء بطل أو تقدم القرض اعتبر وأبرىء من خمسين، وإن جهل الحال اعتبرت البينتان وألزم بخمسين فقط، مع جهل التاريخ ولا يحصل - ها هنا - توقف أصلاً، مع جواز أن يكون الإبراء قبل القرض فلا يؤثر شيئاً في الإسقاط، والمائة على حالها لتأخرها عن زمن الإبراء، فكما لا يحصل التوقف في الشهادتين علم التاريخ أو جهل، كذلك في الخبرين، وهذا مستند إعابتهم على من ترك العمل بالخاص في الربا في النقد، فقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ، لأنه أخف. النفائس ٣١٠/٢-ب.

قوله - في الإشكال الذي أورده(١) على الأصحاب -: "لو كان العام مقطوعاً، والخاص متأخراً، يكون نسخاً، ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز".

قلنا: هذا الفرض لم يندرج فيه الكتاب أصلاً، بل فرض الكلام - في ابتداء المسألة - في خبرين رويا عن النبي ﷺ، فأين عموم الكتاب؟!!

وأيضاً غير مفروض فيما يكون أحدهما متواتراً، فلا يتجه الإشكال.

ثم هنا دقيقة أخرى - فيما نقل عن الشافعي -: فإنه قال: "يخصص العام بالخاص" ولم يقل: ينسخ، إذ في مثل هذه الصورة حذف احتمال تقدير النسخ ووقوعه، فكان ذلك الاحتمال لا عبرة به، لأنه يتضمن إما تعطيل(٢) إن كان المتقدم مقطوعاً والمتأخر مظنوناً، أو وقوع ما هو أشد مخالفة من التخصيص وهو: النسخ.

بل يقدم احتمال التخصيص فقط وكأنهما تقارنا، كما في الشهادة لا يعتبر تقديم أحدها في التارخ، وهذا نظر حسن إعمالاً للخبرين بالقدر الممكن، وحذراً من أشد المخالفتين.

وبهذا يعرف سر عيب العلماء، لمن توقف عن العمل بهما، ويعرف أن ما ذكره المؤلف ضعيف.

وأيضاً: فإن الشافعي إنما يجعل الخطاب المتأخر ناسخاً، إذا كان رافعاً لحكم الخطاب الأول بالكلية، وأما إذا كان لبعض مدلولاته فليس بناسخ، وسيأتي تحقيقه في باب النسخ.

وجوابه عن الوجه الثاني(٣) ضعيف، لأن القياس(٤) الذي يخصص بالعام

١- أي: على الوجه الاول الذي اعتمدت عليه الشافعية في إثبات تخصيص العام بالخاص عند الجهل بالتاريخ فانظر: المحصول ٣/١٧١_١٧٢.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب "تعطيلاً" بالنصب.

٣- الوجه الثاني: أن العموم يخصص بالقياس مطلقاً، فلأن يخصص بخبر الواحد أولى. والجواب عنه: أنه إذا تقدم النص الذي هو أصل القياس لا يصح القياس عندنا. هكذا في المحصول ٣/١٧٣.

٤- كذا وردت العبارة في المخطوطة وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت هكذا: "لأن النص الذي هو أصل القياس قد يتقدم على العام" انظر النفائس ٢/٢١٠ب.

قد يكون متقدماً على العام، لكن لا تعارض بينهما من حيث اللفظ، فلم يمتنع القياس؟!!

مثال ذلك: لو ورد نص بتقرير النصارى(١) بالجزية، ثم ورد الأمر بعد ذلك بقتل اليهود(٢) على سبيل العموم، ودل القياس على تقرير من قبل الجزية من اليهود، وكان جلياً، فإنه يخصص به العام، إلا عند من منع كونه مخصصاً أصلاً، وتقدم أصله(٣) لا يمنع من ذلك(٤).

ثم لو كان الأمر كما ذكر، لانسد باب تخصيص العمومات بالقياس(٥).

قوله(٦) "فقهاء الأمصار في هذه الأعصار".

قلنا: إن كان يريد إجماع أهل هذه الأعصار: فذلك ممنوع، فكيف إثبات ذلك مع تفرق علماء الإسلام في أقطار الأرض، مع الاختلاف الكبير بينهم؟

١- النصارى: هم أتباع المسيح عيسى بن مريم - عليهما السلام - وكتابهم الإنجيل، وهم فرق كثيرة جداً. انظر: الملل والنحل ٥٩/٢، السلوك ١٢/١، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٨٤، الحور العين وهامشها ص١٤٥، أديان العرب في الجاهلية للجارم ص٢٠٢.

٢- اليهود هم: قوم موسى - عليه وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام -، وكتابهم التوراة ويعرفون - أيضاً - ببني إسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم وهم فرق كثيرة. انظر: الملل والنحل ٤٨/٢، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٨٢، الحور العين ص١٤٤، وهامشه السلوك ١١/١، أديان العرب ص١٩٩.

٣- الظاهر أن لفظة "أن" قبل كلمة "أصله" ساقطة.

٤- لمعرفة مذهب المصنف في مسألة تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس. انظر: المحصول ١٤٨/٣، وانظر المسألة بالتفصيل في: البرهان ٣٦٣/٢، المستصفى ١١٢/٢، الإحكام ٣١٣/٢، نهاية السول ١٣/٢، أصول السرخسي ١٤٢/١، تيسير التحرير ٣٢١/١، العدة ٥٥٩/٢، المسودة ص١١٩، مختصر ابن الحاجب ١٥٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٣.

٥- أجاب القرافي عن هذا الإشكال فقال ما حاصله: إن قول المصنف في المحصول: "هذا ضعيف، لأنه إذا تقدم النص الذي هو أصل القياس لم يجز القياس عليه عندنا" جائز أن يكون الإمام أورد هذا السؤال على ألسنة الحنفية، ويكون الضمير النون والألف في قوله "عندنا" عائداً إلى الحنفية، وهو مستقيم على أصولهم، وبه نيدفع هذا الإشكال بالكلية انظر: النفائس ٢١١/٢-أ. وقريب من هذا الجواب قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٢٨٠/١.

٦- انظر: المحصول : ١٧٣/٣ وأول كلامه: "والمعتمد أن... وآخره: يخصصون أعم الخبرين بأخصهما، مع فقد علمهم بالتاريخ".

وغير الإجماع لا يفيده.

والتمسك بقول بعض أهل الأعصار ليس بحجة، بل ما ينقل عن بعض الصحابة أولى.

وأيضاً ما نقل(١) عن ابن عمر(٢) - رضي الله عنهما - لم يكن وارداً على من خصص أحد الخبرين بالآخر، فكيف أورده في السؤال، وعدل إلى جواب آخر(٣)؟.

١- انظر: المحصول ١٧٤/٣ ونص كلامه: "فإن قلت: إن ابن عمر - رضي الله عنهما - لم يخص قوله - تعالى -: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ بقوله ﷺ "لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان".

٢- هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب، كنيته أبو عبد الرحمن، أسلم قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، شهد الخندق وما بعدها، وكان من المكثرين للرواية. له ترجمة في: الإصابة ٣٤٧/٢، الاستيعاب ٣٤١/٢، الخلاصة ص٢٠٧، تذكرة الحفاظ ٣٧/١، طبقات الفقهاء ص٤٩.

٣- وهو: أنا ادعينا إجماع أهل هذه الأعصار، ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل. انظر: المحصول ١٧٦/٣.

قال - رحمه الله -:

«فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع(١) أنه ليس كذلك... إلى قوله: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»(٢).

أقول:

هذا اختيار حسن، والذي نقله عن إمام الحرمين صحيح، لكن النظر فيما نسبه إمام الحرمين(٣) إلى الشافعي استدلالاً، فإنه استدل بحمل الشافعي قوله - تعالى -: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾(٤)، على الميتة(٥)، والمتردية (٦)، والنطيحة(٧)، وما أكل السبع(٨)، وغير ذلك مما أباحه

١- "مع" ساقطة من المخطوطة، وهو من المحصول.

٢- انظر: المحصول ١٨٣/٣ وذكر فيه مسائل. المسألة الأولى: جواب السؤال إن كان غير مستقل بنفسه إما لذاته أو للعادة، فإنه يفيد مع سببه، فيكون السبب موجوداً في كلام المجيب تقديراً، وإلا لم يفد، وإن كان مستقلاً عن السؤال، فإما أن يكون مساوياً له، وهذا لا نزاع في صحته، وإما أخص ويجوز ذلك بشرائط ١- أن يكون في المذكور تنبيه على غير المذكور. ٢- أن يكون السائل من أهل الاجتهاد. ٣- أن لا تضيع المصلحة بسبب الاجتهاد. وإما أعم في غير ما سئل عنه، وهذا لا شبهة في أنه يجري على عمومه، وإما أعم مما سئل عنه، وهذا هو محل الخلاف في المسألة قال المصنف: "فالحق: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب خلافاً للمزني وأبي ثور، فإنهما زعما: أن خصوص السبب يكون مخصصاً لعموم اللفظ. قال إمام الحرمين: وهو الذي صح عن الشافعي رضي الله عنه" اهـ وانظر كذلك تفاصيل المسألة في: المعتمد ٣٠٢/١، المنخول ص١٥٠، المستصفى ٦٠/٢، الإحكام ٣٤٧/٢، الحاصل ٤٢٥/٢، الكاشف ص٦٤٩ تحقيق محمد النامي، الإبهاج ١٨٣/٢، جمع الجوامع ٣٧/٢، نهاية السول ٤٧٥/٢، إرشاد الفحول ص١٣٣، العدة ٥٩٦/٢، التمهيد ٦٣٣/٢، الروضة مع شرحها ١٤٢/٢، المسودة ص١٠٨، أصول السرخسي ٢٧١/٢، تيسير التحرير ٢٦٣/١، مختصر ابن الحاجب ١٠٩/٢، النفائس ٢١١/١ـ ب.

٣- انظر: البرهان ٣٧٣/٢، وانظر كذلك: الرسالة فقرة: ٥٥٥، ٥٦٢، ٦٤١، ٦٤٣، الأم ٢٥٢/٢.

٤- الآية ١٢١ من سورة الأنعام.

٥- أي: من غير ذكاة ولا اصطياد.

٦- أي: التي تقع من شاهق أو في بئر فماتت.

٧- أي: التي نطحتها أخرى فماتت.

٨- أي: التي أكل بعضها السبع فماتت. انظر: تفسير ابن كثير ٩/٢، الكشاف ٥٩٢/١، فتح القدير ٩/٢.

المشركون غير المذكاة، على أنه يعتبر خصوص السبب دون عموم اللفظ، ليس(١) الأمر كما ظنه.

بل الشافعي لما رأى هذا الخطاب مفهم(٢) خاصة يشافههم، ووجد لهم اصطلاحاً فيما ذكر اسم الله عليه، وفيما لم يذكر اسم الله عليه، حمل ألفاظ هذا الخطاب على ما اصطلحوا عليه، وكان المصطلح عندهم: أنهم سموا كل مذكاة: ذكر اسم الله عليه، وكل ميتة ومتردية وغير ذلك مما لم تكن مذكاة: لم يذكر اسم الله عليه.

وكانوا يحرمون المذكاة في بعض الصور، ويمنعون فعل الذكاة في بعض الأنعام(٣)، حتى لو ذكي لا يؤكل، ولو مات يؤكل، فأباحوا الميتة في كثير، وحرموا المذكاة في كثير، وكأنّ المذكاة - عندهم - تسمى: بما ذكر اسم الله عليه، والميتة: بما لم يذكر اسم الله عليه. فأمر الله نبيهم أن يبين لهم أن كل ذلك انحراف عن الحق، وخلاف حكم الله، وأن يخاطبهم ويقول: كلوا مما ذكر اسم الله عليه أي: المذكاة التي حرمتموها، ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أي: الميتة لا بطريق الذكاة، وهذا خطابهم على اصطلاحهم ومتعارفهم والمتبادر إلى فهمهم، وهكذا يجب خطاب كل طائفة.

ثم لما حمل الخطاب على ذلك المعنى منع من حمله على متروك التسمية عند الذكاة، لأنه يكون حمل اللفظ على معنيين مختلفين، هو متشرك بينهما، مع القرينة المخصصة بأحد المعنيين، وذلك ممتنع، لأن ما لم يذكر اسم الله عليه لما كان في اصطلاح القوم عبارة عن المعنى الذي ذكرناه، وعند غيرهم عبارة عن معنى آخر، صار اللفظ مشتركاً بالقياس إلى الطائفتين، وقرينة المشافهة مع الطائفة المعينة صرفت اللفظ إلى أحد المعنيين على الخصوص، فلا يمكن حمله على المعنى الآخر باتفاق العلماء.

١- هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "وليس".

٢- هكذا وردت العبارة في المخطوطة وهي مرتبكة، وبجعل "مفهم" "معهم" يستقيم الكلام.

٣- بداية لوحة ٧٠_أ.

بل يمكن أن نستدل - ها هنا - بقوله - تعالى -: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين﴾(١)، على عين مذهب الشافعي، لأن كل مذكاة لما كان يسمى - عندهم -: بما ذكر اسم الله عليه، دخل فيه ما ذكي ولم يذكر الاسم عليه عند الذكاة إما عمداً أو سهواً.

وقد دعا الشرع إلى أكله، لأن اللفظ يفيد العموم، فحينئذٍ يحل بعض ما ذكي وترك اسم الله عليه عند الذكاة، وهو عين مذهبه(٢)، وهذا نظر دقيق.

فكيف يستدل بمثل هذا الاجتهاد أن(٣) الشافعي زعم: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ؟ بل السبب ما ذكرنا.

وكيف يمكن أن ينسب هذا الزعم إليه، وهو الذي يقول(٤) - في واقعة معينة -: "ترك الاستفصال في حكاية الحال - مع قيام الاحتمال - يقوم في العموم مقام المقال"، فإنه جعل الخطاب الخاص في واقعة مخصوصة عاماً بمجرد ترك الاستفصال عما يحتمل وحكم به في الكل، فإذا وجد العموم في لفظ الجواب كان أولى بالعموم. فلم ترك إمام الحرمين الاستدلال بهذه المسألة على مذهبه؟!!

١- الآية ١١٨ من سورة الأنعام.

٢- اختلف أهل العلم في حكم التسمية على الذبيحة على أقوال ثلاثة:

الأول: أنها مستحبة وهو: مذهب الشافعي وأحمد.

الثاني: أنها واجبة مطلقاً وهو: مذهب أهل الظاهر.

الثالث: أنها واجبة مع الذكر ساقطة مع النسيان وهو: مذهب أبي حنيفة ومالك. انظر: الأم ٢/٢٢٧، المجموع ٤٠٨/٨، المغني ٥٦٥/٨، المحلى ١٧٧/٨، الهداية ٨٩/٩، بداية المجتهد ٤٤٨/١، فتح الباري ٦٣٣/٩، تفسير ابن كثير ١٤٨/٢.

٣- الظاهر أن "على" قبل "أن" ساقطة.

٤- انظر: المحصول ٦٣١/٢.

قال - رحمه الله -:

«المسألة التاسعة: عطف الخاص على العام، لا يقتضي تخصيص العام(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

المناقضة (٣) - ها هنا - لا تختص بالمؤلف، فإن المسطور في سائر الكتب إيراد هذا المثال في هذه المسألة - وذلك بأن نقول: معنى قولنا: "عطف الخاص على العام"، وذلك لوقت(٤) صيرورته العام خاصاً، ومعنى قولنا: "دخل التخصيص في العام الذي هو معطوف"، وذلك يوجب دخول التخصيص في العام الذي هو معطوف عليه شيء آخر، فإن المفهومين متغايران(٥).

مثال الأول - قول القائل -: "لا يمنع رجل عن الخروج من البيت، ولا

١- مثاله: أن الشافعية لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بقوله ﷺ "لا يقتل مؤمن بكافر"، قالت الحنفية: إنه ﷺ عطف عليه قوله: "ولا ذو عهد في عهده"، فيكون معناه: ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم إن الكافر الذي لا يقتل ذو العهد به هو "الحربي"، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو "الحربي"، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

٢- انظر: المتن في المحصول ٢٠٥/٣ وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٣٠٨/١، المستصفى ٢٧٠/٢، الإحكام ٣٧٦/٢، الإبهاج ١٩٥/٢، جمع الجوامع وشرحه ٣٢/٢، نهاية السول ٤٨٦/٢، إرشاد الفحول ص١٣٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٢٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٢، تيسير التحرير ٣٦١/١، المسودة ص١٤٠.

٣- هكذا في المخطوطة وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "المناقشة" انظر: الكاشف ص٦٨٢ تحقيق محمد النامي.

٤- في الكاشف وردت العبارة هكذا: "وذلك يوجب صيرورة العام خاصاً".

٥- توضيح هذا: أن عطف الخاص على العام له صورتان، إحداهما: يعطف خاص بلفظه على عام بلفظه، فهل يقتضي ذلك تخصيص الأول، كقولك: لا تمنع رجلاً من الخروج من البيت، ولا امرأة كهلة، فالمرأة الكهلة أخص من المرأة، فهل يخصص الرجل بالكهل أيضاً. الصورة الثانية: تعطف عاماً على عام، ونعلم بالدليل أن الثاني دخله التخصيص، فهل يلحق هذا بالاول الذي هو المعطوف عليه، كقوله: لا يمنع رجل عن الخروج من البيت ولا امرأة، ثم تبين لنا بدليل من خارج أن المراد بالمرأة المفطرة والمأذون لها، والمثال المذكور في كتب الأصول هو من القسم الثاني، لان قوله: "ولا ذو عهد في عهده" تبين بالدليل أن المراد بالكافر هو المقاتل، فيبقى القسم الاول لم يتعرضوا له.

امرأة كهلة"، فهذا عطف الخاص على العام، ثم هل يتعدى ذلك إلى العام المعطوف عليه أم لا؟ فهذا شيء آخر.

مثال الثاني - قول القائل -: "لا يمنع رجل عن الخروج من البيت، ولا امرأة"، ثم يظهر لنا بدليل من خارج دخول التخصيص في العام المعطوف، فإن المرأة تمنع بدون الحاجة الضرورية، وبدون رضا الزوج، فدخول التخصيص في العام المعطوف، هل يوجب دخوله في المعطوف عليه أم لا؟ شيء آخر(١).

فهما مسألتان مختلفتان.

والأصحاب يذكرون في كتبهم اسم المسألة الأولى، ويفرضون الاحتجاج والمثال في الثانية، فإن الصورة المذكورة من المسألة الثانية، وذلك: لأنا إذا أضمرنا في ذي العهد بكافر، يصير تقدير الكلام هكذا: "لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده بكافر"(٢)، وكما أن الكافر المذكور المصرح به عام، لأنه نكرة في سياق النفي، كذلك المقدر المضمر نكرة في سياق النفي، فهذا عطف عام على عام مثله، وليس عطفاً للخاص على العام، ثم بعد ذلك علم أن العام المعطوف قد دخله التخصيص بدليل من خارج، ثم الكلام في أن هذا التخصيص، هل يجب أن يتعدى إلى العام الأول(٣) أم لا؟ فهي المسألة الثانية التي ذكرناها، ويعتبر الخلاف في أول المسألة كان عن معنى آخر(٤).

ثم إن قال قائل: أرادوا بذلك هذا المعنى.

قلنا: لا نناقشهم في الإرادة بعد فهم الاعتبارات(٥) وتغايرها والتفاوت

١- في الكاشف ص٦٨٢ "وهذا شيء آخر غير الأول".

٢- بداية لوحة ٧٠-ب.

٣- في المخطوطة "الأولى" وهو تصحيف.

٤- عقب الأصفهاني على هذا الاستدراك بقوله: ونحن نقول: إن كلام الأصحاب أعم من كل واحد من المثالين بخصوصه، فإنهم قالوا: عطف الخاص على العام، هل يقتضي تخصيص العام أم لا؟ ولا شك أن قولهم: عطف الخاص، أعم من خاص حصل الخصوص بدليل خارجي، أو بدليل غير خارجي، فما ذكره ليس استدراكاً عليهم. انظر: الكاشف ص٦٨٣.

٥- هكذا في المخطوطة، ولعله "العبارات".

بين أحكامها.

ثم الاستدلال(١) الذي ذكره في المقام الأول عليه استدراك: لأنه لما ادعى أن قوله ﷺ: "لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده"(٢)، كلام تام، صار يستدل على أن قوله: "في عهده"(٣)، محتاج إليه لفائدة قطع الوهم المذكور، وهذا لا يقال: إنه دليل على أن هذا الكلام تام، بل هو دليل على احتياج الكلام إلى هذه الضميمة المعينة، فهو صار(٤) مدعياً معنى ومستدلاً على معنى آخر بل الدليل على تمام الكلام طريق آخر غير ما قاله، وهو أن يقال: لو سكت على هذا القدر حسن السكوت، وحصل فهم المطلوب، والكلام التام عبارة عن هذا، وعند ذلك فلا يجب إضمار تلك الزيادة، لأن العطف لا يستدعي الاشتراك في كل شيء.

ثم في خصوص هذه الواقعة وهذا الحديث بحث غير ما ذكر.

فأما في المقام الأول - فهو أن يقال: الفائدة التي سيق الحديث لأجلها

١- حاصل هذا الاستدلال: أن قوله - عليه الصلاة والسلام -: "ولا ذو عهد في عهده" كلام تام، لأنه لو قال: "ولا يقتل ذو عهد"، لتوهم متوهم أن من خرج عن عهده لا يجوز قتله، فلما قال: "في عهده" علم أن النهي يختص بكونه في العهد، وإذا كان كذلك لم يجز إضمار تلك الزيادة، لأن الإضمار خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا عند الضرورة. انظر: المحصول ٣/٢٠٦-٢٠٧.

٢- هذا الحديث رواه علي - رضي الله عنه - مرفوعاً بلفظ: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده". وقد أخرجه الترمذي في سننه ٤/٦٦٨ مع تحفة الأحوذي في كتاب الديات، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أبو داود في السنن ١٢/٣٦٠، بشرح عون المعبود في كتاب الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر، وأخرجه النسائي في كتاب القسامة، باب القود من المسلم للكافر ٨/٢٠، وأخرجه ابن ماجة في كتاب الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر ٢/٨٨٧، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٦/١٣ مع الفتح كتاب القتل والجنايات والدماء، باب لا يقتل مسلم بكافر، وأخرجه الطحاوي في كتاب شرح معاني الآثار ٣/١٩٢ كتاب الجنايات، باب المؤمن يقتل الكافر عمداً. وانظر هذا الحديث في: المنتقى من أحاديث الاحكام ص٦١٧، فيض القدير ٦/٤٥٣، جامع الأصول ١٠/٢٥٣.

٣- في المخطوطة "في عهد".

٤- في المخطوطة "ما".

تمنع من إضمار الزيادة وهي قولنا "بكافر" في المعطوف، وبيان ذلك:

هو أن النهي في المعطوف عليه(١) نهي عن قتل المؤمن بمقابلة الكافر مطلقاً على العموم، إذ هذا هو مقتضى اللفظ، وأما النهي في المعطوف، فهو نهي عن قتل المعاهد في عهده مطلقاً بدون التعرض للقتل بالمقابلة، وهذا مثل أن نقول: "لا تبع البر كيلاً بكيل، ولا تبع الميتة"، فإن الأول نهي عن بيع البر بمقابلة مخصوصة، والثاني نهي عن البيع مطلقاً، وهذا جائز حسن، قال الله - تعالى -: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق﴾، وعطف: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾(٢)، ولا يلزم تقدير "من إملاق" في النهي الثاني.

ثم فائدة عطف النهي الثاني على النهي الأول هو: أن النهي الأول أوهم رفع عقوبة المؤمن بقتل الكافر، وذلك يوهم رفع العقوبة عنه بقتل الذمي والمعاهد، لكونهم من الكفار مندرجين تحت اللفظ، فعقبه - عليه الصلاة والسلام -: "ولا ذو عهد في عهده"، فإن هذا يتناول الذمي والمعاهد الداخل علينا، لأن الذمي - أيضاً - معاهد، وقبول الجزية عهد من العهود، فعلق الإثم بقتلهم رفعاً لذلك الوهم(٣)، ثم لما قال: "في عهده"، يفيد هذا النهي بحالة العهد ودوامه، واقتضى مفهومه أن لا يبقى قتله بعد خروجه عن العهد منهياً عنه، ويلزم منه أن يكون قتل الكافر غير المعاهد بالجزية أو الدخول إلينا: مباحاً، أو واجباً، فيصير الحديث متضمناً لفوائد جمة.

وهل يفيد في كلام النبي ﷺ إلا هذا، ويجب الحمل على كل محمل تضمنه للفوائد أكثر.

١- لفظ "عليه" ساقطة من المخطوطة، والسياق يقتضيه.

٢- الآية ١٥١ من سورة الأنعام.

٣- توضيح ذلك: أن عداوة الصحابة - رضي الله عنهم - للكفار كانت شديدة جداً في صدر الإسلام، فلما قال - عليه الصلاة والسلام -: "لا يقتل مسلم بكافر"، ظن أن يجر هذا الكلام إلى أن تحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره، فنبه على أن صاحب العهد إذا كان في عهده لا يقتل فقال: "ولا ذو عهد في عهده". انظر: الإبهاج ١٩٦/٢، إرشاد الفحول ص١٣٩.

ثم هذه الفائدة تمنع من إضمار تلك الزيادة وهي قوله: "الكافر"(١) في المعطوف، لأنها إذا إضمرت صار النهي الثاني - أيضاً - نهياً عن الكافر بالمقابلة، فلا يبقى رافعاً للوهم الذي ذكرنا قبل، ولا يبقى المفهوم المتضمن لما ذكرنا من فائدة الاذن في قتل الحربي، بل يتشوش كل ذلك ويضطرب، ثم إنه يتضمن مفاسد أخرى منها: أنه يبقى عموم الكافر في هذه الزيادة مجملاً، لأن العموم غير مراد قطعاً، فإن الذمي يقتل بالذمي، والمعاهد يقتل بالمعاهد والذمي، فيحوج إلى بيان المراد، ويدخل التخصيص في العموم، ويلزم الإضمار الذي هو خلاف الأصل، فكل(٢) ذلك من المفاسد، فيجب المصير إلى ما عيناه من الحمل.

وأما المقام الثاني(٣) - فهو أن يقال: نسلم وجود احتمال هذه الزيادة في المعطوفة، حتى يصير التقدير هكذا: "لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده بكافر"، ثم العام الذي في المعطوف قد دخله التخصيص بدليل منفصل، فلماذا يلزم دخول التخصيص في العام الذي هو المعطوف عليه؟ وهذا: لأن العطف لا يقتضي الاشتراك في كل شيء، وهذا ظاهر.

ثم إن سلمنا أن العطف يقتضي الاشتراك في كل شيء، لكن من جانب المعطوف عليه، بمعنى أن كل ما يحصل من المعاني في المعطوف عليه يجب حصوله في المعطوف، لكن لا ينعكس(٤) هذا، فإنه ليس يجب حصول كل ما في المعطوف في المعطوف عليه، لأنك إذا قلت: "أكرم زيداً وعمراً"، فهب أن هذا يقتضي أن يحصل لعمرو كل ما حصل لزيد من أنواع الإكرام، لكن لا يقتضي أن

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "بكافر".

٢- بداية لوحة ٧١-أ.

٣- انظر: المحصول ٢٠٧/٣ ونص عبارته: "سلمنا أن قوله ﷺ: "ولا ذو عهد في عهده" معناه: ولا ذو عهد في عهده بكافر، لكن لا نسلم أن هذا الكافر لما كان هو الحربي، وجب أن يكون المراد بقوله: "لا يقتل مؤمن بكافر" هو الحربي، لأن مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه".

٤- في المخطوطة "ينعكس" بالإثبات، والسياق يقتضي ما اخترناه وأثبتناه.

لا يختص عمرو بشيء من الإكرام، بل جاز اختصاصه بما وراء المشترك بأنواع الإكرام، مع الوفاء بما يقتضيه الاشتراك بحرف العطف. فهذا ما أردت من التنبيه على تحقيق ما في هذه المسألة.

الكلام في المجمل والمبيَّن

قال - رحمه الله - في مسائل المجمل(١) والمبين(٢) -:

«السادس المجمل...» إلى آخره(٣).

أقول:

ما ذكره أولاً - في حد المجمل - يشعر بأن المسمى بالمجمل يجب أن يكون لفظاً، وهو كذلك في الاصطلاح، ثم تقسيمه(٤) للمجمل: إلى اللفظ والفعل، ينافي ذلك.

وأيضاً أخرج المتواطىء عن أن يكون مجملاً أولاً(٥)، حيث ضرب المثال بقوله: "اضرب رجلاً"، وفي التقسيم جعل المتواطىء من جملة أقسام المجمل، حيث قال(٦): "ثم تناول اللفظ لتلك المعاني - إما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو: المتواطىء"، فقد صرح بإدراج المتواطىء في

١ـ المجمل سيأتي تعريفه قريباً إن شاء الله تعالى.

٢ـ المبين بفتح الياء اسم مفعول، وهو في اللغة: الظاهر الواضح، مشتق من البيان وهو الكشف والإظهار. وفي الاصطلاح: ما اتضحت دلالته بالنسبة إلى معناه. انظر: مختار الصحاح ص٢٩، المصباح المنير ٧٠/١، الإبهاج ٢١٢/٢، المعتمد ٣١٩/١.

٣ـ تمام عبارته: "... وهو في عرف الفقهاء: ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه". هكذا حد المصنف المجمل في المحصول ٢٣١/٣. وحده غيره بأنه: "اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به، سواء أكان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية، أم كان لغرابة اللفظ نفسه، أما المجمل في اللغة فهو: المبهم والمجموع، وهو اسم مفعول مشتق من الإجمال الذي هو الإبهام والجمع من غير تفصيل. انظر: لسان العرب ١٢٧/١١، المصباح المنير ١١٠/١، معجم مقاييس اللغة ٤٨١/١، تقويم الأدلة ١٦ط ـ١، أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار ٥٤/١، المنار وشروحه ٣٦٥/١، أصول السرخسي ١٦٨/١.

٤ـ أي: في المسألة الأولى من القسم الأول فانظر: المحصول ٢٣٣/٣، ونص كلامه: "الدليل الشرعي، إما أن يكون أصلاً، أو مستنبطاً منه، والأصل إما أن يكون لفظاً، أو فعلاً".

٥ـ انظر: المحصول ٢٣١/٣ ونص عبارته: "ولا يلزم عليه قولك: "اضرب رجلاً"، لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وهو ليس بمتعين في نفسه فأي رجل ضربت جاز، وليس كذلك اسم "القرء"، لأنه يفيد إما الطهر وحده، وإما الحيض وحده، واللفظ لا يعنيه". قلت: وقيل: إن القرء الانتقال من أحدهما للآخر.

٦ـ انظر: المحصول ٢٣٤/٣ وتمام كلامه: ".. كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ أولا بحسب معنى واحد وهو: "المشترك"، كلفظ "القرء".

المجمل، مع أنه حكم في الأول بأنه ليس مجملاً، وليس المراد متعيناً في نفسه، بل أي رجل ضربه جاز، فكيف التوفيق بينهما؟(١)!!

فلئن قال: التوفيق بينهما هو: المتواطىء في قوله: "اضرب رجلاً"، ليس يختلف المعنى بالحد والحقيقة، بل الرجولية هي الموجودة في كل الرجال.

وأما إذا اختلف المعنى بالحد والحقيقة، كما في الجسم والحيوان، فإنه يندرج فيه معان مختلفة الحقائق، ولا ندري ما مراده بذلك؟ فيكون مجملاً.

وعلى هذا ينقسم المتواطىء: إلى ما يكون مجملاً، وإلى ما لا يكون، فلا تناقض.

قلنا: لا ننكر أن المتواطىء ينقسم: إلى ما يكثر الاختلاف فيما يندرج تحت مسماه، وإلى ما يقل الاختلاف، ولكن لابد من الاختلاف بشيء، وأدنى ذلك الاختلاف بالتعين والتشخص، فإن تعين هذا الرجل غير تعين ذلك الآخر، فالاختلاف(٢) موجود في كل هذه الصور مع الاشتراك في معنى.

والمتواطىء هو(٣): "اللفظ الموضوع(٤) للمعنى المشترك من غير إشعار بما به الاختلاف".

١- نقل القرافي هذا الإشكال، وأجاب عنه: بأن المتواطىء يصدق عليه الإجمال وعدمه حال كونه مستعملاً في موضوعه، لأنه باعتبار موضوعه ظاهر، وباعتبار أنواعه مجمل، إجمالاً لا يمنع من العمل؛ إذ الإجمال معناه: عدم فهم المعنى من اللفظ، وهو أعم من كونه مانعاً لاحتمال أن يكون مع غير المفهوم ما هو مفهوم من جهة أخرى. انظر: النفائس ٢٢٤/٢ـ١. وقد اعترض الأصفهاني ـ أيضاً ـ على كلام المصنف في هذا القسم، فوجه عليه أربعة إشكالات، الثاني والثالث منها هذا الذي أورده النقشواني فانظر: الكاشف ص٧٣٨ـ٧٣٩ تحقيق الشيخ محمد النامي.

٢- في المخطوطة "فلاختلاف".

٣- هكذا عرف النقشواني المتواطىء، وعرفه غيره بأنه: الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية. أما المتواطىء في اللغة: فهو مأخوذ من التواطؤ وهو: الاتفاق. انظر: مختار الصحاح ص٣٠٣، التذهيب على التهذيب ص١١٩، آداب البحث والمناظرة ١٩/١، المحصول ٣١١/١، نهاية السول ١٣١/١، شرح تنقيح الفصول ص٣٠، التعريفات ص١٩٩.

٤- "الموضوع" إضافة من عندنا لضرورة السياق.

فاللفظ المتواطىء إذا حمل على حقيقته لا يبقى هناك تردد، كما أن القائل: "اضرب رجلاً"، إذا حملنا اللفظ المتواطىء على حقيقته، إذا ضرب أي رجل كان: جاز وامتثل.

كذلك القائل: "ائتني بحيوان"، إذا حملنا لفظه على حقيقته، فإذا أتى المأمور بأي حيوان كان: امتثل، فلا فرق بين الصورتين.

وأما إن لم يحمل ذلك على حقيقته، لجواز أن يكون مراده بعض الجزئيات على(١) البعض، فالتردد في المراد يحصل في الصورتين، فكما لا يعلم أن مراده أي حيوان، كذلك لا يعلم أن مراده أي رجل(٢) هو، كالتردد في بقرة بني إسرائيل، فأي فرق بين الصورتين؟

قوله(٣) - في القسم الأول -: "هو أن يكون اللفظ محتملا(٤) لمعان(٥) كثيرة، ولم يكن حملها على بعضها أولى من الباقي"، يستفسر عنه: إن احتمال اللفظ للمعاني الكثيرة، قد يكون بأن(٦) تكون تلك المعاني حقائق للفظ، وقد يكون بأن تكون مجازات للفظ، وقد يكون بأن تكون بعضها حقائق وبعضها مجازات، فإن احتمال اللفظ للمعاني يصدق في جميع هذه الصور.

فإن أراد به: ما يكون حقائق اللفظ، فهذا لا يتحقق في غير اللفظ المشترك وفي المتواطىء الذي لا يكون مشتركاً: لا يتصور، لأن الجزئيات المندرجة تحت المتواطىء على اختلافها، ليست حقائق للفظ بل هي مجازات، فإن استعمال اللفظ في جزئي من جزئيات على الخصوص استعمال مجازي، كاستعمال لفظ "الملامسة" في المجامع.

وإن أراد به: ما يكون مجازات اللفظ، فلا يكون المثال مطابقاً للقسم

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "دون".

٢- في المخطوطة "رجلاً" بالنصب.

٣- انظر عبارته في المحصول ٣/٢٣٣.

٤- في المخطوطة "محتمل" بالرفع وهو خلاف قواعد العربية.

٥- في المخطوطة "لمعاني"، والتصويب من المحصول.

٦- بداية لوحة ٧١ـب.

الأول، لأن القسم الأول: هو الذي يكون مجملاً مع استعمال اللفظ في موضوعه، فكيف يطابق هذا؟.

وإن أراد به: ما يكون البعض حقيقة والبعض مجازاً، فذلك - أيضاً - غير مطابق، ولا هو هذا القسم، لأنه شرط في هذا القسم أن لا يكون البعض أولى من البعض، وها هنا نعلم أن الحقيقة أولى من المجاز، فثبت ورود الإشكال.

وعلى هذا فلا إجمال في اللفظ المتواطىء إذا لم يكن مشتركاً، بل الإجمال وراء معنى اللفظ في المعاني المجازية، وهو أن المتكلم لم يرد به بعض جزئيات المسمى، فلا يدل عليه اللفظ، وحينئذٍ يحوج إلى بيان من خارج، كما عرض لبني إسرائيل من التردد في البقرة التي أمروا بذبحها فشددوا على أنفسهم بذلك التردد، ولم يحملوا اللفظ المتواطىء على حقيقته.

وأما المثال الذي ذكره في قوله - تعالى - ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾(١)، فلا يشبه ما نحن فيه، لأن هذا الأمر عام في جميع ما سبق من النخل والزرع والثمر، فإن ورد الأمر عليهم بعد معرفتهم لحق كل نوع عيناً وقدراً فلا إجمال، بل أمروا في كل واحد من هذه الأنواع بإيتاء حقه يوم حصاده، وكل حق لكل واحد معلوم لهم، فلا إجمال(٢). وإن ورد الأمر قبل معرفة حق كل واحد قدراً وعيناً، فهذا لفظ لم يبين لهم معناه وموضوعه، بل يحتاج إليه(٣) إلى تفسير، ولا يقال: إنه مجمل، لأن المجمل هو: المعلوم بأنه موضوع لمعنيين أو أكثر.

١- الآية ١٤١ من سورة الأنعام.

٢- وقد وافقه المصنف على ذلك في تفسيره ٢٢٥/١٣ فقال: "لو كان ذلك الحق معلوماً قبل ورود هذه الآية لم تبق هذه الآية مجملة" وانظر كذلك: روح المعاني ٣٨/٥، تفسير ابن كثير ١٥٨/٢ لمعرفة آراء المفسرين في الآية الكريمة.

٣- هكذا في المخطوطة، والذي يظهر أن "إليه" زائدة، وبحذفها يستقيم المعنى والسياق.

قال - رحمه الله -:

«القول في أمور ظن إنها من المجملات وليست كذلك. المسألة الأولى...» إلى آخره(١).

أقول:

الإنصاف أن الكرخي لو أراد بقوله هذا: أن مجرد هذه الإضافة - مع علمنا بأن هذه الأعيان التي أضيف إليها التحريم غير مرادة - ليس فيه تعيين ما هو المراد، بل هو مجمل من هذا الوجه، وإنما تقترن به القرائن الزائدة على مجرد هذه الإضافة في بعض الصور: فهو حق لا يمكن إنكاره.

وإن أراد به: أن القرينة غير لازمة الوجود في شيء من هذه الصور، بل يحتاج إلى قرائن أخرى خارجة عن مفهوم تلك الصور ولوازمها: فليس الأمر كذلك فإذا قيل: "حرمت الخمر" فهم شربها، ولا يحتاج في ذلك إلى قرينة، وإذا قيل: "حرم لحم الخنزير" فهم أكله، وذلك في كثير من الصور، بل لعل هذه القرينة لا تفارق هذا النوع من الإضافة، وإذا كانت مضافة إلى أعيان معروفة متداولة بين أهل العرف، قد عرف معظم المطلوب من منافعها.

وعلى هذا ينفصل النزاع، لكن الوجوه التي ذكرها المؤلف ليست

١- تتمة المسألة: "... ذهب الكرخي: إلى أن التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان، كقوله - تعالى -: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ يقتضي الإجمال. وعندنا أنه يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الذات، فيفهم من قوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ تحريم الاستمتاع، ومن قوله: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ تحريم الاكل، لان هذه الافعال هي الافعال المطلوبة في هذه الأعيان. والحاصل: أنا نسلم كونه مجازاً في اللغة، لكنه حقيقة في العرف" اهـ المحصول ٢٤١/٣ وانظر هذه المسألة بشكل أوسع في: المعتمد ٣٣٣/١، التبصرة ص٢٠١، المستصفى ٣٤٦/١، الإحكام ١٠/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٥٩/٢، إرشاد الفحول ص١٦٩، سلم الوصول ١٩/٢ه، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٩٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٥، النفائس ٢٢٤/٢ـب، كشف الأسرار ١٠٦/٢، فواتح الرحموت ٣٤/٢، ترتيب الحجاج ص١٠٣، روضة الناظر وشرحها ٤٦/٢، المسودة ص٩٠، مختصر الطوفي ص١١٦، تفسير الرازي ١٨١/٣، تفسير القرطبي ١٠٥/٥.

تخلو(١) عن ضعف وتضاد.

أما الوجه الأول(٢): فإن الكرخي له أن يقول: سلمت حصول المراد من الكلام في هذه الصور، لكن ذلك لم يكن مستفاداً من نفس الإضافة، بل من قرائن تلزم هذه الإضافات(٣) المخصوصة، فزوال الإجمال للزوم القرينة في بعض الصور، ولا يدل على أنه لا إجمال في اللفظ أصلاً.

وأما الوجه الثاني(٤) فهو: يصلح أن يكون حجة للكرخي، لأن النبي ﷺ بين أن التحريم المضاف إلى الشحم: أفاد تحريم البيع والأكل في سائر التصرفات، على ما قرره المؤلف، ولم يقتصر على مجرد الأكل، وما قرره في الوجه الأول كان إفادة مثله مقتصراً على تحريم الأكل، إذ معظم المطلوب من الشحم ذلك، فصار المراد غير مضبوط، فيفتقر إلى قرينة من خارج.

وأيضاً فإضافة التحريم في هذه الصور أفاد تحريم كل أنواع التصرف في العين كما قرر المؤلف، وليس في كل صورة هكذا، فإن تحريم الحرير يفيد - في العرف -: حرمة(٥) لبسه، ولا يفيد حرمة بيعه في سائر أنواع التصرف.

وأيضاً التحريم المضاف إلى الذهب والفضة أفاد حرمة التزين والتحلي بهما في حق الرجال، ولم يفد حرمة التعامل والتجارة بهما.

وعلى هذا يصير هذا النوع من الكلام مجملاً عندما يخلو عن هذه القرائن.

١- في المخطوطة "تخلوا" وهو خطأ.

٢- أي: الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها المصنف على أنه لا إجمال في الألفاظ التي علق التحريم والتحليل فيها على الأعيان. وحاصل هذا الوجه: أن سبق الفهم إلى تحريم الأكل والوطء من قول القائل: "هذا طعام حرام، وهذه امرأة حرام" يدل على كونها حقيقة عرفية. انظر: المحصول ٢٤٢/٣.

٣- بداية لوحة ٧٢-أ.

٤- أي: قوله - عليه الصلاة والسلام -: "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها"، يدل على أن تحريم الشحوم أفاد تحريم أنواع التصرف. انظر: المحصول ٢٤٢/٣.

٥- كلمة "حرمة" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

وأما الوجه الثالث(١): فليس نظيراً لما نحن فيه، لأن الملك المضاف إلى العين لا يمتنع فيه إرادة الحقيقة فإن(٢) لفظ الإضافة، فإن الأعيان قابلة للملك وهي المملوكة، ثم للملك لوازم من التصرفات وغيرها، بخلاف الأعيان التي أضيف إليه(٣) التحليل والتحريم، فإنها عين(٤) قابلة لأن تكون محرمة أو مباحة بذاتها، بل المباح والمحرم شيء من التصرفات الواقعة فيها، وذلك لم يتعين في لفظ الإضافة: فكان مجملاً.

١- حاصل هذا الوجه: أن ملك الدار يفيد حل السكنى والبيع، وملك الجارية حل الوطء والبيع والاستخدام، وإذا جاز التخلف في فائدة الملك جاز في التحريم والتحليل. انظر: ٢٤٤/٣. وقد ضعف هذه الوجوه الثلاثة أيضاً الاصفهاني في الكاشف ص٧٤٢ تحقيق النامي.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "في لفظ الإضافة".

٣- هكذا في المخطوطة، والفصيح "إليها" فالضمير عائد إلى الأعيان.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب "غير" لا سيما وأنها مكتوبة في صلب المخطوطة ثم ضرب عليها.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أن(١) قوله - تعالى -: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾(٢) مجمل...» إلى آخره(٣).

أقول:

إن الغسل والمسح يشتركان من وجه، ويتباينان من وجه:

أما وجه المشاركة فهو: أنه كما يجب استغراق المغسول بالغسل واستيعابه بتمامه، كذلك الممسوح يجب(٤) استيعابه بالمسح، حتى لو قدرنا حذف "الباء" ها هنا وصار الأمر هكذا: "وامسحوا رؤسكم"، كان يقتضي استيعاب جميع الرأس بالمسح كما في الوجه(٥).

وأيضاً فكما لا يجب الاستيعاب في الغاسل مثل: "اليد"، كذلك لا يجب في الماسح، فإذا قيل: امسح رأسك باليد، يقتضي استيعاب الرأس، لكن لا

١ـ لفظ "أن" ساقط من المخطوطة، وهو من المحصول.

٢ـ الآية ٦ من سورة المائدة.

٣ـ تمام المسألة: "... لأنه يحتمل مسح جميع الرأس، ومسح بعضه، وإذا ظهر الاحتمال يثبت الإجمال. وقال آخرون: لو خلّينا واللفظ لمسحنا جميع الرأس، لأن "البا" للإلصاق، وقال ابن جني: لا فرق ـ في اللغة ـ بين أن تقول: مسحت بالرأس، وبين أن تقول: مسحت الرأس، لأن الرأس اسم للعضو بتمامه: فوجب مسحه بتمامه. وقال بعض الشافعية: إنها للتبعيض فهو يفيد مسح بعض الرأس. وقال آخرون: لا إجمال فيه، لأن لفظ المسح مستعمل في مسح الكل بالإتفاق، وفي مسح البعض، كما يقال: مسحت يدي برأس اليتيم، وإن كان مسحها ببعض الرأس، والأصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل، ومسح البعض فقط وهو مماسة جزء من اليد جزء من الرأس، وحينئذٍ لا يتحقق الإجمال، ويكفي في العمل مسح أقل جزء من الرأس وهو: قول الشافعي رضي الله عنه" اهـ المحصول ٢٤٥/٣. وانظر كذلك المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٣٣٤/١، الإحكام ١٢/٣، الكاشف ص٧٤٦ تحقيق الشيخ محمد النامي، الإبهاج ٢١٠/٢، شرح المحلى ٥٩/٢، نهاية السول ٥٢٢/٢، مناهج العقول ١٤٦/٢، إرشاد الفحول ص١٧٠، التمهيد ٧١٤/٢، المسودة ص١٧٨، شرح الكوكب المنير ٤٢٣/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٥٩/٢، كشف الأسرار ٨٣/١، تيسير التحرير ١٦٦/١، مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٣٥/٢.

٤ـ في المخطوطة "ويجب".

٥ـ أي: غسل الوجه في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ المائدة (٦).

يقتضي استيعاب اليد، كما إذا قيل: اغسل وجهك بيدك، وكذلك من يقول: مسحت المنديل بيدي، فالمفهوم منه مسح جميع المنديل بما يتفق من اليد، فيظهر الفرق بين الممسوح والماسح، كما بين المغسول والغاسل.

وأما وجه المباينة فهو: الغسل مع استدعائه للغاسل والمغسول، يستدعي شيئاً آخر به يقع الغسل: كالماء وغيره.

وأما المسح فلا يستدعي ذلك، بل يتفق ذلك في المسح، مثل: دهن وماء وغيره، وقد يصدق مسح الرأس والمنديل باليد من غير أن يكون - هناك - شيء آخر يقع به المسح، ثم إذا اتفق ما يقع به المسح من دهن وماء وغيره، يجب أن يحصل ذلك في الماسح أولاً، ومنه يصل إلى الممسوح. هذا مقتضى إطلاق هذه الألفاظ في اللغة والعرف.

ثم "الباء" إنما تتصل بالغاسل والماسح دون المغسول والممسوح، إذا أريد بها الحقيقة.

وإذا عرفت هذا: فبعضهم رأى "الباء" زائدة غير مفيدة(١) شيئاً، لأنها اتصلت بالرأس، فمقتضاه أن يكون الرأس ماسحاً يمسح شيئاً، والماء الذي يقع به المسح منه يصل إلى الممسوح - وليس الأمر كذلك - فدل على أن "الباء" لم تفد شيئاً، فصار(٢) وجودها كعدمها، فيجب مسح جميع الرأس(٣).

وبعضهم رأى إفادة "الباء" لبعض مقتضياتها بالقدر الممكن، فليس يلزم من تعذر كل المقتضى تعذر كل أجزائه، ومن جملة مقتضيات ذلك - إما بالحقيقة أو الالتزام - نفي وجوب الاستيعاب، بل الاقتصار على ما ينطلق عليه

١- قوله: "زائدة غير مفيدة"، هذا لا يليق بكلام الله - تعالى -، لأن كل ما فيه مفيد بدون شك، فالأولى أن يقال: مؤكدة لا زائدة.

٢- بداية لوحة ٧٢ـب.

٣- هذا هو رأى الإمام مالك والإمام أحمد والقاضي أبي بكر وأكثر الفقهاء، انظر: مختصر ابن الحاجب ١٥٩/٢، التمهيد لابي الخطاب ٧١٤/٢، المدونة ٣١٦/١، بداية المجتهد ١٢/١، تفسير القرطبي ٨٠/٦، المغني ١٢٥/١.

اسم المسح، وهذا هو الذي أخذ به الشافعي(١).

ثم ليس - ها هنا - ممسوح آخر يجب استيعابه: فلا جرم كان الواجب أقل ما ينطلق عليه اسم المسح من الطرفين، وكل واحد من هذين الاستدلالين من نفس اللفظ وترجيح بعض محامله على البعض، فلا إجمال عندهم فيه.

أما من يقدر ذلك بالربع أو النصف، فقد جعله مجملاً وطلب القرينة من خارج(٢) والمذهبان الأولان أقرب إلى الصواب(٣)، لأن "الباء" إن قدرت زائدة لا عمل لها: وجب الإستيعاب كما في الغسل، ولما ذكره(٤) ابن جني(٥): من أن الرأس اسم للعضو بتمامه.

وإن جعلت مفيدة بالقدر الممكن كفى فيه ما ينطلق عليه اسم المسح بالطريق المذكور، وعلى التقديرين فلا إجمال.

والاحتمال الثاني من الأولين أقرب، إذ تعطيل المذكور بالكلية أبعد الاحتمالات فلا يصار إليه.

١- صرح بهذا المذهب الإمام الشافعي في الأم ٢٦/١ وتبعه بعض الشافعية والمعتزلة. انظر: الإحكام ١٤/٣، المعتمد ٣٣٤/١، المجموع ٣٩٨/١، فتح الباري ٢٨٩/١، نيل الأوطار ١٨٣/١، سبل السلام ٢٤٤/١، تفسير الرازي ١٦٣/١١.

٢- هذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة ومن وافقه. انظر: تيسير التحرير ١٦٧/١، مسلم الثبوت ٣٥/٢، المبسوط ٦٣/١، الهداية بشرح فتح القدير ١٧/١.

٣- قال الأصفهاني في الكاشف ص٧٤٩: "مذهب مالك أقرب إلى النص، ومذهب الشافعي وأبي حنيفة أقرب إلى فعله ﷺ" اهـ. قلت: وليس بين فعل النبي ﷺ والنص فرق، وإنما فعله ﷺ بيان له.

٤- نقل هذا القول عن ابن جني المصنف في المحصول ٤٦/٣، ونقله عنه أيضاً ابن هشام في مغني اللبيب ٩٥/١.

٥- هو: عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، كان إماماً في النحو والأدب، من كتبه: الخصائص، سر صناعة الإعراب، اللمع في النحو. مات في بغداد سنة ٣٩٢هـ. له ترجمة في: بغية الوعاة ١٣٢/٢، إنباه الرواة ٣٣٥/٢، تاريخ العلماء النحويين ص٢٤، البلغة ص١٣٧، تاريخ بغداد ٣١١/١١.

ثم إن وجد ما يقدر بالنصف، أو الربع، أو كل الرأس من إدامة فعل النبي ﷺ والصحابة، أو قول يدل على ذلك، فيحمل ذلك على الندبية والاستحباب دون الوجوب، بل الواجب بالنص هو القدر المذكور لا غير.

ويعلم من هذا أنه لا إجمال - ها هنا -، وأن أي الاحتمالات أقرب(١).

١- يشير النقشواني إلى أن الذي أخذ به الإمام الشافعي هو الأقرب إلى الصواب وهو الاقتصار في المسح على ما ينطلق عليه اسم المسح.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: اختلفوا في حرف النفي إذا دخل على الفعل...» إلى آخره(١).

أقول:

للخصم أن يقول: لما تعذرت الحقيقة، فوجوه المجاز أكثر من أن تنحصر في الصحة والفضيلة.

وأيضاً فقد يكون المعنى في مثل هذه الصيغة(٢) ليس مما ينسب إلى صحة وبطلان، كما في قوله: "لا سيف إلا ذو الفقار"(٣).

وبيان جميع هذا:

هو أن من جملة وجوه المجاز أن يجعل ذلك نهياً، كما قال أهل التفسير(٤) - في قوله تعالى -: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾(٥) -: أن المراد منه: النهي أي: لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا.

ولأن الملك قد يقول لعسكره وقواده إذا أراد منعهم من القتال: "لا قتال اليوم"، وهو يريد لا تقاتلوا اليوم، وهذا محمل غير ما ذكره.

١- انظر: المحصول ٢٤٨/٣، وتلخيصاً لهذه المسألة أقول: إن أبا عبد الله البصري قال: إذا دخل النفي على الفعل كقولنا: لا عمل لمن لا نية له: كان مجملاً. ومنهم من قال: إن كانت الذات شرعية انتفت ولا إجمال. وإن كانت حقيقة ولها حكم واحد فلا إجمال، وإن كان لها حكمان كالجواز والفضيلة تحقق الإجمال. وهو قول الأكثر. وعند المصنف: أن انصراف النفي إلى الجواز أولى من الفضيلة، وقد استدل على ذلك بوجوه. وانظر هذه المسألة أيضاً في: المعتمد ٣٣٥/١، المستصفى ٣٥١/١، الإحكام ١٥/٣، الحاصل ٤٤٧/٢، التحصيل ٢٧٦/١، الكاشف ص٧٥ تحقيق النامي، إرشاد الفحول ص١٧٠، النفائس ١٧٠/٢-أ.

٢- وهي: حرف النفي "لا" مع الفعل الداخلة عليه.

٣- قال في المقاصد الحسنة ص٤٦٦: هو في أثر رواه عند الحسن بن عرفة في جزئه الشهير، وذو الفقار اسم سيف النبي ﷺ وهو أشهر أسيافه تنفله يوم بدر. وتمام هذا الأثر: "... ولا فتى إلا علي" انظر في تخريجه: كشف الخفاء ٤٨٨/٢، الموضوعات لابن الجوزي ٣٨٢/١، اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي ١١٥/٣.

٤- انظر: الكشاف ٣٤٦/١، تفسير ابن كثير ٢٠٦/١، تفسير الرازي ٣٤٦/١، روح المعاني ٨٦/٢.

٥- الآية ١٩٧ من سورة البقرة. وقد جاءت الآية في المخطوطة هكذا "لا رفث" وهو خطأ.

وما ذكره(١) من المحمل على نفي الصحة، أو نفي الكمال - أيضاً - محمل مجازي، ولم تظهر الأولوية فيجب التوقف، فيصير الكلام مجملاً.

وأما ثانياً: فإن قوله(٢): "دلالة اللفظ بالقياس إلى نفي الذات ونفي الصحة والفضيلة كالعام" فيه نظر:

لأن العام يدل على جميع الأفراد دلالة واحدة بطريق المطابقة، ولا يفضل البعض على البعض، واستعمال اللفظ في جميع تلك الأفراد بالوضع وبطريق الحقيقة، والمدلول عليه بطريق الالتزام ليس يشارك المدلول عليه بطريق المطابقة في أن الدلالة على الكل دلالة واحدة، بل إحداهما تابعة للأخرى.

ثم الدلالة الالتزامية قد تترك مع إرادة الحقيقة، والعمل بدلالة المطابقة، فلئن(٣) يجوز تركه عند ترك دلالة المطابقة كان أولى.

وبيان أنه قد تترك عند استعمال المطابقة: لأن اسم أحد الضدين يدل على الآخر بطريق الالتزام، فعند إرادة الحقيقة من اللفظ يمتنع إرادة الضد، فتترك دلالة الالتزام هناك.

فيتبين أنه لا يصح أن يقال: دلالة اللفظ على هذه المدلولات الخارجية كدلالة العام على آحاده.

وأيضاً نقول: لا نسلم أن اللفظ النافي للذات: يدل على نفي الصحة

١- أي: المصنف في الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها على أن صرف النفي إلى الجواز أولى من صرفه إلى الفضيلة فانظر: المحصول ٢٥٢/٣ ونص عبارته: "أن المدلول عليه باللفظ نفي الذات، والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات، لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات. فإذن: قوله "لا عمل" يدل على نفي الذات، ونفي الصحة ونفي الكمال، ترك العمل به في الذات: فوجب أن يبقى معمولاً به في الباقي" اهـ.

٢- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة، وإنما دل عليها بالالتزام، ضرورة أنه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصحة، ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الأصل، وها هنا لم توجد دلالة المطابقة، فكيف تبقى دلالة الالتزام. وأيضاً قد جاء اللفظ لنفي الفضيلة فقط والأصل في الكلام الحقيقة. انظر: المحصول ٢٥٣/٣-٢٥٤.

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "فلأن".

والفضيلة بطريق الالتزام، وذلك: لأن من شرط دلالة الالتـزام: الملازمـة الذهنيـة(١).

وقد لا توجد بين هذه الذوات، وبين الصحة والفضيلة ملازمة ذهنية، والملازمة الخارجية غير كافية، فلا يحمل عليه فيبقى مجملاً.

وأما الوجه الثاني والثالث(٢) - وهو الحمل عليهما بطريق المجاز من طريق المشابهة -: فهو أقرب، لكن يزاحمها(٣) ما ذكرنا من الحمل على النهي، فإن ذلك - أيضاً - محمل يفضي إلى إعدام المنهي عنه.

وأيضاً فإن للسائل أن يقول: الحمل على نفي الصحة والكمال في هذه الصورة لا يجوز أن يكون محملاً مجازياً، وذلك: لأنه تنتفي الصحة والكمال كل واحد منهما عند انتفاء الذات، وعند إمكان حمل اللفظ على الحقيقة، وإذا كان مجامعاً للحقيقة لا يجوز أن يكون مجازاً لها، وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في تلك الصورة، وذلك ممتنع.

ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه: بأن انتفاء الذات عند إرادة الحقيقة، يستلزم انتفاء الصحة والكمال، لأن(٤) ذلك الانتفاء يكون مراداً باللفظ، والجمع إنما يلزم أن لو كان ذلك مراداً باللفظ.

وبالجملة نفي الصورة التي لا تنسب إلى الذات صحة وبطلان، وتحتمل وجوهاً أخرى كما ذكرنا، لا يتأتى ما ذكره المؤلف.

فتبين من هذا كله أن هذا الضرب من الكلام لا يمكن ادعاء الإجمال فيه حيث كان كما ذكره المؤلف، فإنه حيث كان له مسمى شرعي ينفيه حرف النفي ولا إجمال.

وكذلك حيث كان نفي الصحة والكمال متبادراً إلى الفهم فيحمل عليه

١- بداية لوحة ٧٣-أ.

٢- من الوجوه الدالة على أن صرف اللفظ إلى الجواز أولى. فانظر: المحصول ٢٥٤/٣، ٢٥٥.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "يزاحمهما".

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب "لا أن".

ولا إجمال.

وكذلك إذا كان له حكم واحد معروف فإنه يحمل عليه فيزول الإجمال، ولا يمكن - أيضا - أن يقال: إنه لا إجمال فيه من شيء من الاحوال، فإنه قد يحصل فيه الإجمال حيث لا تتفق الوجوه المذكورة، فإن ذلك يتعلق بالتفصيل ولا سبيل إلى الإطلاق(١).

١- في المخطوطة "إلا إطلاق" ويبدو أنه سبق قلم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: قال بعضهم آية السرقة(١) مجملة...» إلى آخره(٢).

أقول:

ما ذكره المؤلف(٣) ليس يزيل الإجمال عن الآية بل يقرره، لأنه ذكر أن اسم اليد موضوع لهذا العضو من أصل المنكب، ولا شك أن الحقيقة غير مرادة من اليد المذكورة في الآية، وليس بعض أجزاء اليد طولاً وعرضاً أولى بأن يكون مراداً من البعض، إذ الآية ليست تدل على هذه الأولوية ولا ما يلزمها، فيجب التوقف إلى ظهور دليل من خارج: فكان مجملاً.

وقوله(٤): "المجاز في لفظ اليد دون لفظ القطع".

قلنا: ومع تسليم ذلك ليس يندفع الإجمال، على أنا نقول: والإجمال الحاصل (٥) - أيضاً - في القطع، وذلك: لأن القطع في أي جزء فرضته من

١- وهي: قوله تبارك وتعالى في الآية ٣٨ من سورة المائدة: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾.

٢- تمام عبارته: "... في اليد وفي القطع. أما اليد فلأنه يطلق اسم اليد على هذا العضو من أصل المنكب، وعليه من الزند، وعليه من الكوع، وعليه من أصول الانامل. وأما القطع: فلأنه قد يراد به الشق فقط كما يقال: برى فلان قلمه فقطع يده، وقد يراد به الإبانة" انظر: المحصول ٢٥٦/٣. وانظر كذلك: الإحكام ١٧/٣، الإبهاج ٢١١/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٥٩/٢، نهاية السول ٥٢٢/٢، مناهج العقول ١٤٧/٢، العدة ١٤٩/١، المسودة ص١٠١، إرشاد الفحول ص١٧٠، المعتمد ٣٣٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٦٠/٢، تيسير التحرير ١٧٠/١، فواتح الرحموت ٣٩/٢، التفسير الكبير ٢٢٤/١١ حيث إن الإمام فخر الدين الرازي توسع في ذكر الاقوال، ثم رد عليها وخلص إلى أن الآية من قبيل العموم المخصوص بدليل منفصل.

٣- أي: في الجواب عن قولهم: اسم اليد يطلق على هذا العضو من أصل المنكب وعليه من الزند وعليه من الكوع فقال مجيباً عن ذلك: إن اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولا يتناول الكف وحده.

٤- أي: في الجواب عن قوله: القطع قد يراد به الشق فقط، وقد يراد به الإبانة. انظر: المحصول ٢٥٧/٣.

٥- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "حاصل".

اليد ينقسم: إلى ما يكون إبانة له طولاً أو عرضاً، أو على شكل آخر.

وقد تبين أن هذه الحقيقة غير مرادة وهو: الاقتصار على مطلق الإبانة، وتعين المراد يفتقر فيه إلى دليل من خارج، إذ ليس في اللفظ ما يعين ذلك: فكان مجملاً.

قال - رحمه الله - في القسم الثالث:

«المسألة الثانية اختلفوا في جواز تأخير البيان(١) عن وقت الخطاب...» إلى آخره(٢).

أقول:

الذي يرد - ها هنا - ويشكل عنه الجواب سؤالان:

أحدهما: أن كلمة "ثم" نسلم أنها(٣) للتراخي، لكن ذلك القدر من التراخي الذي يصدق عليه كلمة "ثم"، فإن أبا الحسين يجوزه ولا يمنعه، لأن التراخي بمعنى أن يكون عقيب الشيء، يجوزه أبو الحسين، وذلك متراخي(٤) بمعنى صدق كلمة "ثم" عليه، فإنه لو جاء زيد عقيب عمرو، يصح أن يقال: جاءني عمرو ثم زيد، وعلى هذا فلا احتجاج في هذه الآية(٥) على ما ذهب إليه أبو

١- البيان في اللغة: إظهار المقصود بأبلغ لفظ وأصله الكشف والظهور. وفي الاصطلاح الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح. انظر: اللسان ٦٧/١٣، شرح العضد ١٦٢/٢.

٢- بيان هذه المسألة باختصار: أن الشافعية جوزت تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً، والمعتزلة منعت ذلك مطلقاً، وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر القفال وأبو بكر الدقاق وأبو إسحاق المروزي من الشافعية جوز هؤلاء تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما لا ظاهر له ـ كالمشترك ـ مطلقاً، ومنعوا من تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر أريد به خلافه كالنكرة إذا أريد به فرد معين، والعام إذا أريد به الخاص، والمنسوخ، واللفظ الذي أريد به المعنى المجازي. واحتج المصنف على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً بثلاثة أوجه، الأول يشتمل على الصورتين: ما ليس له ظاهر، وما له ظاهر. والثاني: مخصوص بالنكرة. والثالث: مخصوص بالعام. فالأول قوله ـ تعالى ـ: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ ذكر البيان بلفظ "ثم" وهو في اللغة للتراخي. والمناقشة ـ ها هنا ـ تتعلق بهذا الدليل. فانظر: المحصول ٢٨٠/٣. وانظر الأقوال السابقة وأقوالاً أخرى في المسألة والاستدلال لكل قول أيضاً في: المعتمد ٣٤٢/١، التبصرة ص٢٠٧، المستصفى ٣٧٣/١، الإحكام ٢٨/٣، الكاشف ص٧٨٣ تحقيق الشيخ محمد النامي، المنهاج بشرح الأصفهاني ٤٤٨/١، الإبهاج ٢١٥/٢، جمع الجوامع وشرح المحلى ٧٢/٢، نهاية السول ٥٣٢/٢، إرشاد الفحول ص١٧٤، الإحكام لابن حزم ٩٤/١، كشف الأسرار ١٠٨/٣، تيسير التحرير ١٧٤/٣، فواتح الرحموت ٤٩/٢، العدة ٧٢٦/٣، المسودة ص١٧٩، مختصر ابن الحاجب ١٦٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٨٣، النفائس ٢٣٤/٢ـأ.

٣- في المخطوطة "أنه" والضمير يرجع إلى كلمة.

٤- هكذا في المخطوطة، وعل الصواب "متراخ".

٥- أي: قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه..﴾ الآيتان (١٨، ١٩) من سورة القيامة.

الحسين(١)، فإن "ثم" ها هنا بمعنى "فا" التعقيب، ويجوز ذلك، فإنه كما يصح أن يقال: "جاءني زيد فعمرو"، ففي غير هذه الصورة يصح أن يقال: "جاءني زيد ثم عمرو".

وإنما ذكر - ها هنا - كلمة "ثم"، لأنه سبق ذكر(٢) "الفاء" قبيله، في قوله تعالى: ﴿فاتبع قرآنه﴾(٣)، ولو ذكر بعده "الفاء" مرة أخرى اختلت الفصاحة، وذهب رونق الكلام، فذكره(٤) بكلمة "ثم" وإن كان المراد هو معنى "الفاء"، ومعناه - والله أعلم -: إذا أنزلناه فاستمع واستعد لفهمه فإنا نبينه لك أي: إذا انصرفت إلينا لطلب فهم معناه، فاض عليك منا بيانه لك، ولا تستبد برأيك، ولا تقتصر في معناه على ما يسبق إلى وهمك في بادىء الأمر، بل تأمل بالفكر والارتياد(٥) والاستعداد، لتلقى معناه من جناب منزله، حتى يأتيك البيان.

وهذا يطابق قوله - تعالى -: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما﴾(٦).

وهذا القدر من التراخي جائز بالاتفاق، فإنه ليست(٧) حجة علينا، فهذا سؤال قوي.

وثانيهما: ما ذكره في الأسئلة(٨) عن أبي الحسين وهو: "أن نسلم أن البيان التفصيلي يتأخر، ولكن البيان الإجمالي يكون قد تقدم، والنزاع ليس في تأخير البيان التفصيلي، فإن ذلك جائز عند أبي الحسين".

١- انظر: المحصول ٢٨١/٣. وانظر كذلك: المعتمد ٣٤٣/١.

٢- بداية لوحة ٧٣ـب.

٣- بعض الآية ١٨ من سورة القيامة.

٤- أي: ذكر البيان بلفظ "ثم".

٥- هذه الكلمة دائرة بين كلمة "الارتياد" وكلمة "الازتياد" ولعل الصواب ما أثبتناه.

٦- الآية ١١٤ من سورة طه.

٧- هكذا في المخطوطة، والانسب "ليس".

٨- أورد المصنف على الدليل الاول عدة اعتراضات وأجاب عنها، وقد أشار النقشواني إلى أحد تلك الاعتراضات. انظر: المحصول ٢٨٣/٣. وكذلك: المعتمد ٣٥٤/١.

والجواب الذي ذكره عن هذا السؤال ضعيف، فإنه قال(١): "اللفظ مطلق، فتقييده خلاف الظاهر"، فإن هذا ليس جواباً للسائل الطالب، بل السائل - ها هنا - يطالب المستدل باندراج ما تنازعنا فيه من البيان تحت هذا اللفظ، وهذا: لأن اللفظ ليس له عموم حتى يندرج فيه سائر أنواع البيان، بل يحصل صدق مطلوبه بنوع من البيان، ويجوز أن يكون ذلك هو البيان التفصيلي، ولا يحصل مطلوبه ما لم يبين أن المراد من هذا البيان هو جميع أنواع البيانات، والسائل مطالب وليس مستدلاً، حتى يلزمه تقييد المطلق.

ثم هذا السؤال عام لا ينفك عن وجه من الوجوه التي تمسك بها.

أما(٢) في الأمر بذبح البقرة فأظهر وروداً، لأن سؤالهم عن وصف تلك البقرة - بعد أن كان الأمر الظاهر كان أمراً بذبح مطلق البقرة - يدل على أنه قد اتصل بالأمر بيان إجمالي، أن المراد بهذه البقرة بقرة معينة موصوفة بصفات كثيرة، حتى حملهم ذلك على التشدد في الاستكشاف، ولا جواب عن ذلك السؤال في صورة ما، فلا حاجة إلى النظر في هذه الأسئلة والأجوبة.

وأما(٣) قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم...﴾

١- انظر عبارته في المحصول ٢٨٧/٣.

٢- يشير الفاضل نجم الدين إلى الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها المصنف في إثبات أن تأخير البيان عن وقت الخطاب جائز مطلقاً، والمخصوص بالنكرة. فانظر: المحصول ٢٨٨/٣ ونص كلامه: "الدليل على أنه يجوز تأخير البيان في النكرة: أن الله - تعالى - أمر بني إسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة، ثم إنه لم يبينها لهم حتى سألوا سؤالاً بعد سؤال" وقد اعترض عليه المصنف بجملة أسئلة وأجاب عنها. انظر: المحصول ٢٩٠/٣، وأيضاً المعتمد ٣٥٥/١.

٣- هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً، وهو مخصوص بالعام فانظر المحصول ٢٩٨/٣ ونص كلامه: "الدليل على جواز تأخير بيان المخصص النقل والعقل. أما النقل فهو أن الله - تعالى - لما أنزل قوله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾، قال ابن الزبعري: "قد عبدت الملائكة وعبد المسيح، فهؤلاء حصب جهنم" فتأخر بيان ذلك حتى أنزل الله - تعالى - قوله: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾. وقد أورد المصنف على هذا الاستدلال أسئلة وأجاب عنها. انظر: المحصول ٢٩٩/٣، وانظر كذلك المعتمد ٣٥٤/١.

الآية(١) فهذا السؤال فيه، مع سؤال آخر أورده في الأسئلة وهو: أن تخصيص الملائكة والمسيح، فهو(٢) حاصل بدليل العقل، لأن العقل دل على أن المسيح ليس من أهل جهنم، وكذا الملائكة(٣).

وكذا النقل، فإنه قد نزل قبل هذه الآية من تعظيم المسيح خاصة، ومن تعظيم الملائكة خاصة مبلغ كبير، كل ذلك يقع مخصصاً لهذه الآية، لما بينا أن العام إذا ورد بعد الخاص يبنى على الخاص.

وأما أنه ينتظر الرسول الوحي حتى تنزل آية، فذلك(٤) ليس إلا من نقل الآحاد - وعبر العلماء بالعموم والخصوص - ولا يعتبر(٥).

وأما الوجه الأول(٦) من المعقول: فغير وارد على ما اخترناه من القسم، وهو الذي اختاره أبو الحسين في كتابه(٧)، فإنه لا يجوز تأخير البيان الإجمالي(٨) هناك - أيضاً - فسقط الاحتجاج بالنسبة إلى إبطال ذلك المذهب.

وأما الفرق على مذهب الآخرين(٩) الذين(١٠) أوجبوا اقتران البيان التفصيلي في الأزمان، لو اقترن بالخطاب خرج عن قابليته ورود النسخ عليه

١- الآية ٩٨ من سورة الأنبياء، وتتمة الآية: ﴿... أنتم لها واردون﴾.

٢- هكذا في المخطوطة، والظاهر أن "فهو" زائدة وبحذفها يستقيم المعنى والسياق.

٣- وذلك: لأنه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير، فهذا الدليل كان حاضراً في عقولهم.

٤- "فذلك" ساقط من متن المخطوطة، وأثبت بين السطور.

٥- وذلك: لأن المسألة علمية، وخبر الواحد ظني، فلا يجوز إثباتها به في نظر المصنف.

٦- وهو: أنه لو لم يجز تأخير بيان التخصيص في الأعيان، لما جاز تأخير بيان التخصيص في الأزمان، لكن هذا جائز، فجاز ذاك. وقد اعترض المصنف على هذا القياس بالفرق من وجهين ثم أجاب عنهما. فانظر: المحصول ٣/٣٠٤ـ٣٠٦.

٧- أي: المعتمد فانظر ١/٣٤٣ منه. وانظر كذلك: المحصول ٣/٢٨١.

٨- البيان الإجمالي هو: أن يقول وقت ورود الخطاب: المراد بهذه النكرة: فرد معين، وبهذا العام: خاص، وبهذا اللفظ: المفهوم المجازي، وأن هذا الحكم سينسخ بعد ذلك.

٩- وهم: المعتزلة وعلى رأسهم قاضي قضاتهم عبد الجبار بن أحمد، وأبو علي، وأبو هاشم. انظر: المعتمد ١/٣٤٢، المحصول ٣/٣٠٤.

١٠- في المخطوطة "اللذين" وهو تحريف.

ورفع الناسخ له، لأنه حينئذٍ يصير الحكم منتهياً إلى وقت كذا، وإذا صار هذا حكماً مؤقتاً إلى وقت كذا، فهذا لا يتضمن أن يصير منسوخاً، لأنه ينتهي عند مجيء ذلك الوقت من غير رافع، وهذا لا يقال له: إنه منسوخ وهذا بخلاف(١) العام في الأعيان والأشخاص، فإنه لو اقترن به المخصص لا يخرجه عن كونه(٢) عاماً مخصوصاً، فمن شرط إمكان(٣) صيرورة الخطاب منسوخاً: أن لا يقترن به البيان التفصيلي للنسخ، وليس من شرط صيرورة العام مخصوصاً: أن لا يقترن به البيان التفصيلي للتخصيص، فافترقا من هذا الوجه(٤).

وأما البيان الإجمالي، فيجوز اقترانه بالعام المخصص، وبالخطاب المنسوخ، فإن بمجرد هذا البيان لا يصير الخطاب مؤقتاً إلى وقت معين ينتهي حكمه عند مجيء ذلك الوقت، بل يبقى قابلاً للنسخ بأن يرد خطاب خاص رافع لحكمه في وقت مخصوص. وعلى هذا فلا عبرة بما ذكره من الجواب.

وأما الدليل الثاني(٥): فلا احتجاج فيه، لأن تخصيص من يموت قبل وقت الفعل معلوم بطريق العقل والنقل الكثير، إذ الحياة شرط وجوب الفعل، وهذا شيء معلوم عند ورود الشرط. فكيف يصح أن يقال: هو تخصيص لم يتقدمه بيان"؟

فإن البيان يكون كلياً، وقد يكون جزئياً في الوقائع الجزئية، وهذا البيان كلي ثبت بالنقل والعقل، فلا يحتاج في مثل هذا إلى بيان شخص(٦)

١- في المخطوطة "الخلاف".

٢- بداية لوحة ٧٤ـأ.

٣- في المخطوطة "إمكانه".

٤- نقل الأصفهاني ما أورده القاضي النقشواني على الدليل العقلي الأول بالمعنى، وتعقبه بقوله: وهذا فرق حسن ذكره صاحب التلخيص. انظر: الكاشف ص٨٠٢.

٥- انظر: المحصول ٣٠٦/٣. ونص كلامه: "الدليل الثاني: أجمعنا على أنه يجوز أن يأمر الله ـ تعالى ـ المكلفين بالأفعال مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل: فلا يكون مراداً بالخطاب، وفي ذلك تشكيك فيمن أريد بالخطاب، وهذا هو تخصيص لم يتقدمه بيان".

٦- كلمة "شخص" تكررت في المخطوطة.

جزئي يموت قبل وقت فعل كذا(١).

وإذا سقطت هذه الوجوه: علمت أن الحق هو الذي حكاه عن أبي الحسين، لكن لا على الإطلاق كما حكاه، بل مع تفصيل آخر وهو: أن النص الذي سينسخ ليس يجب أن يقترن به بيان لا إجمالي ولا تفصيلي، أما التفصيلي فلما مر أن ذلك لا يجوز.

وأما الإجمالي: فلأن تركه ليس يضر ولا يوقع المكلف في الجهل، لأن المكلف إذا اعتقد في كل خطاب أنه ما بقي أصل هذا الخطاب: كان مقتضياً للاستمرار، فهذا حق في كل خطاب، فطريان الناسخ ليس ينافي هذا الاعتقاد، لأن الناسخ إذا طرأ لا يبقى معه أصل الخطاب، فارتفاع استمرار الحكم لارتفاع الخطاب، وهذا كالشراء، فإنه ما بقي(٢) أصل العقد اقتضى استمرار ملك المشترى، وأما إذا ارتفع عقد الشراء بفسخ، فانتفاء استمرار الملك لانتفاء العقد، لا لأن العقد بقي وارتفع الملك.

والمكلف هكذا يجب أن يعتقد في كل خطاب أنه ما بقي أصل الخطاب فمقتضاه استمرار حكمه مع تجويز طريان الناسخ، فلا يحصل للمكلف اعتقاد خطأ ولا يقع في الجهل.

وليس كذلك حال العمومات، فإنه لا يمكنه أن يعتقد أنه متى ثبت أصل العام كان مستغرقاً للأفراد مع تجويز المخصص، لأن ثبوت أصل صيغة العام بجامع المخصص، فيكون معتقداً للاستغراق جزماً مع المخصص النافي للاستغراق، وذلك ممتنع وجهل(٣).

١- وبنحو هذا اعترض صاحب التنقيح وصاحب التحصيل على هذا الدليل. وقد نقل الاصفهاني كلام النقشواني هذا، وعلق عليه بقوله: واعلم أن هذا الكلام فيه نظر، لانه ليس ذلك بياناً نقلياً.. وقال في موضع آخر: وهو فرق مبين اتفق على ذكره الافاضل الثلاثة. انظر: التنقيح ٣٠٨/٢، التحصيل ٢٨٧/١، الكاشف ص٨٠٦، ٨١٨، النفائس ٢٤٠/٢ـب.

٢- أي: مهما بقي أصل العقد.

٣- نقل القرافي هذا التفصيل الذي اختاره الفاضل نجم الدين ولم يعلق عليه، فالظاهر أنه سلم به، أما الاصفهاني فقد نقله بحذافيره، وعقب عليه فقال: هذا ما عول عليه صاحب التلخيص وهو =

وأيضاً فإن من يختار التفصيل الذي اخترنا لا يعتقد وجوب تفهيم هذا البيان لكل من صار مكلفاً، أو تناوله الخطاب، إذ من المكلفين والمندرجين تحت الخطاب من لا يفهم معنى العموم والخصوص، فضلاً عن المخصص، والتخصيص، والبيان وأقرانه وأقسامه، والقرائن الغامضة المخصصة، بل الذي يجب وقوعه أن رحمة الشرع تفيض بالبيان إما إجمالاً أو تفصيلاً مع الظواهر التي لا يراد بها مفهوماتها، وذلك قد لا يمكن أن يقع إلا مع غموض لا يستعد كل أحد لفهمه، بل لا يطلع على ذلك إلا الأفراد من الناس(١).

ألا ترى أن الله - تعالى - أمر النبي ﷺ مع ما أوتي من الفهم والكمال، بأن(٢) يستعد لتلقي بيان القرآن بزيادة إعداد وإصغاء، قال - تعالى -: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه * ثم إن علينا بيانه﴾(٣)، فما ظنك بغيره!!.

ثم إذا فات فهم البيان يكون ذلك لخلل في القابل حيث لم يكن تام الاستعداد لفهمه وقبوله(٤)، لا لبخل في الفيض من جهة الشرع.

فلئن قال: فجود(٥) الشارع هلا أنهم بطريق ظاهرة مفهمة بحيث يصل إلى كل أحد، أو إلى الأكثر والأغلب.

قلنا: ذلك لعدم الإمكان، لأن الأسرار الشرعية والحكم التي تتضمنها الأحكام غامضة من عالم العقل وأحوال الأرواح في عالم الغيب، والنفوس البشرية منغمسة في المحسوسات والأوهام والخيالات، وقد صار حجاباً وغشاوة

= ضعيف. وبيان ضعفه: أن الجهل إنما يندفع أن لو كان الاعتقاد على الوجه الذي ذكره، وليس ذلك بمتعين، بل ربما يعتقد دوام حكم الخطاب واستمراره مطلقاً، على ما هو حال أكثر الأحكام، فإذا لم يقترن به بيان إجمالي كما اختاره أبو الحسين تورط في الجهل. انظر: النفائس ٢/٢٤٠ـب، الكاشف ص٨١٨ـ٨١٩.

١ـ قلت: بل مقتضى الرحمة بيان الأحكام.

٢ـ في المخطوطة "بأيستعد".

٣ـ الآيتان (١٨، ١٩) من سورة القيامة.

٤ـ في المخطوطة "وقوله" ولعله تحريف من النساخ.

٥ـ بداية لوحة ٧٤ـب.

على البصرية(١) فليس يمكنها إدراك تلك المعاني إلا في الندرة بعد الاجتهاد الكثير، ولهذا فإن الشريعة المطهرة قد كملت، وكتاب الله وسنة رسوله جمع كل بيان، وقد ارتبط بعضه ببعض، ومع ذلك فهمه عزيز نادر لقصور أفهام البشر، فلهذا توهم من ظن أن البيان غير(٢) واقع في بعض الأشياء.

فيجب أن يعتقد أن كل ما أمكن ووجب من الكمالات والخيرات: فهو واقع على وجهه وعلى أكمل ما يمكن من جهة الشارع.

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "البصيرة".
٢- في المخطوطة "غيراً" ولعله سبق قلم.

قال - رحمه الله -:

«القسم الرابع(١) في المسألة الثانية(٢)...» إلى آخره.

أقول:

هذه الوجوه(٣) ضعيفة الدلالة: أما الأول(٤): فلأن مخصصات قوله تعالى(٥) لم تنحصر في هذا الحديث، وهو قوله ﷺ: "نحن معاشر الأنبياء لانورث"(٦)، حتى يلزم من عدم سماعهم لهذا الحديث، عدم سماع المخصص لهذه الآية، بل لهذا العام مخصصات كثيرة غير هذا، فإن انقطاع توارث أهل

١- القسم الرابع في المبين له وفيه وفيه مسائل. انظر: المحصول ٣٣١/٣.

٢- المسألة الثانية: في إسماع المكلف العام من غير إسماعه المخصص. فقال أبو الهذيل والجبائي يجوز ذلك في المخصص العقلي دون السمعي. وقال النظام وأبو هاشم والفقهاء يجوز ذلك مطلقاً واختاره المصنف فانظر الأدلة التي احتج بها المصنف على مذهبه وانظر - أيضاً - أدلة الفريق الآخر ورده عليهم في المحصول ٣٣٤/٣. وانظر المسألة بشكل أوسع في: المعتمد ٣٦٠/١، المستصفى ١٥٢/٢، الإحكام ٤٤/٣، الكاشف ص٨٣١ تحقيق الشيخ محمد النامي، نهاية السول ٥٤٦/٢، التمهيد ٧٩٣/٢، شرح الكوكب المنير ٤٥٥/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٦٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٦، النفائس ٢٤٢/٢-أ، تيسير التحرير ١٧٥/٣، فواتح الرحموت ٥١/٢.

٣- أي التي استدل بها المصنف على جواز إسماع المكلف العام من غير إسماعه المخصص.

٤- وهو: أن ذلك قد وقع كثيراً، لان كثيراً من الصحابة سمعوا قوله - تعالى -: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث" وسمعوا قوله - تعالى -: ﴿اقتلوا المشركين﴾ مع أنهم لم يسمعوا قوله ﷺ: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"، إلى زمان عمر رضي الله عنه. انظر: المحصول ٣٣٥/٣.

٥- وهو: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ الآية ١١ من سورة النساء.

٦- هذا الحديث روته عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً بلفظ: "إن فاطمة بنت رسول الله ﷺ سألت أبا بكر - بعد وفاة أبيها الرسول ﷺ - أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر - رضي الله عنه -: إن رسول الله ﷺ قال: "لا نورث ما تركناه صدقة". والحديث أخرجه البخاري في كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ لا نورث ما تركناه صدقة ٥/١٢ مع فتح الباري، وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء ٧٦/١٢ بشرح النووي. وانظر هذا الحديث في: تيسير الوصول ١٠/٤، المنتقى ص٥٢٤.

ملتين مخصص لهذا العام، وعدم إرث القاتل(١) مخصص لهذا العام.

والنبي - عليه السلام - قد حكم بكل هذه الأحكام بين أظهر الصحابة، فكيف يمكن أن يقال: إنهم ما سمعوا المخصص.

وكذا قوله - تعالى -: ﴿فاقتلوا المشركين﴾(٢)، لم ينحصر ما يخصصه في هذا الحديث وهو قوله ﷺ: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"(٣)، وهل يستقيم إلا بعد ما فرغ من حكم أهل الكتاب وقررهم بالجزية(٤) وهم مشركون، وأن الله قد أخبر عنهم أن الشرك صادر منهم - حيث قالت النصارى: المسيح ابن الله، وقولهم بالتثليث(٥) والتشريك ظاهر، وكذا اليهود قالت: عزير ابن الله، فهؤلاء قررهم النبي ﷺ بالجزية، فكيف يقال: ما سمعوا المخصص؟.

وأيضاً فيحتمل أن يقال: هذه العمومات يخصصها دليل العقل، فلا حاجة إلى أن يسمعهم المخصص النقلي(٦).

وأيضاً فإنا قررنا أن ذلك لا يجب إسماعه وتفهيمه الكل، بل يكفي إسماع القدوة منهم، ثم إنه يفهم آخر ويسمعه أو طائفة، وأما تعميم ذلك فغير واجب، ولا يمكن على ما تقرر.

وأما ضعف الثاني(٧): فلأن المخصص إن كان هو الدليل العقلي، فهو

١- الوارد في قوله ﷺ "القاتل لا يرث" أخرجه أبو داود عن عمرو بن شعيب في كتاب الديات، باب ديات الأعضاء ٤٩٦/٢، وأخرجه ابن ماجة عن أبي هريرة في كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل ٩١٣/٢، وأخرجه الترمذي في كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل ٢٩٠/٦ وقال: أحد رواة الحديث قد تركه بعض أهل العلم منهم الإمام أحمد بن حنبل.

٢- الآية ٥ من سورة التوبة. والآية في المخطوطة "اقتلوا" بدون الفاء.

٣- هذا الحديث رواه عبد الرحمن بن عوف ـ رضي الله عنه ـ وأخرجه عنه البخاري في كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب ٢٥٧/٦ مع فتح الباري.

٤- الوارد في قوله ـ تعالى ـ: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ التوبة: ٢٩.

٥- قال تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ المائدة: ٧٣.

٦- في المخطوطة: "النقل".

٧- أي: الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها المصنف على جواز إسماع المكلف العام من غير إسماعه المخصص فانظر: المحصول ٣٣٥/٣ ونص كلامه: "الثاني: أجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل من غير أن يخطر بباله ذلك المخصص، فوجب أن يجوز خطابه =

متمكن أن يظفر به من تلقاء نفسه، فإن لم يظفر فالتقصير منه، وأما إذا لم يكن المخصص إلا سمعياً، فلا مجال للعقل في ذلك، فما لم يسمعه ذلك فقد أغراه بالجهل(١)، وعلى هذا فلا جامع بينهما.

ولا يستقيم قوله: "والجامع: كونه متمكناً في الصورتين من معرفة المراد"، بل في هذه الصورة غير متمكن من معرفة المراد.

فلئن قال: لو فتش عن الأدلة السمعية لوجدها، لأن المخصص يكون موجوداً، لكن هذا السامع المعين لم يسمع المخصص.

قلنا: إن وجد المخصص فقد ارتفع النزاع، لأنا لا نشترط أن يكون المخصص يطلع عليه كل مكلف.

وأما ضعف الثالث(٢): فأظهر، لأن الواحد منا أو الألف لو سمع العام لم يسمع ما يخصصه لا يضر، لما بينا أن الاطلاع على ذلك لا يكون شاملاً لكل مكلف.

= بالعام المخصوص بالسمع من غير أن يسمعه ذلك المخصص. والجامع: كونه في الصورتين متمكناً من معرفة المراد".

١- الجواب عنه مذكور في المحصول ٣٣٧/٣ وهو: أن الإغراء غير حاصل، لأنه يفيد ظن العموم لا القطع به.

٢- أي: الوجه الثالث وهو: أن الواحد منا كثيراً ما يسمع الألفاظ العامة قبل مخصصاتها. انظر: المحصول ٣٣٦/٣.



الكلام في الأفعال

قال - رحمه الله -:

«الكلام في الأفعال....» إلى آخره(١).

أقول:

وجوب كل ما يفعله ﷺ، أو وجوب كل ما يجب عليه، ليس يحصل به التأسي، ولا هو داخل في التأسي، ولأنه وجب عليه أن(٢) يأمر الناس كلهم وينهاهم، ويبلغ إليهم الوحي، فلو صرنا نأمر كل الناس وننهاهم، ما كنا متأسين

١- قال - في المحصول ٣٣٩/٣ -: "الكلام في الأفعال وفيه مسائل..." والكلام - ها هنا - يتعلق بالمسألة الثانية والثالثة. ومن باب إتمام الفائدة أقول بإيجاز: المسألة الثانية: اختلف العلماء في فعله - عليه السلام - المجرد هل يدل على حكم في حقنا؟ على أربعة أقوال: أحدها: أنه يدل على الإباحة وهو: قول مالك. وثانيها: أنه يدل على الندب وهو: قول الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد، واختاره إمام الحرمين، وبعض الفقهاء. وثالثها: يدل على الوجوب وهو: قول ابن سريج، وأبي سعيد الاصطخري، وأبي علي بن خيران، وأكثر الحنابلة، وبعض المعتزلة. ورابعها: التوقف في الكل وهو: قول الصيرفي، وأكثر المعتزلة، وهو المختار عند المصنف والبيضاوي والغزالي. انظر أدلة كل فريق والأجوبة عليها في المحصول ٣٤٥/٣ وكذلك في مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٨٨، النفائس ٢/٢٥٠-أ، اللمع ص١٥٤، التبصرة ص٢٤٢، المنخول ص٢٢٩، المستصفى ٢١٤/٢، الوصول لابن برهان ٣٧٠/١، البرهان ٤٨٩/١، الإحكام ٢٤٧/١، المنهاج بشرح الأصفهاني ٥٠١/٢، الكاشف ص٨٨ تحقيق مصطفى شاور، الإبهاج ٢٦٤/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلي ١٠٣/٢، نهاية السول ١٦/٣، إرشاد الفحول ص٣٧، العدة ٧٣٥/٣، التمهيد ٣١٣/٢، المسودة ص١٨٧، شرح الكوكب المنير ١٨٧/٢، أصول السرخسي ٨٦/٢، كشف الأسرار ٢٠١/٣، تيسير التحرير ١٢٣/٣، التوضيح ١٥/٢، فواتح الرحموت ١٨١/٢، غاية الوصول ص٩٢، الرسالة ص٧٩، الإحكام لابن حزم ٤٢٢/١، المعتمد ٣٧٧/١، المغني لعبد الجبار ٢٥٧/١٧.

المسألة الثانية: في حكم التأسي والاتباع. ذهب جماهير الفقهاء، والمعتزلة: إلى أن التأسي والاتباع واجب. وذهب أبو علي بن خلاد: إلى أنا متعبدون بالتأسي في العبادات دون غيرها من المعاملات. ومن الناس من أنكر ذلك في الكل. انظر: المحصول ٣٧٢/٣. وانظر تفصيل المسألة وأقوال العلماء، في: الإحكام ٣٦٥/١، التبصرة ص٢٤٠، إرشاد الفحول ص٣٦، المعتمد ٣٧٣/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٩٠، العدة ٧٣٥/٣، التمهيد ٣١٣/٢، المسودة ص١٨٦، كشف الأسرار ٢٠٢/٣، تيسير التحرير ١٢٣/٣.

٢- بداية لوحة ٧٥-أ.

به، بل كنا مخطئين(١).

ولأنه كان مأموراً بأن يقول لنا: "خذوا عني مناسككم"(٢)، وأن يقول: "صلوا كما رأيتموني أصلي"(٣)، وذلك لا يجوز في حقنا، ولو فعلنا ذلك كان ضد التأسي، لأن التأسي هو: أن نقتدي به، ونجعله قدوة لنا(٤).

ولو فعلنا مثل هذه الأفعال كنا جعلنا أنفسنا قدوة الناس، وذلك يناقض التأسي بل نقول: التأسي به واجب وفيه اتباعه ومتابعته، ومعناه: أن(٥) يجب تتبع أقواله فنحتج بها، فنمتثل أوامره ونواهيه، ونعتقد صدقه فيما أخبر. وأما أفعاله: فإنه يجب أن نعتبرها ونستدل بها ونستكشف عنها، ولا يجوز لنا الإهمال في الاستدلال والاستكشاف في شيء من أحوال(٦) أفعاله، بأن نستكشف عن كيفية فعله، ثم نستكشف أنه - عليه السلام - على أي وجه أتى بها، على وجه

١- قلت: بلى متأسون به من هذه الحيثية، وما هو وجه الخطأ؟ اللهم ارزقنا التأسي به ﷺ قولاً وفعلاً.

٢- هذا جزء من حديث رواه جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - مرفوعاً. وقد أخرجه عنه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً ٤٤/٩ النووي، وأخرجه عنه أبو داود في كتاب المناسك، باب رمي الجمار ٤٩٦/٢، وأخرجه عنه النسائي في كتاب المناسك، باب الركوب إلى الجمار ٢١٩/٥، وأخرجه عنه ابن ماجة في كتاب المناسك، باب الوقوف ١٠٠٦/٢، وأخرجه الإمام أحمد في المسند ٣٠١/٣. وانظر في تخريجه: المنتقى من أحاديث الأحكام ص٤٠٧، ذخائر المواريث ١٦٢/١، تيسير الوصول إلى جامع الأصول ٣٣٩/١.

٣- هذا بعض من حديث رواه مالك بن الحويرث - رضي الله عنه - مرفوعاً. أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة ١١٠/٢ فتح الباري، وأخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة ١٧٢/٥ النووي، وأخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في الأذان في السفر ٦٠٩/١ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه النسائي في كتاب الإقامة، باب تقديم ذوي السن ٦٠/٢، وأخرجه الإمام الشافعي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإمامة ومن أحق بها ١٢٨/١ بدائع المنن، وأخرجه الدارمي في كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة ٢٢٩/١. وانظر في هذا الحديث: تلخيص الحبير ٢٠٤/١، نصب الراية ٢٦/٢، ذخائر المواريث ٨٩/٣.

٤- جاء في المصباح المنير ١٥/١، تأسيت به اقتديت، والأسوة القدوة، وأسي حزن، وأسَوْت بين القوم أصلحت، وآسيته بالمد سويته.

٥- هكذا في المخطوطة، والأولى "أنه".

٦- كلمة "أحوال" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، ثم نستكشف أن ذلك هل هو من خواصه أم لا؟

فإذا علمنا أنه ليس من خواصه، أخذنا قدره وكيفيته منه ومن فعله، فالصلوات المفروضة على الكل منه نأخذ أوقاتها، ومقادير ركعاتها، وكل ما تشتمل عليه الصلاة من الأركان والأبعاض والقراءة والأدعية والأذكار، وكذلك أفعال الحج والصوم والصدقة. وكذلك أفعال النوافل والمندوبات أنه على أي وجه أتى بها(١)، ونعتقد الفضيلة في ذلك الوجه. وكذلك المباحات نأخذ أذانها(٢) من فعله، فإذا فعلنا ذلك، فقد جعلناه قدوة لنا، ووقع التأسي به وهذا هو معنى التأسي به(٣).

وأما مذهب التوقف: إذا كان معناه: أن بمجرد فعله لا يعلم أن ذلك الفعل يجب علينا، أو مباح، أو يكون مندوباً، أو حراماً بالقياس إلينا: كالجمع بين التسع في النكاح: فذلك حق، بل يجب الاستكشاف، وأن يحصل العلم به من خارج عن ذلك الفعل.

وإن كان معناه: أنه يجوز لنا إهمال الاستكشاف والاستدلال بفعله دائماً: فذلك باطل، لأنه ترك الأمر الوارد بالاتباع(٤)، وإهمال التأسي(٥) به، وذلك لا يجوز.

١- في المخطوطة "به" والضمير عائد إلى الأفعال.

٢- في المخطوطة "أذاتها".

٣- قلت: هذا معنى التأسي بالرسول ﷺ عند الفاضل نجم الدين. أما عند المصنف وأبي الحسين البصري وابن النجار وغيرهم: فالتأسي به ﷺ قد يكون في فعله، وقد يكون في تركه، وقد يكون في قوله. أما التأسي به في الفعل فهو: أن نفعل صورة ما فعل، على الوجه الذي فعل، لاجل أنه فعل. والتأسي به في الترك هو: أن نترك مثل ماترك، على الوجه الذي ترك لاجل أنه ترك. والتأسي به في القول هو: امتثاله على الوجه الذي اقتضاه. انظر: المعتمد ٣٧٢/١، التمهيد ٣١٣/٢، شرح الكوكب المنير ١٩٦/٢، المحصول ٣٨١/٣، الكاشف ص٩٨، الإحكام ٢٤٥/١.

٤- الوارد في قوله ـ في الاية ١٥٨ من سورة الاعراف ـ: ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾.

٥- قال تبارك تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ الاحزاب: ٢١.

الكلام في الناسخ والمنسوخ

قال - رحمه الله -:

«الكلام (١) في الناسخ والمنسوخ. المسألة الثانية(٢)...» إلى آخرها.

أقول:

أما الشك الأول(٣): فمدفوع، لأن الشرع إذا خاطب المكلف بكلام بعد ما كان مخاطباً قبل ذلك بضده، أو كان مكلفاً بحكم ضد ما يتضمنه هذا الخطاب، فهناك أمور ثلاثة:

أحدها: نفس المخاطبة والإسماع ويسمى خطاباً(٤).

١- الكلام في الناسخ والمنسوخ مرتب على أقسام. القسم الأول: في حقيقة النسخ. وفيه مسائل. المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة بمعنى: إبطال الشيء.

وقال القفال: إنه للنقل والتحويل. المسألة الثانية: في حد النسخ في اصطلاح العلماء. الذي ذكره القاضي أبو بكر وارتضاه الغزالي أنه: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه... ولقائل أن يقول: هذا الحد مختل من وجوه... والأولى أن يقال: النسخ: طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً... والمناقشة في هذه المواطن تتعلق بالاعتراضات والشكوك التي أوردها المصنف على حد القاضي أبي بكر للنسخ، وكذلك بالحد الذي اختاره المصنف فانظر: المحصول ٣/٤١٧-٤٣٠. وانظر في تعريف النسخ لغة واصطلاحاً كذلك: القاموس ١/٢٨١، المصباح المنير ٢/٦٠٣، المفردات في غريب القرآن ص٤٩٠، المعتمد ١/٣٩٤-٣٩٦، البرهان ٢/١٢٩٣، المستصفى ١/١٠٧، الإحكام ٣/١٤٦-١٥٠، الحاصل ٢/٤٩٩، المنهاج بشرح الأصفهاني ١/٤٦٠، النفائس ٢/٦٠-ب، الكاشف ص١٥٠-١٦٤ تحقيق مصطفى شاور، الإبهاج ١/٢٢٦، نهاية السول ٢/٥٤٨، مختصر ابن الحاجب ٢/١٨٥، شرح تنقيح الفصول ص٣٠١، روضة الناظر وشرح نزهة الخاطر ١/١٨٩، شرح الكوكب المنير ٣/٥٢٥، أصول السرخسي ٢/٥٤، كشف الأسرار ٣/١٥٥، فواتح الرحموت ٢/٥٣، الإحكام لابن حزم ٤/٤٣٨، الاعتبار ص٨، الإيضاح ص٤١.

٢- في المخطوطة "الأولى".

٣- أي: الشك الأول من الشكوك التي أوردها المصنف على حد النسخ عند القاضي وهو: أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ للحكم الأول، وليس بنسخ، إذ النسخ هو نفس الارتفاع، وفرق بين الرفع وبين نفس الارتفاع، فجعل الرافع عين الارتفاع خطأ. انظر: المحصول ٣/٤٢٥.

٤- في المخطوطة "خاطباً" وهو تصحيف.

وثانيها: ما يدل عليه هذا الخطاب من ثبوت حكم، أو زوال حكم قد كان.

وثالثها: الكلام الذي وقع به الخطاب من أمر أونهي أو خبر، وهذا - أيضاً - يسمى خطاباً، لأن الخطاب وقع به(١).

وعلى هذا نقول: من ذكر هذا الحد أراد بالخطاب هو الأول وهو: نسخ، لم قلت: إنه ليس بنسخ؟

والناسخ يطلق على الثاني، وأما الثالث - وهو الارتفاع - فهو: أثر النسخ، لا أنه عين النسخ، بل يلزم من النسخ ارتفاع الحكم، كما يلزم من فعل الريح زوال الأثر، فالزوال أثر النسخ، والنسخ مضاف إلى الريح بأنه فعله، وأما الزوال فهو أثر ذلك الفعل.

وقوله: "النسخ هو: نفس الارتفاع"، ليس بصحيح، بل النسخ هو الذي يلزم منه الارتفاع، كالفسخ هو الذي يلزم منه الانفساخ وارتفاع الملك، لا أنه نفس الارتفاع والانفساخ، فاندفع هذا الشك.

وأما الشك الثاني(٢): فهو - أيضاً - مدفوع، لأنهم ذكروا في تفسير الخطاب أنهم أرادوا(٣) بالخطاب: ما هو أعم من اللفظ والقول، وقد نقل المؤلف(٤) عنهم ذلك، فيكون متناولاً للقول والفعل جميعاً، فيسقط هذا الشك أيضاً.

على أن فعل رسول الله ﷺ إنما صار حجة باللفظ، فالنسخ يقع بذلك الخطاب.

١- "به" إضافة من المحقق اقتضاها السياق.

٢- حاصل هذا الشك: أن الناسخ في بعض الاحيان يكون فعلاً لا خطاباً، فتقييد الحد بالخطاب يكون خطأً. انظر: المحصول ٣/٤٢٥.

٣- بداية لوحة ٧٥ـب.

٤- أي: أثناء شرح التعريف. فانظر: المحصول ٣/٤٢٤.

أما قوله(١): "لو(٢) قدرنا أنه ﷺ لم يوجد(٣) منه(٤) لفظ(٥) يدل على وجوب متابعته في أفعاله، ثم فعل فعلاً... إلى قوله: يكون ناسخاً بالإجماع".

قلنا: هذا ممنوع، لأن على ذلك التقدير لا يكون فعله مثبتاً لشيء من أحكام الشرع ولا نافياً، وذلك تقدير ممتنع غير واقع، من أين ينعقد الإجماع - على ذلك التقدير - على أن يكون فعله ناسخاً ومثبتاً؟!!

وأما الوجه الثالث(٦): فهو - أيضاً - مدفوع، لأن الإجماع إن سمى خطاباً جاز أن ينسخ وينسخ به، وإن لم يسم خطاباً، فقد سقط هذا الوجه من أصله.

وأما الذي اختاره حداً، فيرد عليه وجوه:

أولها: أن هذه المسألة مفروضة في ذكر حد النسخ لا حد الناسخ، والذي ذكره حد الناسخ(٧) باعترافه.

١- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: الناسخ في الحقيقة هو: الخطاب الدال على وجوب متابعته - عليه السلام - في أفعاله.. وتمام الجواب: "... ووجد هناك من القرائن ما أفاد العلم الضروري بأن غرضه - عليه الصلاة والسلام - إزالة الحكم الذي كان ثابتاً: فإنه يكون ناسخاً بالإجماع، مع أنه لم يوجد الخطاب في هذه الصورة أصلاً" انظر: المحصول ٤٣٦/٣.

٢- في المخطوطة "وقدرنا" والتصويب من المحصول.

٣- في المحصول المطبوع "يرد".

٤- في المحصول المطبوع "أمر".

٥- في المحصول المطبوع "زائد" وقد تبع المؤلف في هذه المواضع بعض نسخ المحصول.

٦- وهو: أن الأمة إذا أجمعت على قولين فقد جوزت للعامي الأخذ بكلا القولين، فإذا أجمعت على أحدهما، فهذا الإجماع خطاب، وهو ناسخ لجواز الأخذ بكل واحد من القولين، فقد وجد الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب، مع أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به. انظر: المحصول ٤٣٦/٣. هذا... وقد تصدى - أيضاً - للإجابة عن هذه الأسئلة التي أوردها المصنف على تعريف القاضي كل من التبريزي والآمدي. فانظر: التنقيح ٣٢٥/٢، الإحكام ١٥١/٣.

٧- تفاوتت عبارات المحصول في الحد الذي ذكره المصنف هل هو حد النسخ أم حد الناسخ؟ ففي المحصول المطبوع ٤٢٨/٣ أنه حد النسخ ونص عبارته: النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل... إلخ. وفي بعض نسخ المحصول أنه حد الناسخ ونص كلامه: الناسخ طريق شرعي... إلخ، وكذلك في التفسير الكبير ٢٤٥/٣. وقد تبع الفاضل نجم الدين ها هنا بعض نسخ=

وثانيها: أن تسمية(١) هذا الخطاب أو الطريق ناسخاً مجاز، وإنما الناسخ بالحقيقة هو الشرع، والنسخ فعله، وخطابه مع المكلف، وما وقع به الخطاب يسمى خطاباً على طريق التجوز، إذ وقع به الخطاب، والألفاظ المجازية لا تذكر في الحدود.

وثالثها: أنه وصف هذا الخطاب بالتراخي، والتقدم والتراخي إنما يقع بالذات في الأفعال وفي الأعيان بالعرض، والناسخ الذي ذكر حده - وهو مايقع به النسخ - من قبيل الأعيان عند الاعتبار، فلا يوصف بالتراخي بالذات.

ورابعها: أن هذا الحد ينتقض بالشرط المذكور عقيب الكلام(٢)، والاستثناء والتقييد بالصفة، فإن ذلك جملة(٣) الطرق الشرعية، وهي متأخرة عن الذي سبق عليها، والسابق - أيضاً - طريق شرعي، فيلزم أن يكون الاستثناء والشرط كل ذلك ناسخاً وقوله(٤): "ذلك ليس بمتراخ"(٥)، لا يصح، لأن تراخيها معلوم بالضرورة، ويصح أن يقال: ذكر كذا قبل، ثم ذكر بعده الاستثناء أو الشرط، فمسمى التراخي لا يمكن إنكاره، إلا أن يفسر التراخي بنوع خاص من التراخي لا يكون حاصلاً في هذه الصورة، ولكن ليس في اللفظ دلالة على ذلك النوع، ولا يمكن الإضمار في الحدود والتعريفات(٦).

وخامسها: أن هذا ليس حداً للناسخ، بل هذا المعنى موجود في كل

= المحصول، فرتب من الاعتراضات على تعريف المصنف ما شاء الله ـ تعالى ـ له أن يرتب.

١ـ في المخطوطة صحفت إلى "تمسية".

٢ـ هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي والاصفهاني عن النقشواني "الجمل الكثيرة" فانظر: النفائس ٢/٢٦٢ـب، الكاشف ص١٦٠ تحقيق الشيخ مصطفى شاور.

٣ـ لعل "من" قبل "جملة" ساقطة.

٤ـ هذا معنى كلامه في معرض شرحه للحد الذي اختاره وأول كلامه: "ولا يلزم تقييد الحكم بغاية، أو شرط، أو استثناء، لأن..." المحصول ٣/٣٠/٤.

٥ـ في المخطوطة "بمتراخي".

٦ـ نقل هذا الوجه من الاعتراض الاصفهاني، ثم أجاب عنه: بتفسير المتراخي بغير المتصل. انظر: الكاشف ص١٦٠ـ١٦١.

خطاب، وكل طريق شرعي دل على حكم مستمر على الأبد(١)، لأن الحكم إذا استمر لا يمكن أن يوجد مثله بعده أو قبله، فإنه ليس له بعد، والمثل - أيضاً - لا يجامعه(٢)، فلو كان ما ذكره حداً للناسخ: لزم أن يكون كل طريق شرعي مثبت للحكم ناسخاً، وليس كذلك.

فلئن قال - في دفع الوجه الثالث والرابع -: إن قيد التراخي مذكور في حدود الأقدمين - أيضاً - فكيف الجواب عن ذلك؟ فكلما جعلتم جواباً عن ذلك، كان جواباً لنا في دفع الوجه الخامس: أن الحكم بعينه لا يستمر في الأزمان، بل إنما يستمر بالامتثال، بأن يتجدد لحظة، وينقرض ما كان.

قلت: أما الوجه الثالث: فلا يرد عليهم، لأنهم ذكروا حد النسخ، وهو خطاب الشرع للمكلف، وهو من قبيل الأفعال فتوصف بالتقدم والتراخي بالذات.

وأما الرابع: فهو - أيضاً - ساقط عنهم، لأن كلامهم يتضمن أن النسخ لا يحصل إلا بين خطابين(٣) يتقدم أحدهما على الآخر، والاستثناء مع المستثنى منه ليسا خطابين مفردين، وكذلك الشرط والتقييد بالصفة، بل يلتئم من مجموعهما خطاب واحد، فما ذكروه من التراخي قد يخصص بسبب هذا بنوع خاص من التراخي يخرج عنه هذه الصورة، وهذا الحد لم يوجد فيه هذا، ولا ما يقوم مقامه، لأنه يجوز أن يشتمل الخطاب على طرق(٤) كثيرة من طرق شرعية - على ما ذكره من التفسير - فورد هذا الإشكال عليه ولم يرد عليهم.

وأما قوله: "الحكم يتجدد لحظة".

قلنا: قد بينا في المقدمات: أن الحكم ينطلق على معنيين: أحدهما الحكم القديم، وذلك لا يقبل الفسخ(٥) ولا التجدد والانقراض. وثانيهما تعلقه

١- كأن يقال: "أوجبت دائماً" ويكون مراده الدوام. قلت: وهذا لا يرد على الحد، لأن المصنف ما ادعى أن كل حكم قابل للنسخ. انظر: الكاشف ص١٦١.

٢- وذلك: لأن المثلين ضدان في المحل الواحد.

٣- بداية لوحة ٧٦-أ.

٤- في المخطوطة "طريق" وهو تصحيف.

٥- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "النسخ".

بأفعال المكلفين عند وجودهم، أو مجرد النسبة إليهم، وذلك - أيضاً - ليس ينقرض ويتجدد، بل هذا إنما يتوهم من توهم أن الأعراض لا تبقى(١)، وأنها(٢) تجدد(٣) شيئاً فشيئاً، ومثل هذه التوهمات غير مقبول، ولو كان الأمر كما ذكره: لكان النسخ واقعاً في كل حكم مستمر كل لحظة، لأن الحكم إذا تبدل بمثله سماه الله نسخاً.

فلئن قال: لو لم يذكر هذا القيد وهو: "المثل"، ورد إشكال آخر وهو: أن الحكم القديم كيف يزول ويقبل النسخ.

قلنا: أما أولاً: فسيأتي بيان أن(٤) النسخ على أي حكم يرد، وأن القديم لا يقبل النسخ.

وأما ثانياً: فهذا القيد غير دافع لذلك الإشكال، بل اعتراف: بأن الحكم ليس بقديم، إذ الشيء الذي ينقرض ولا يتجدد لا يمكن أن يكون قديماً إلا بالنوع كما قال طائفة في مثل الزمان وسائر الأشخاص النوعية المنقرضة، وليس يمكن أن يقال - في حكم الله القديم، وخطابه، وكلامه القائم بذاته - مثل هذا تعالى عنه(٥) فثبت أن ما ذكره ليس حداً للناسخ، بل ما نقله وزعم أنه

١- مسألة بقاء الأعراض يأتي توضيحها قريباً إن شاء الله.

٢- في المخطوطة "وأنهما" والضمير عائد إلى الأعراض.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "تتجدد".

٤- "أن" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٥- أشار الأصفهاني إلى كلام النقشواني هذا ثم عقبه عليه بقوله: إن الحكم قديم، وله تعلقات حادثة متصرفة متجددة على ما بيناه. ثم نقول: إيجاب صوم عاشوراء على المكلف في زمان مخصوص، مثل إيجاب صوم عاشوراء على المكلفين في زمن متأخر عن الأول ضرورة الاشتراك في صوم عاشوراء على مكلفين، وهو المعني بالتماثل، ولم يختلفا إلا باختلاف المكلف وزمانه، فإذا فسر التماثل بالاشتراك - فيما ذكرنا - حصل المقصود، وذلك: لأنه إذا ورد خطاب دل على رفع إيجاب صوم عاشوراء عن مكلفي زمان بعد الأول، صدق أن المرتفع أو المبين غايته هو مثل الأول، ويكون المتجدد والمنصرم التعلق، لا ذات الحكم القديم. وعلى هذا: لا إشكال وعين الحكم المتعلق بمكلفي الزمن الأول لا يرتفع عن مكلفي الزمن الثاني، لأنه إنما يرتفع ما كان من المتعلق، والتعلق بمكلفي ذلك الزمان ليس عين التعلق بمكلفي هذا الزمن، بل مثله، فلهذا ذكر لفظ "المثل" انظر: الكاشف ص١٦٠.

مزيف أولى من هذا. ثم - ها هنا - وجه سادس من الإشكال - في قوله(١) أخيراً -: "ولا يلزم ما إذا أمرنا الله - تعالى - بفعل واحد، ثم نهانا عن مثله، لأنه لو لم يكن هذا النهي: لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً"، وذلك: لأن الواحد قد يكون واحداً بالجنس وبالنوع وبالشخص، فلو أمرنا بالفعل الواحد بالجنس، بأن قال: "صوموا من كل سنة شهراً"، ثم قال - في السنة الثانية - "لا تصوموا": كان نسخاً، وكذلك لو كان واحداً بالنوع، بأن قال: "صوموا يوم عاشوراء في كل زمان"، ثم إذا قال: "لا تصوموا يوم عاشوراء": كان نسخاً، ففي هاتين الصورتين يكون النهي نسخاً.

وأما إذا كان واحداً بالشخص، بأن يقول: "صوموا يوم عاشوراء من هذه السنة"، ثم قال - بعد الفراغ من الصوم -: "لا تصوموا يوم عاشوراء": فهذا لا يكون نسخاً، ولا يبعد أن يكون مراده مثل هذا الوجه، لكن لم يشرحه.

١- انظر المحصول ٣/٤٣٠.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: قال القاضي أبو بكر - رحمه الله -: النسخ رفع...» إلى آخره(١).

أقول:

تشبيه(٢) هذا المثال(٣) بتلك المسألة بعيد، وهذا: لأنك ستعلم أن حقيقة هذا يرجع إلى أن الله - تعالى - يفهم المكلف أن الحكم الأول قد زال ولم يبق بعد هذا، وقد عقبه حكم آخر، ثم هذا التفهيم والإعلام يقع على وجهين، أحدهما: أن يقع الإشعار بكل واحد منهما على الانفراد. وثانيهما: أن يكون الإشعار بانتهاء الأول، إنما يحصل في ضمن الإشعار بطريان للثاني، وهذا هو النسخ، ولا امتناع في ذلك. وأما الوجوه(٤) التي أوردها، فضعيفة.

أما الأول(٥): فلأنا لا نسلم أن زوال الباقي لطريان الطاري،، ليس بأولى من اندفاع الطاري، لبقاء الباقي، وهذا لم يذكر(٦) عليه دليلاً، وليست

١- تمام المسألة: "... ومعناه: أن خطاب الله ـ تعالى ـ تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ: لبقي، إلا أنه زال لطريان الناسخ. وقال الأستاذ أبو إسحاق ـ رحمه الله ـ: إنه بيان، ومعناه: أن الخطاب الأول انتهى بذاته في ذلك الوقت، ثم حصل بعده حكم آخر" انظر المحصول ٤٣٠/٣ وانظر كذلك: البرهان ١٢٩٣/٢، المستصفى ١٠٧/١، العضد ١٨٦/٢، نهاية السول مع سلم الوصول ٥٤٨/٢.

٢- هذا الاعتراض متوجه على قول المصنف: "والمثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة: أن من قال: ببقاء الأعراض، قال: الضد الباقي يبقى لولا طريان الطاري،، ثم إن الطاري، يكون مزيلاً لذلك الباقي. ومن قال: بأنها لا تبقى، قال: الضد الأول ينتهي بذاته، ويحصل ضده بعد ذلك، من غير أن يكون للضد الطاري، أثر في إزالة ما قبله لأن الزائل بذاته لا يحتاج إلى مزيل. وإذا ظهر هذا التمثيل: عادت الدلائل المذكورة في تلك المسألة إلى هذه المسألة نفياً، وإثباتاً" اهـ المحصول ٤٣١/٣. وانظر: بحث المصنف لمسألة "الأعراض" في المحصل ص٧٩.
هذا... وقد وافقه على هذا التمثيل الأصفهاني، أما القرافي فقد وافق الفاضل نجم الدين في منع صحة هذا التمثيل فانظر: الكاشف ص١٧٢، النفائس ٣٦٣/٢ـ أ.

٣- في المخطوطة "المال" وهو من تحريف النساخ.

٤- أي: الوجوه التي استدل بها المصنف للمنكرين للرفع فانظر: المحصول ٤٣٢/٣.

٥- وهو: أنه ليس زوال الباقي بطريان الطاري،، أولى من اندفاع الطاري، لأجل بقاء الباقي. انظر: المحصول ٤٣٢/٣.

٦- بداية لوحة ٧٦ـب.

هذه المقدمات من الأوليات(١)، حتى يستغني عن الحجة، بل هذا يتعلق بقوة هذه وقوة أسبابها، فإن سبب الطاري، إذا كان قوياً، ترجح وأزال الباقي وسببه، وإن كان سببه الباقي أقوى، دفع الطاري، وسببه، ولم يمكنه من الكون والوجود كالتسخين في جسم من الأجسام مثلاً، فإن سببه وهو المسخن إن كان قوياً استولى فأزال البرودة عن الجسم ودفع سببها، وإن كان سبب البرودة أقوى دفع التسخين، ولم يمكن السخونة من الكون.

وإذا كان كذلك من أين يحصل الجزم بأن أحدهما ليس أولى من الآخر؟

ومن هذا(٢) ينشأ ما ذكره من السؤال(٣)، وهو أن يقال: الحادث حال حدوثه يكون أقوى من حال بقائه، لأن الحادث حال حدوثه يكون مع السبب، لأن كل حادث فهو مفتقر إلى السبب، وأما الباقي فقد استغنى عن السبب، وهذه المسألة مشهورة بين المتكلمين، ثم إن الشيء مع سببه أقوى من الشيء الذي فارقه سببه، وإذا كان أقوى ترجح.

قوله(٤): "الباقي إما أن يحصل له أمر زائد على ما كان حاصلاً له عند حدوثه، أولا".

قلنا: نختار أنه لم يحصل له أمر زائد.

١- الأوليات هي: العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل: كعلم الإنسان بوجود نفسه، وأن القديم ليس بحادث، واستحالة اجتماع الضدين، وهي أخص من الضروريات. انظر: المستصفى ٤٤/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٧٨/١، التعريفات ص٣٩.

٢- في المخطوطة "هذ".

٣- وهو: فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: الحادث أقوى من الباقي. انظر: المحصول ٤٣٢/٣.

٤- أي: في الوجه الأول من دفع السؤال. وتمام كلامه: "... يحصل. فإن كان الأول: كان ذلك الزائد حادثاً، فذلك الحادث لحدوثه يكون مساوياً للضد الطاري، في القوة، وإذا استوى في القوة: امتنع رجحان أحدهما على الآخر، وإذا امتنع عدم كيفية الباقي، امتنع عدم ذلك الباقي لا محالة" المحصول ٤٣٣/٣.

قوله(١): "لزم أن تكون قوة الباقي مساوية".

قلنا: هذا غير لازم، لجواز أن لا يحصل له أمر زائد، لكن يزول عنه شيء كان له، فإنه كان عند حدوثه مع سببه، ثم بعد ذلك فارقه سببه، فحصل فيه ضعف.

وأما الوجه الآخر(٢) - في دفع هذا السؤال -: فممنوع - أيضاً -، لأن الإمكان بمجرده لا يحوج إلى السبب، بل عند الحدوث.

وأما الحجة الثانية(٣) - وهي قوله: "طريان الطارىء مشروط بزوال المتقدم" - فنقول: ما معنى قولك: إنه مشروط؟

تعني به: أنه لابد وأن يزول أولاً المتقدم، ثم يطرأ الطارىء: فهذا ممنوع، وهو أول النزاع.

وإن كنت تعني به: أن الطارىء لا يثبت في المحل إلا بزوال الباقي: فهذا مسلم، لكن هذا: لا يستلزم الدور ولا المحال، فإن ما هو سبب للطارىء، يوجد الطارىء، ويزيل الباقي بواسطة إيجاده، ويقعان في زمان واحد، وإن كان بينهما ترتيب في العقل، بأن إيجاد الطارىء يتوسط في إزالة الباقي دون العكس. وأما الزمان فواحد، ولا امتناع في هذا.

وأما الحجة الثالثة(٤) فنقول: لم لا يجوز أن يطرأ(٥) الطارىء حال

١- انظر: المحصول ٤٣٣/٣ وأول كلامه: "... وإذا كان الثاني - وهو أن لا يحصل للباقي أمر زائد على ما كان حاصلا له حال حدوثه... وآخر كلامه: لقوة الحادث، وحينئذٍ يبطل الرجحان" اهـ.

٢- وهو: أن الشيء حال حدوثه كما يمتنع عدمه، فالباقي حال بقائه لابد له من سبب لكونه ممكناً. انظر: المحصول ٤٣٤/٣.

٣- هذه الحجة الثانية للمنكرين الرفع. فانظر: المحصول ٤٣٤/٣. وقد اعترض الاصفهاني على هذه الحجة بأسئلة أحدها هذا الذي ذكره النقشواني. فانظر: الكاشف ص١٧٦-١٧٧.

٤- أي: لمن قال: بأن النسخ ليس برفع، وهي قوله: "أن الطارىء إن طرأ حال كون الحكم الاول معدوماً: استحال أن يؤثر في عدمه، وإن طرأ حال كونه موجوداً، فقد وجد مع وجود الأول، ولا يكون أحدهما رافعاً للآخر، إذ لا منافاة بينهما. انظر: المحصول ٤٣٤/٣.

٥- في المخطوطة "يطر".

كون الحكم الأول معدوماً زماناً، لكن ذلك العدم إنما حصل بإعدام الطاري، له، وتقدم عليه بالعلية والتوسط، لا بالزمان، فوقوع عدم الحكم الأول إنما كان بطريان الطاري،، لا لذاته، ولا لشيء آخر، حتى يمتنع تأثير الطاري، في ذلك العدم وهذا ظاهر.

وأما الحجة الرابعة(١) - فنقول: لا تغيير في الحكم القديم ولا في الخطاب القديم، بل التغيير في الخطاب الذي هو تخاطب بالألفاظ، ودال على ذلك الحكم القديم، ومشعر بالتعلق الذي هو حادث على ما سنحققه، فيندفع هذا الإشكال.

وقوله (٢) - في هذا الوجه -: "إن ذلك التعلق إن كان حادثاً: لزم كونه - تعالى - محلاً للحوادث"، هذا غير لازم بوجه من الوجوه، فإن هذه التعلقات أمور إضافية نسبية، ليست من موجودات الأعيان حتى يلزم من تبدلها وتغيرها، تغير في المضافين.

وصفات الله - تعالى - من العلم والقدرة والإرادة كلها تعرض لها الإضافات إلى المتغيرات، ومع ذلك لا يلزم تغير في تلك الصفات أصلاً.

فثبت أن هذه الاحتجاجات(٣) ضعيفة(٤).

ثم قوله(٥): "وهذه الوجوه أقوى لزوماً على القاضي"، أيضاً لا يتوجه على ما ذكرنا، لأن القاضي إذا تحقق معنى النسخ، وعلم أنه لا مشابهة بين

١- وهي قوله: "إن كلام الله ــ تعالى ــ قديم، والقديم لا يجوز رفعه" المحصول ٤٣٥/٣. وقد ضعف هذه الحجة ــ أيضاً ــ الأصفهاني فانظر: الكاشف ص١٧٧.

٢- هذا الكلام للمصنف هو من ضمن جوابه عن الاعتراض القائل: فإن قلت: المرفوع التعلق. انظر: المحصول ٤٣٥/٣.

٣- بداية لوحة ٧٧ـأ.

٤- وقد ضعف هذه الحجج ــ أيضاً ــ التبريزي والارموي. فانظر: التنقيح ٣٢٧/٢، التحصيل ٣١٣/١.

٥- هذا معنى كلامه، وتتمة العبارة: "... لانه هو الذي عول عليها في امتناع إعدام الضد بالضد، والقول بكون النسخ رفعاً، عين القول بإعدام الضد بالضد. فيكون لزوم هذه الادلة عليه أقوى" المحصول ٤٣٦/٣.

المسألتين، لا تكون هذه الوجوه لازمة عليه في هذه المسألة.

وأما جوابه عن احتجاج إمام الحرمين(١)، فجواب حسن في نفسه، لكن غير مقبول منه، ويسهل رده بالنسبة إليه، لان إمام الحرمين يقول: وهذا القسم الذي يكون علم الله متعلقاً بأنه يزول في وقت كذا باطل، لأن علم الله قديم على ما قرره المؤلف في الحجة الرابعة، فكيف يمكن أن نعلم زواله بمزيل أو بغير مزيل، وإذا بطل هذا القسم يتعين القسم الأول، ويمتنع نسخه، فلا يبقى عليه هذا، إلا(٢) أن يقال: حكم الله في بعض الوقائع أحد أمرين: الحكم الفلاني إلى وقت كذا وبعده، الحكم الفلاني إلى قيام الساعة، وهذا الحكم مستمر وهو عالم باستمراره، فيكون النسخ انتهاء أحد أمرين وابتداء للآخر.

قوله(٣) - في الجواب عن الاحتجاج الثاني للقائلين بالرفع -: "إن كلام الله - تعالى - القديم كان متعلقاً من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت المعين"، وهذا كيف يتصور أن يتعلق به من الأزل إلى الأبد باقتضاء الفعل إلى ذلك الوقت المعين(٤)؟ فهذا محال في نفسه، أو محتاج إلى تحقيق وتفسير كان في نفس المؤلف، لكن لم يذكره مشروحاً بحيث ينفهم، فإن المقتضي هو الكلام، فإذا دام التعلق دام الاقتضاء، وإلا فلا.

هذا ما يرد على الاحتجاجات والأجوبة.

١- احتج إمام الحرمين على فساد الرفع بوجه آخر وهو: أن علم الله إما أن يكون متعلقاً باستمرار هذا الحكم أبداً، أو يكون متعلقاً بأنه لا يبقى إلا إلى الوقت الفلاني، فإن كان الأول استحال نسخه وإلا لزم انقلاب العلم جهلاً وهو محال، وإن كان الثاني لزم بطلان القول بالرفع، لان الله إذا علم أن ذلك الحكم لا يبقى إلا إلى ذلك الوقت كان ممتنع الوجود بعد ذلك، فاستحال أن يقع زواله بمزيل، لان الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره. فأجاب المصنف قائلا: لم لا يجوز أن يقال علم الله أن ذلك الحكم لا يبقى إلى ذلك الوقت لطريان الناسخ. انظر: المحصول ٣/٤٣٦-٤٣٧.

٢- في المخطوطة "إلان".

٣- انظر: المحصول ٣/٤٣٩.

٤- من قوله "وهذا كيف يتصور" إلى هنا مكرر في المخطوطة.

ووجه(١) آخر من المناقشة وهو: أنه صرح في هذه المسألة(٢) ببطلان القول بالرفع، ومال إلى ضده، وهو أن يكون انتهاء للحكم، وهذا يناقض ما ذكره من حد النسخ، لأن ذلك يقتضي أن يكون النسخ رفعاً، إذ من جملة قيود ذلك الحد "أنه لولاه لبقي" ومعناه: أنه لولا طريان الثاني لبقي الأول، وهذا إنما يكون في الرفع دون الانتهاء، فإن الحكم المنتهي ينتهي بذاته، سواء وجد الثاني أو لم يوجد، فحصل التناقض بين ما اختاره حداً للنسخ، وبين ما اختاره مذهباً له في كيفية وقوعه وحقيقته(٣).

ونحن نذكر تقسيماً به تنكشف حقيقة النسخ ويزول الشك - فنقول:

قد علمت أن الحكم قديم ومحدث، وأن الحادث هو تعلق الحكم القديم بالمكلفين عند وجودهم وتجددهم، وكذلك إعلامهم لذلك، وخطابهم بالكلام الذي هو ألفاظ دالة على الحكم القديم، ثم إن الحكم القديم لا يتصور أن يتغير عما هو عليه في علم الله - تعالى -، وينقسم ذلك إلى أقسام:

منها: أحكام مستمرة لا تتبدل ولا تنتهي على وجه واحد لا على سبيل التناوب، وذلك مثل: حرمة القتل بغير حق، وحرمة الربا، وأمثال ذلك.

ومنها: أحكام قد بين مبتداها ومنتهاها، وهو في العلم القديم، مثل: صوم يوم، وصوم شهر، وورد الأمر به كذلك، قال الله - تعالى -: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾(٤)، فعند الليل ينتهي الأمر بالصوم لذاته فلا يتصور نسخه.

١- في المخطوطة "ووجوه"، وما أثبته يقتضيه السياق.

٢- قلت: لم يصرح المصنف باختياره في هذه المسألة، لكن الذي يفهم من عرضه أدلة الفريقين ومناقشتها، أنه يميل إلى أن النسخ: بيان انتهاء للحكم. والله أعلم.

٣- نقل القرافي الوجه الأخير من المناقشة، وأجاب عنه: بأنه يحمل قوله: "لولاه لكان ثابتاً"، في الذهن لا في نفس الأمر، ونقله - أيضاً - الأصفهاني وأجاب عنه: بأن المصنف قصد بهذا القيد الاحتراز عما إذا أمر بفعل واحد، ثم نهى عن مثله، فإنه لو لم يكن هذا النهي، لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً. انظر: النفائس ٢/٣٦٤-ب، الكاشف ص١٨٢-١٨٣ تحقيق مصطفى كامل شاور.

٤- الآية ١٨٧ من سورة البقرة. والآية في المخطوطة "وأتموا" وهو خطأ.

ومنها: أحكام تستمر على تجدد الأيام وتجدد الأشخاص قرناً بعد قرن، وإن كانت تلك الأحكام محدودة الأوقات بالنسبة إلى كل شخص وزمان، مثل: الأمر بصوم شهر رمضان، والأمر بالصلوات الخمس، فإن أوقاتها محدودة في حق كل ممتثل، لكن الأمر بها مستمر إلى الأبد، كلما تجددت أشخاص المكلفين، كما مر أن الخطاب الأول تناول كل من سيأتي.

فهذا - أيضاً - يقع على(١) ثلاثة أقسام، لأنه قد يستمر إلى الأبد كما ورد الأمر المذكور، ولا يتبدل، ولا يكون الحكم المستمر على سبيل التناوب والبدل.

وقد يكون على سبيل البدل والتناوب(٢)، والحكمة تقتضي إعلام ذلك للمكلفين كما هو، مثل: ما كان في الزانية من العقوبة والحبس في البيوت إلى الموت، إلى أن يجعل الله لهن سبيلا، ثم إن الله - تعالى - جعل لهن سبيلاً بآية الجلد(٣)، فحكم الله القديم - في هذه الصورة - الحبس في البيوت إلى زمان، ومن زمان كذا الجلد أو الرجم، وهذا لا يتبدل(٤) في العلم القديم أصلاً، ثم إن الحكمة اقتضت إعلام المكلفين بأن الحكم المشروع في الزمان الأول ينتهي آخره(٥) وقع(٦) الإشعار به.

ومنها: ما يكون الحكم على سبيل التناوب والتبدل بالقياس إلى الأمم والأعصار، لكن الحكمة تقتضي إعلام الحكم الأول بلفظ يقتضي التأبيد، مثل:

١- بداية لوحة ٧٧-ب.

٢- عبارة "وقد يكون على سبيل البدل والتناوب" تكررت في المخطوطة.

٣- وهي: قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ النور: ٢.

٤- في المخطوطة "يتدل".

٥- الكلمة في المخطوطة غامضة، وماأثبته يقتضيه السياق.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعلها "ومع".

النهي(١) عن زيارة القبور، فالمكلف يجزم باستمرار ذلك الحكم ما ثبت(٢) هذا الخطاب، مع تجويز طريان ما ينسخه، فلا يكون هذا إغراء للمكلف بالجهل، فطريان الخطاب لإعلام نهاية الحكم الأول في ضمن إعلام الحكم الثاني، وهو حقيقة النسخ الذي ندعيه ويمكن تقريره.

والفرق بين القسمين - أعني الذي أعلم بنهايته، وأنه سيتبدل ببدل آخر، وبين ما أعلم بلفظ التأبيد، ثم يطرأ بعد ذلك ما يقع إعلاما للانتهاء - هو: فرق بين الإجارة(٣) مثلاً، والبيع المطلق، أو الفرق بين البيع المؤقت، والبيع المطلق، فإن المكلف أول ما يعقد عقد الإجارة عالم بنهاية حكمها، وأما البيع المطلق فيعلم أن حكمه مؤبد ما دام البيع ولا يرفعه رافع، وكما أن الإجارة لا تحتاج في انتهاء حكمها إلى رافع، فكذلك لا يحتاج أحد القسمين مما ذكرنا إلى رفع رافع، وكما أن البيع لا يرتفع حكمه إلا بوقوع مايرفعه ويزيله كالفسخ، كذلك هذا الحكم لا يرتفع إلا بوقوع ما يزيله ويرفعه من خطاب آخر: وذلك هو النسخ(٤).

ويعلم من هذا: أن النسخ ليس بنسخ الحكم القديم، ولا هو داخل فيه، بل إنما هو بالقياس الخطاب الذي هو إعلام قولاً أو فعلاً، وأن ذلك غير متضمن لحدوث الأحكام بالكلية، كما غلط قوم(٥) فيها بسبب وقوع النسخ.

١- الوارد في قوله ﷺ: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" الحديث رواه بريدة - رضي الله عنه - وأخرجه مسلم - رحمه الله - في صحيحه ٦٧٢/٢ بشرح النووي في كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه.

٢- الكلمة في المخطوطة مشكلة قراءتها، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٣- الإجارة في اللغة: اسم للأجرة وهي: الكراء والجزاء على العمل. وفي الاصطلاح: عقد على منفعة معلومة متصودة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم. انظر: القاموس ٣٧٦/١، المصباح ٥/١، التعريفات ص١٠، المغني ٤٣٢/٥، الأشباه للسيوطي ص٥٢٤، حلية الفقهاء ٣٤٧/١، كفاية الأخبار ٥٨٣/١، أنيس الفقهاء ص٢٥٩.

٤- هذا الذي ضربه النقشواني مثلاً للفرق بين المؤبد والمؤقت، نقله القرافي وتعقبه بقوله: هذا التمثيل يحسن باعتبار الاعتقاد، ولا يحسن باعتبار الدوام في نفس الأمر. النفائس ٣٦٥/٢ـ أ.

٥- هم: منكروا الكلام القديم، وإلى هذا المعنى أشار الغزالي بقوله: "ولأجل خفاء هذه المعاني، أنكر طائفة قدم الكلام" انظر: المستصفى ١٠٩/١.

ولا هو متضمن زوال القديم، حتى يمتنع وقوعه، كما غلط قوم(١) آخرون ومنعوا النسخ أصلاً ولا جوزوا وقوعه.

ولا هو متضمن للبدل(٢)، كما غلط فيه قوم(٣) آخرون ونسبوا البداء(٤) إلى الله - تعالى -، وذلك جهل عظيم، بل علمه محيط بجميع الاحكام على وجوه المصالح التي هي فيها والأصلح لوقوعها، إما باستمرار حكم بعينه، أو تبدله(٥) بغيره، ولا بداء في ذلك.

وعلى هذا يندفع الخلاف الذي وقع بين الناس(٦)، واندفعت هذه الاحتجاجات.

ومن الناس(٧) من خاض في هذا التحقيق والفروق، لكن عرض في كلامه - أيضاً - ما يغلط - فقال: "وأما الثاني: وهو استحالة رفع الكلام القديم، فهو فاسد، إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم، بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف، والكلام القديم يتعلق بالعاقل والقادر، فإذا طرأ العجز والجنون، زال التعلق، فإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق، والكلام القديم(٨) لا يتغير في نفسه، والعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه، والنسخ سبب من جهة المخاطب(٩)، كما أن حكم البيع وهو

١- القوم المشار إليهم هم: منكروا وقوع النسخ بمعنى الرفع، والقائلون بأن حقيقة النسخ هي البيان، لا الرفع. ويدل على هذا المعنى قول الغزالي: "ولاجل خفاء معنى الرفع، أشكل على الفقهاء، ووقعوا في إنكار معنى النسخ" المستصفى ١٠٩/١.

٢- هكذا في المخطوطة، والظاهر أنها "للبداء".

٣- هؤلاء القوم هم: غلاة الروافض. انظر: البرهان ١٣٠٠/٢، الكاشف ص١٩٠.

٤- البداء هو: تجدد العلم وظهور الرأي بعد أن لم يكن، ونسبته إلى الله - تعالى - كفر بإجماع أئمة أهل السنة. انظر: المصباح ٤٠/١، مفردات القرآن ص٤٠، التعريفات ص٤٣، شرح الكوكب المنير ٥٣٦/٣، التبصرة ص٢٥٣، الإحكام ١٥٧/٣، المعتمد ٣٩٨/١.

٥- في المخطوطة "يبدله".

٦- أي: في حقيقة النسخ هل هو رفع أم بيان؟.

٧- يعني: حجة الإسلام الغزالي.

٨- "القديم" إضافة من المستصفى.

٩- زاد في المستصفى "يقطع تعلق الخطاب".

ملك المشترى(١)، تارة ينقطع بموت العبد المبيع، وتارة بفسخ العاقد"(٢).

أقول:

هذا مغلط ويقدح في فهم حقيقة النسخ كما حررناه، لأن المفهوم من هذا الكلام هو: أن النسخ يقع بطريقين، تارة من جهة المكلف بعجزه أو موته، وتارة من جهة الشرع بتجدد خطاب يزيل حكم(٣) الخطاب الأول، وليس الأمر كذلك.

بل القسم الأول: وهو ما يكون عند العجز أو الموت، هو من قبيل القسم الذي أشعر المكلف فيه بانتهاء الحكم، فإن كل شخص عجز أو مات انتهى الحكم في حقه خاصة(٤)، وليس ذلك بنسخ، لكن ذلك مستمر على كل من سيوجد، فالحكم الواحد نسبته إلى كل شخص معين أنه ينتهي في حقه خاصة بموته أو بعجزه، ونسبته إلى نوع المكلفين أنه مستمر، اللهم إلا إذا طرأ ما يزيله ويرفعه. فالقسم الأول ليس بنسخ؛ إذ علم من الشرع أنه ينتهي عند هذه الغاية وهي العجز أو الموت.

فلئن قال: فالخطاب الذي عرفنا هذا الانتهاء، يكون ناسخاً للخطاب الذي ثبت به الحكم أولاً.

قلنا: لا يصلح ذلك أن يكون ناسخاً، لأن شرط الناسخ، أن يكون متأخراً، وربما كان الخطاب المثبت للحكم، يأتي بعد الخطاب الذي يعرفنا أن كل حكم فإنه ينتهي عند عجز المكلف، بل الدلالة العقلية القاطعة على امتناع تكليف الميت والعاجز، سابقة على كل خطاب يثبت في حقنا حكماً على سبيل الإعلام، فكيف يجعل ذلك ناسخاً لما يتأخر عنه، فيكون الناسخ متقدماً على

١- في المستصفى "المشترى إياه".

٢- انظر: عبارته في المستصفى ١٠٩/١.

٣- بداية لوحة ٧٨ـ أ.

٤- قلت: ليس هذان سيان ـ في نظري ـ وهما: ما يكون عند العجز والموت، وما أشعر المكلف فيه بانتهاء الحكم. والله أعلم.

المنسوخ؟!!

فإن قلت: لعل مراده بكلامه هو هذا المعنى، وليس فيه تصريح بأن طريان العجز نسخ.

قلت: ليس الكلام في إرادته، لكن فيما يوهمه هذا الكلام ويشعر به، فإن قوله: "وليس معنى النسخ رفع الكلام القديم، بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف..." ثم تقسيمه بأن القاطع قسمان: أحدهما العجز من جهة المكلف، هذا مشعر بأن الخطاب ينسخ عند العجز، ويكون العجز ناسخاً، فنحن نعترض على هذا الإشعار، وأما الإرادة فأمر باطن لا يعلمها غير الله.

وله موضع آخر من كلامه يشعر بالكلام، فإنه قال: "الفرق(١) بين التخصيص والنسخ هو: أنهما يشتركان من وجه، إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ، لكن التخصيص بيان أن(٢) ما أخرج من(٣) عموم الصيغة ماأريد باللفظ الدلالة عليه، والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة(٤)، فإن قوله: "افعلوا أبداً"، يجوز أن ينسخ، وما أريد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع، لكن كان بقاؤه مشروطاً(٥) بأن لايرد ناسخ، كما إذا قال: "ملكتك أبداً"، ثم يقول: "فسخت"، فالفسخ هو(٦): إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته، وقصد الدلالة عليه باللفظ..." هذه عبارته في كتاب المستصفى(٧).

أقول:

وهذا - أيضاً - مغلط، فإن السائل يقول: المفهوم من هذا الكلام هو:

١- تقدم الكلام على الفروق بين النسخ والتخصيص في بحث التخصيص.
٢- في المخطوطة "وأن" وما أثبتناه من المستصفى.
٣- هكذا في المخطوطة، وفي المستصفى "عن".
٤- في المستصفى "الدلالة عليه".
٥- في المخطوطة "مشروط" بالرفع وهو على خلاف القواعد العربية.
٦- هكذا في المخطوطة، وفي المستصفى "هذا".
٧- انظر: ١/١١٠ منه.

أن الفرق بين التخصيص والنسخ هو: أن التخصيص(١) يخرج من الكلام ما لم يكن مراداً باللفظ.

والنسخ يخرج من الكلام ما كان مراداً لولا ورود الناسخ.

فنقول:

إذا كان المتكلم عالماً بأن النسخ يقع لا محالة، امتنع أن يقال: إنه مريد(٢) لجميع الأزمنة، ففي هذه الصورة لا يكون النسخ مخرجاً عن الكلام ما كان مراداً، بل ما لم يكن مراداً، فلا يحصل الفرق المذكور، بل لو فرضنا شخصاً باع بيعاً يعلم أنه سيفسخه عقيبه، فإنه لا يكون مريداً للتمليك دائماً.

وأما من باع وهو لا يعلم وقوع الفسخ، فهو يريد التمليك الدائم، ولكن يجوز وقوع الفسخ وزوال(٣) الملك عنده.

فإذا فرض العالم بكل شيء، لا يتصور أن يكون مريداً للحكم في جميع الأزمنة، فلا يحصل ما ذكره من الفرق.

وأما قوله: "قصد به الدلالة على الكل".

قلنا: إن عنى به: إطلاق لفظ يقتضي استغراق جميع(٤) الأزمنة: فهو حق، لكن العام المخصوص كذلك، لأن اللفظ العام يقتضي استغراق جميع الآحاد، فلا يحصل بهذا فرق.

فهذا الكلام غير كاف في الفرق، بل هو موهم.

بل الفروق هي التي ذكرناها، أما بين ما أعلم انتهاؤه، وبين النسخ، فظاهر.

وأما بين النسخ والتخصيص: فهو الذي ذكرنا قبل بأن الخطاب المستغرق للأزمان ما ثبت أصله ولم يوجد ما يرفعه: اقتضى الدوام.

١- في المخطوطة "النسخ" والصواب المثبت.

٢- في المخطوطة "مريداً" بالنصب وهو خطأ.

٣- يوجد طمس في المخطوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٤- بداية لوحة ٧٨ــب.

وليس العام كذلك، فإنه قد يثبت أصل الخطاب، مع أنه يقتضي العموم والاستغراق، وهذا فرق غامض يتفطن له بفكر لطيف.

ثم كل ذلك بالقياس إلى الخطاب الذي يقع إعلاماً للمكلفين، وبالقياس إلى علومهم وظنونهم، وأما الحكم القديم، وعلم الشارع(١) - تعالى -، فذلك شيء واحد مستمر لا تغير فيه، ولا يتأتى فيه هذه الفروق، فإنه لا فرق بين التخصيص والنسخ - هناك -، غير أن أحدهما تخصيص في الأعيان، والآخر تخصيص في الأزمان، وأن الحكمة اقتضت تأخير المخصص في الأزمان عن الخطاب أبداً، وأن المخصص للأعيان يجوز اقترانه به(٢).

وأيضاً فلا فرق بين الحكم الذي دل على انتهائه، وبين ما لم يدل على انتهائه، وإنما يدل عليه بالناسخ في علم الله، فإنه عالم بانتهائهما، غير أن الحكمة اقتضت إعلام نهاية أحد الحكمين عند إيجابه وإثباته، واقتضت تأخير إعلام ذلك، بل يكون إعلام انتهائه في ضمن إعلام حكم آخر يعقبه، فهذه الأعيان عارضة للأحكام بالقياس إلى تعلقها بالمكلفين، وإلى ما تقتضيه الحكمة من تقديم إعلام نهاية الحكم أو تأخيره.

وإنما وقع الإطناب(٣) في هذا لينكشف على سبيل التحقيق، فيزول ما وقع للناس من الغلط ثم من(٤) يحقق هذا المعنى لم يقع له شك في جواز وقوعه عقلاً، ولا في وقوعه على تقدير اقتضاء الحكمة وقوعه، ثم إذا وجده واقعاً جزم بوقوعه، وأمن من الأغاليط والعقائد الردية التي عرضت لبعض الناس بسبب وقوع النسخ. لكن بقي أن أكثر الناس ظنوا في العمومات المخصوصة

١- يقصد بالشارع - هنا - مشرع الاحكام حقيقة ومنشئها ومصدرها وهو الله وحده، لا مظهرها والمعرف لها وهو الرسول - عليه الصلاة والسلام -، فإنه يطلق عليه الشارع بهذا الاعتبار عند الاصوليين أيضاً.

٢- قلت: ولكن ليس هذا على طلاقه.

٣- الإطناب: أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة، أو أن يكون اللفظ زائداً على أصل المراد. انظر: التعريفات ص٢٩، تلخيص المفتاح ومعه مختصر المعاني ص٢٠٨.

٤- "من" ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

كلها أنها منسوخة، فنجد في تفاسير الظاهرين(١). الذين لم يجاوزوا ظاهراً إلى معناه، ولم يكن لهم شروط النظر في كتاب الله - تعالى -، أكثر العمومات حكموا فيها بأنها منسوخة لما وجدوها مخصوصة، وليس الأمر كذلك.

١- أهل الظاهر هم: أتباع داود بن علي الأصفهاني، وعندهم أن المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكم من أحكام الشرع لا بالقياس ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة، وقد أداهم التمسك بالنصوص وحدها مع عدم إعمال الرأي الصائب في فهمها إلى أن يقولوا أحكاماً في منتهى الشذوذ. انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ص٥٤٤، المعتبر للزركشي ص٣٦٤.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: النسخ عندنا جائز عقلاً...» إلى آخره(١).

أقول:

قد ذكر المؤلف أن النسخ على معنيين: أحدهما أنه رفع، والثاني: بيان لانتهائه، واختار(٢) الثاني، ومنع من المعنى الأول، بعد هذا نقول(٣): إن نبوة محمد ﷺ تستدعي وقوع النسخ بأحد المعنيين قطعاً، فلا يرد ما أورده من السؤال(٤) على الاحتجاج(٥) المذكور.

وأما قوله: "يجوز أن يكون موسى وعيسى قد بينا انتهاء شرعهما".

قلنا: جاز ذلك، لكن ذلك لا يقدح في وقوع النسخ بشريعة محمد ﷺ بأحد المعنيين، وهذا: لأنهما لما ذكرا انتهاء شرعهما، فإما أن يقال: إنهما قالا: إذا ظهرت بين الناس شريعة أخرى يأتي بها رجل من نعته كذا وكذا، فاعلموا أن هذ الشريعة قد انتهت، ويجب الأخذ بشرعه الذي أتى به.

١- تمام المسألة: "... وواقع سمعاً، خلافاً لليهود، فإن منهم من أنكره عقلاً، ومنهم من جوزه عقلاً، لكنه منع منه سمعاً، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ" انظر: المحصول ٤٤٠/٣. وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٤٠٢/١، التبصرة ص٢٥١، البرهان ١٣٠٠/٢، المستصفى ١١١/١، الوصول إلى الأصول ١٣/٢، الإحكام ١٦٥/٣، الإبهاج ٢٣٠/٢، نهاية السول ٥٥٤/٢، جمع الجوامع وشرح الجلال المحلى ٨٨/٢، إرشاد الفحول ص١٨٥، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ١٩٨/١، المسودة ص١٩٥، شرح الكوكب المنير ٥٣٣/٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ١٨٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٠٣، النفائس ٢٦٧/٢-ب، كشف الأسرار ١٧٥/٣، تيسير التحرير ١٨١/٣، فواتح الرحموت ٥٥/٢، الكاشف ص١٨٩ تحقيق الشيخ مصطفى شاور.

٢- المصنف لم يصرح بهذا الاختيار، بل فهم ذلك ضمناً عن طريق مناقشته أدلة القولين.

٣- "نقول" إضافة من عندي لاستقامة الكلام.

٤- انظر: المحصول ٤٤٢/٣ وذكر فيه لقائل أن يقول: لا نسلم أن نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام - لا تصح إلا مع القول بالنسخ، لأن من الجائز أن يكون موسى وعيسى - عليهما السلام - قد بينا للناس انتهاء شرعهما بظهور شرع محمد ﷺ، لكن ذلك لا يكون نسخاً بل يجري مجرى قوله - تعالى -: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾.

٥- أي: الدليل الأول للقائلين بأن النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً. وحاصل هذا الدليل: أن الأدلة القاطعة دلت على نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام -، ونبوته لا تصح إلا مع القول بالنسخ. انظر: المحصول ٤٤١/٣.

أو يقال: قالا: إنه إذا ظهر رجل من نعته كذا وكذا، فاعلموا أن هذه الشريعة قد انتهت، وإن لم تظهر شريعة أخرى.

أو يقال: إنهما بينا انتهاء شريعتهما بعلامات أخرى لا تتعلق(١) بظهور(٢) شريعة(٣)، ولا بظهور محمد ﷺ.

أو يقال: نبها على أن شريعتهما ستنسخ(٤) وستنتهي(٥)، ولم يذكرا شيئاً من التفصيل.

والأول (٦) يتضمن وقوع النسخ بطريق(٧) الرفع، لأن من سمع هذا القول من موسى وعيسى - عليهما السلام -، أو بلغه منهما(٨) لا يعلم انتهاء تلك الشريعة، إلا في ضمن ظهور شريعة أخرى، وهذا معنى النسخ عند التحقيق، وقولهما يجري مجرى التنبيه الإجمالي على النسخ، وذلك لا ينافي وقوع(٩) النسخ بعد ذلك ولا طريان الناسخ.

ألا ترى أن بعض(١٠) الناس شرط هذا البيان في الخطاب الذي علم الله أنه سينسخه مقروناً بالخطاب بحيث لا يتأخر عنه!! وذلك البيان الإجمالي لا ينافي وقوع النسخ بعد ذلك.

والقسم الثاني والثالث باطلان، لأن ذلك يوجب أن يقال: هما أمرا الناس بترك مواجب شرعهما من غير التمسك بشرع آخر، ولا يجوز صدور ذلك من الأنبياء.

١- في المخطوطة "يتعلق".
٢- في المخطوطة "بطهو".
٣- في المخطوطة "بشريعة".
٤- في المخطوطة "سينسخ".
٥- في المخطوطة "سيتهي".
٦- هذه الكلمة أصابها طمس، والمثبت هو المناسب.
٧- بداية لوحة ٧٩ـ أ. وقد تكررت كلمة "بطريق" في المخطوطة.
٨- في المخطوطة "منها" والضمير يرجع إلى موسى وعيسى عليهما السلام.
٩- في المخطوطة "ووقوع".
١٠- يعني: أبا الحسين البصري. انظر: المعتمد ٣٤٦/١، وانظر كذلك المحصول ٢٨١/٣.

على أن هذين الاحتمالين لا ينافيان وقوع النسخ بأحد المعنيين وهو: إعلام انتهاء الحكم، لأن من بلغه ذلك القول منهما لا يشعر بانتهاء شرعهما إلا بعد ظهور تلك العلامات المذكورة، وتلك العلامات تقع إعلاماً لهم بانتهاء تلك الشرائع، وهو معنى النسخ بأحد المعنيين، وما سبق منهما يكون تنبيهاً إجمالياً لا ينافي وقوع النسخ، بل واجب اقتران ذلك التنبيه بابتداء الشريعة التي ستنسخ عند بعض الناس، وأصله(١) الاحتمال الرابع، فذلك متضمن لوقوع النسخ بمعنى الرفع، فكيف ينافيه؟ لأنه إنما يحصل العلم بانتهاء تلك الشرائع في ضمن الإعلام بظهور شرع آخر، وهو عين النسخ بمعنى الرفع على ما مر شرحه.

فقد تبين أن الاحتمال الذي ذكره ليس يقدح في الاحتجاج بنبوة محمد ﷺ على وقوع النسخ. وأنه(٢) لا يجوز للمسلمين الذين أنكروا وقوع النسخ أصلاً أن يبنوا مذهباً على هذا الحرف، بل هم أنكروا أصل النسخ لعدم إحاطتهم بمعنى النسخ، وتوهمهم أن النسخ يرد على الحكم الأزلي فمنعوا منه، ولو شرح لهم معنى النسخ كما وضح ما أنكروه.

وإذا علمت أن اليهود - أيضاً - يلزمهم الإلزامان المذكوران(٣)، واليهود لا يمكنهم إنكار التوراة، وقد اشتملت على تحريم ما ثبت إباحته قبل ذلك بخطاب الشرع من التزوج بالأخت، وتناول لحوم كثيرة من الحيوان.

١- هكذا في المخطوطة، ولعله "وأما".

٢- هذا الإشكال يتوجه على قول المصنف: "والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف، وقالوا: ثبت في القرآن أن موسى وعيسى - عليهما السلام - بشرا في التوراة والإنجيل بمبعث محمد ﷺ، وأنه عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه، وإذا كان الأمر كذلك: امتنع تحقق النسخ. انظر: المحصول ٤٤٤/٣.

٣- قال - في المحصول ٤٤٢/٣ -: "ولنا على اليهود إلزامان. الأول: جاء في التوراة أن الله - تعالى - قال لنوح عليه السلام - عند خروجه من الفلك -: إني قد جعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه"، ثم قد حرم الله - تعالى - على موسى - عليه السلام - وعلى بني إسرائيل كثيراً من الحيوانات. الثاني: كان آدم - عليه السلام - يزوج الأخت من الأخ، وقد حرم الله ذلك على موسى".

وكيف والمجوس على كثرتهم نقلوا من هذه الأحكام عن الشرائع المتقدمة.

فهذا(١) وارد عليه حيث قدح في هذا الاحتجاج.

وأما قوله(٢): "والمعتمد في المسألة، قوله - تعالى -: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾(٣).

قلنا: التمسك بها في إثبات أصل النسخ في الشرائع ضعيف على تجرده(٤)، وذلك: لأن النسخ الذي اختلف في وقوعه وهو: رفع حكم شرعي بحكم شرعي، معنى اصطلاحي بين أهل الأصول، والنسخ في اللغة والشرع ليس عبارة عن هذا(٥).

وأيضاً فإن معنى الآية - أيضاً(٦) - شرعاً ولغة ليس يختص بكتب الله المنزلة على أنبيائه، وببعض ما يتلى من هذه الكتب، بل كل فعل وخلق لله مشتمل على الإحكام والإتقان.

وبالجملة ما يمكن أن يستدل به على عظم شأنه فهو آية، ولذلك قال النبي ﷺ: "الشمس والقمر آيتان من آيات الله"(٧).

١- أي: المنع الذي أورده المصنف، وقد تصدى للجواب عنه ـ أيضاً ـ التبريزي وابن الحاجب والقرافي، أما الأصفهاني فقد اعترف بأنه منع صحيح لا يتم الدليل بدون الجواب عنه وما ذكروه ليس بجواب. انظر: التنقيح ٣٣١/٢، الكاشف ص١٩٠ـ١٩٢، مختصر ابن الحاجب ١٨٨/٢، النفائس ٢٦٧/٢ـب، نهاية السول ٥٥٤/٢.

٢- انظر: المحصول ٤٤٥/٣ وقد استدل المصنف بهذه الآية الكريمة قائلاً: إن جواز التمسك بالقرآن، إن توقف على صحة النسخ، عاد الأمر إلى أن نبوة محمد ﷺ لا تصح إلا مع القول بالنسخ، وقد صحت، فوجب وقوع النسخ، وإن لم يتوقف عليه فحينئذٍ يصح الاستدلال بهذه الآية على صحة النسخ.. وقد ضعف المصنف هذا الاستدلال في التفسير الكبير ٢٤٧/٣.

٣- الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

٤- قلت: تجرده عماذا؟ فالرد على الاستدلال بهذه الآية فيه شيء من الغموض عندي.

٥- لك في الرد على هذا أن تقول: من هم أهل الأصول؟ أليسوا شرعيين لغويين.

٦- الظاهر أنها زائدة، وبحذفها تستقيم عبارته.

٧- أخرجه مسلم عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ بهذا اللفظ في كتاب الكسوف ٢٠٢/٦ بشرح النووي. وأخرجه البخاري ـ في كتاب الكسوف، باب لا تنكسف الشمس لموت أحد ولا لحياته ٥٤٤/٢ مع الفتح ـ عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: "الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما فصلوا" ونحوه عن =

ونرى كتاب الله مشحوناً بذكر الآية والآيات بالمعنى الذي ذكرنا.

وأما في العرف واللغة، فآية كل شيء ما يدل عليه، وإذا كان كذلك، فهذه الآية لا دلالة فيها(١) على وقوع النسخ بالمعنى المصطلح(٢) عليه بين الأصوليين في الشرائع، أو في الكتب المنزلة، أو خطاب الشرع، وهذا، لأن "ما"(٣) ها هنا - إما(٤) أن تجعل نافية، أو بمعنى الذي، فإن كانت نافية - كان المعنى: أنه لا يقع نسخ آية إلا إلى بدل مثلها أو خير منها.

وإن كانت بمعنى الذي - كان المعنى: إن الذي ننسخ من الآيات نبدلها بمثلها أو خير منها.

وعلى كلا(٥) التقديرين، فإن هذا الإبدال لا يدل(٦) على وقوع النسخ في شيء مما يسمى آية(٧) لغة وشرعاً.

ثم لو دل على وقوع نسخ آية، فلا يدل على أن تلك الآية تكون من جنس الخطاب، أو الكلام، أو ما يدل على حكم شرعي.

والاستدلال بهذا ضعيف في هذا المقام، بل الاستدلال في سائر المسائل بعد ثبوت أصل النسخ قد يفيد(٨)، فهذا ما يرد على هذا القدر من كلامه.

= عائشة رضي الله عنها.

١- بداية لوحة ٧٩-ب.

٢- في المخطوطة "المطلح"، وقد صوب ذلك الناسخ في الهامش بما أثبتناه.

٣- في المخطوطة "مان".

٤- في المخطوطة "إمان".

٥- في المخطوطة "كلى".

٦- "لا يدل" إضافة من عندي.

٧- الآية في اللغة: العلامة الظاهرة والعبرة هكذا في المصباح ٣٢/١، ومفردات القرآن ص٣٣. وفي الاصطلاح حدها الجرجاني - في التعريفات ص٤١ - بأنها: طائفة من القرآن يتصل بعضها ببعض إلى انقطاعها طويلة كانت أو قصيرة... والآية القرآنية تطلق على الآيات الكونية كالليل والنهار، وعلى الآيات المشتملة على المعجزة كقلب العصا ثعباناً، وعلى الآيات المشتملة على بيان الأحكام كالصلاة والصيام. انظر: البرهان في علوم القرآن ٢٦٦/١.

٨- هكذا في المخطوطة والسياق يقتضي "لا يفيد".

وأما قول اليهود(١): "بأن التوراة نقل ولم ينقل معه ما يدل على انتهائه، بل نقل ما يدل على دوامه".

قلنا: نقل التوراة والشرائع السابقة لم يصح عندنا بطريق يحصل الوثوق به، إلا بما نجده في القرآن العظيم من إخبار الله - تعالى - عنها لنبيه - عليه الصلاة والسلام -، والقرآن متواتر(٢) عندنا استوى في تواتره(٣) نقل الطرفين(٤) والواسطة(٥)، لأن المسلمين ما زالوا في الازدياد والكثرة ومنذ ابتداء وضع الملة، بخلاف الأمم الماضية من اليهود والنصارى، فإن اليهود انقطع التواتر بنقلهم بما(٦) قل عددهم في زمان بخت نصر(٧).

وأما النصارى، فلم يوجد منهم في زمان عيسى - عليه السلام - ما يحصل بهم مبلغ التواتر، فلا وثوق بنقل هاتين الطائفتين في هذين الكتابين(٨)، وفي سائر الشرائع بطريق الأولى.

بل الوثوق بما في القرآن العظيم، وقد نقل(٩) فيه أن عيسى وموسى بشرا بظهور محمد ﷺ، وأن شريعتهما ستنسخ بشريعته، فما نقل إلينا هذه الشرائع السابقة إلا مع هذه الزيادة، وبعضهم(١٠) يوجب هذا التنبيه الإجمالي

١- استدل المصنف لمن أنكر النسخ شرعاً بوجهين. الأول هذا الذي ذكره النقشواني. انظر: المحصول ٤٤٧/٣.

٢- في المخطوطة "متواترة" وهو وصف للقرآن.

٣- في المخطوطة "تواتر".

٤- في المخطوطة "الطرفان" وهو خطأ.

٥- انظر في معنى طرفي التواتر والواسطة: شرح تنقيح الفصول ص٣٥٣.

٦- هكذا في المخطوطة ولعل الأنسب "لما".

٧- هو: الاسم الذي أطلق على الملك نابور سانزار الثاني ملك بابل، تولى الملك سنة ٦٠٥ قبل الميلاد، وهو الذي أخرج اليهود من فلسطين، وقام ببناء الحدائق المعلقة إحدى عجائب الدنيا السبعة. انظر: تاريخ الخميس وهامشه ٤٤/١، العرب واليهود في التاريخ ص٩٣، السلوك ١٢/١، إعجام الأعلام ص٧٢.

٨- أي: التوراة والإنجيل.

٩- قال تعالى - في سورة الصف -: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾.

١٠- انظر: المعتمد ٤٠٢/١، المحصول ٤٥٤/٣.

على النسخ في ابتداء كل شريعة ستنسخ، ويستدل بخلو شريعة(١) الإسلام عن مثل هذا، بل اقترن به ما يضاده من التأكيد بالدوام، والنص(٢) الصريح بأن محمداً ﷺ خاتم النبيين، على أن هذه الشريعة مستمرة إلى قيام الساعة، وهو حسن.

وأما إنكار اليهود والنصارى لهذه الزيادة، وهذا التنبيه الإجمالي في التوراة والإنجيل، غير معتبر لوجهين:

أحدهما: لا وثوق بما في أيديهم من الصحف لاحتمال التحريف، وخاصة نقل هذه الكتب إلى لغة أخرى، ولم توجد التوراة في نقل كل كلمة، وكيف وقد انقطع مبلغ التواتر في اليهود الواسطة(٣)، وفي النصارى لم يوجد في الابتداء.

والوجه الثاني: وهو أن هذا التنبيه والبشارة بشرع محمد ﷺ، جاز أن لا يكون ظاهراً في هذه الكتب، بل بحيث لا يطلع على ذلك إلا الراسخ في العلم، فليس كل ما يكون مودعاً في كتب الله يطلع عليه كل أحد، فإن القرآن العظيم يشتمل على حكمة(٤) غامضة وأسرار خفية، يقل في المسلمين - على كثرتهم وكثرة اشتغالهم بالعلوم وصفاء أذهانهم - من يطلع على هذه الأسرار.

فما ظنك بأهل الملل السابقة من سكان الأطراف - مع غلبة البلادة عليهم، وقلة علمائهم - أنهم يطلعون على الغوامض والأسرار الإلهية، فكل من توهم معنى وتخيله نقله إلى لغة أخرى، وبعد ذلك لو وقع بيد عالم لا يمكنه أن يصل إلى الحق، لأنه قد تغير الدليل بما غيره ذلك الجاهل الذي نقله.

ولهذا فإن أكثر علماء الإسلام لم يجوز ترجمة(٥) القرآن العظيم، ولا

١- في المخطوطة "بشريعة".

٢- قال سبحانه: ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾.

٣- الظاهر أن "في" قبل "الواسطة" ساقطة.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "حكم".

٥- أي: الترجمة الحرفية، أما الترجمة التفسيرية فلا بأس إن شاء الله. انظر: علوم القرآن ص٣١٢.

التبديل في نظمه وألفاظه. ولم يجوزوا أن يتلى في الصلاة(١) غير هذا النظم المعين، وذلك صواب منهم، بل لم يجوزوا فيما ينقل(٢) عن النبي ﷺ من الاحاديث، أن يغير لفظه(٣) ويبدله الراوي بعبارة أخرى بالمعنى، لجواز أن يتوهم معنى، ومعنى الحديث غير ذلك الذي توهم، أو يزيد أو ينقص. وإذا تحققت هذا: فقد أحطت بما يجب في هذه المسألة.

١ـ هذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة. خلافا لابي حنيفة فقد حكى عنه البزدوي أنه جوز القراءة بالفارسية في الصلاة، وحكى شارح المنار وابن الهمام: أنه رجع عن هذا القول. انظر: تفسير الرازي ٢١٤/١، البرهان في علوم القرآن ٤٦٤/١، اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٠٣، مباحث في علوم القرآن ص٢١٨، كشف الأسرار ٢٤/١، التقرير والتحبير ٢١٣/٢، شرح المنار ص١٤، مرآة الاصول ١٠٦/١، التوضيح مع التلويح ٣١/١، الرسالة مع هامشها ص٤٨ـ٤٩، بدائع الصنائع ١١٢/١، المغني ٤٨٦/١، المجموع ٣٧٩/٣.

٢ـ بداية لوحة ٨٠ـ أ.

٣ـ سيأتي الكلام على مسألة نقل الحديث بالمعنى في بحث الاخبار إن شاء الله.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة: اختلفوا في نسخ الشيء قبل يقضى(١) وقت فعله...» إلى آخره(٢).

أقول:

إن إبراهيم - صلوات الله عليه - لشدة صفاء نفسه كان بحيث إذا رأى شيئاً في المنام وقع ذلك الشيء بعينه، وإذا فعل فعلاً في المنام أمر في اليقظة بالإتيان بذلك الفعل، وقد تكرر ذلك تكراراً حتى جعل الرؤيا أمارة على وقوع ذلك في الخارج، ومباشرة فعل في المنام دلالة على ورود الأمر به.

ورأى الفعل - بناء على هذه الأمارة - واجباً، ثم رأى أنه يذبح ولده إسماعيل، وباشر مقدمات الذبح وكل ما يتعلق بالذبح من البشر من أخذ المدية (٣)، والإمرار على الحلق، فلما انتبه استدل بذلك على ورود الأمر بالذبح، وجعل الأمر كالوارد بناء على هذا الدليل، ورأى الامتثال واجباً، وحكى مع الذبيح فوجد منه الرضا، وصدق رؤياه، وفعل في اليقظة جميع ما كان

١- هكذا في بعض نسخ المحصول، وفي المطبوع "مضي".

٢- تكملة كلامه: "... مثاله: إذا قال الله - تعالى - لنا صبيحة يومنا: صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة، ثم قال عند الظهر: لاتصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة". فهذا جائز عندنا. خلافاً للمعتزلة وكثير من الفقهاء. لنا: أن الله - تعالى - أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده إسماعيل - عليه السلام -، ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح" انظر: المحصول ٤٦٧/٣. وانظر الاعتراضات التي أوردها المصنف على هذا الدليل على لسان القدرية المعتزلة ومن تبعهم، وإجابات المصنف عليها. وانظر في تفصيل المسألة: المعتمد ٤٠٧/١، التبصرة ص٢٦٠، البرهان ١٣٠٣/٢، المنخول ص٢٩٧، المستصفى ١٢٢/١، الوصول ٣٩/٢، الإحكام ١٧٩/٣، منهاج الأصول بشرح الأصفهاني ٤٦٩/١، الكاشف ص١٩٦ تحقيق مصطفى شاور، الإبهاج ٢٣٤/٢، نهاية السول ٥٦٢/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه العضد ١٩٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٠٦، النفائس ٢٧٢/٢-أ، نشر البنود ٢٩٣/٢، العدة ٨٠٧/٣، روضة الناظر مع شرحها ٢٠٤/١، المسودة ص٢٠٧، كشف الأسرار ١٦٩/٣، التوضيح مع التلويح ٣٦/٢، تيسير التحرير ١٨٧/٣، التقرير والتحبير ٥١/٣، فواتح الرحموت ٦١/٢، الإحكام لابن حزم ٤٧٢/٤، الإيضاح ص١٠٠، التفسير الكبير ١٥٥/٢، تفسير ابن كثير ١٥/٤، أصول الفقه للخضري ص٢٨٣.

٣- قال في المصباح المنير ٥٦٧/٢: المدية الشفرة والجمع مديات ومدى.

قد فعل في المنام: لا جرم صح أن يقال: ﴿صدقت الرؤيا﴾(١)، لأن تصديق الرؤيا إيقاع ما رأى في المنام، وقد أوقع، لكن الأمر لم يرد.

وقول إبراهيم - عليه السلام -: ﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾(٢) ، ليس إخباراً عن ورود الأمر، بل هو إخبار عن صدور هذه المقدمات، فإن الذبح الذي يمكن نسبته إلى البشر ليس غيرها، وأما زهوق الروح فليس بفعله، فيكون إخباراً عن هذه المقدمات، وهي أمارة على ورود الأمر لا أنها نفس ورود(٣) الأمر.

وقول إسماعيل - عليه السلام - له: ﴿افعل ما تؤمر﴾(٤)، أيضاً ليس إخباراً عن أمر وقع، بل عما سيقع، ثم إنه ورد الأمر بما يشبهه من ذبح الكبش، وسمي ذلك فداء الذبح(٥) إسماعيل، لأن الرؤيا والاستدلال بها من حيث الاجتهاد صارت سبباً لذبح إسماعيل في الجملة، وما انعقد سببه - وإن لم يقع المسبب - يجوز أن يجعل الشيء الذي يجب بعد ذلك فداء له وقضاء له، كقضاء صوم رمضان في حق الحائض والمسافر، فسمي قضاء، مع أنه لم يوجد الأمر بالأداء، لما وجد سبب ورود الأمر بالأداء.

وكذا - ها هنا - وجد ما هو سبب ورود الأمر بذبح إسماعيل، من حيث الاستدلال بأمارة الرؤيا(٦)، فجعل الأمر بذبح الكبش فداء له، ودل إبراهيم على أن الرؤيا قد تدل على وقوع عين ما قد رأى، وقد تدل على وقوع ما يشبهه ويشاركه بوجه من الوجوه(٧).

بل الصحيح: أن الأمر بالشيء لا ينسخ قبل الامتثال، ومن مات قبل

١- اقتباس من الآية ١٠٥ من سورة الصافات.
٢- الآية ١٠٢ من سورة الصافات.
٣- "ورود" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.
٤- الآية ١٠٢ من سورة الصافات.
٥- هكذا في المخطوطة، والأنسب "الذبيح".
٦- في المخطوطة "الريا".
٧- في المخطوطة "الوجه".

الامتثال فحكمه باق، وهو العقاب على الترك واستحقاق العقاب، لا أنه نسخ(١).

والمعارضة(٢) المذكورة من جهة المخالف في المسألة قوية، والجواب(٣) الذي ذكره عنها ضعيف، لأن الأمر بالشيء إنما يحسن إذا كان المأمور به راجح المصلحة، وقد تعلق به مصلحة مطلوبة، والنسخ قبل الامتثال تفويت لتلك المصلحة المطلوبة، وذلك متناقض غير لائق بالحكيم.

١- أكثر الأسئلة الفاسدة التي أوردها النقشواني على الاستدلال بقصة إبراهيم - عليه السلام - أوردها أبو الحسين البصري، وأورد أسئلة فاسدة أخر منها: ١- قلب عنق إسماعيل نحاساً. ٢- أن المأمور به العزم. ٣- أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل. انظر: المعتمد ٤١٠/١. وقد تصدى الجمهور للإجابة عن هذه الأسئلة بما يشفي فانظر: المستصفى ١١٥/١، الوصول ٣٩/٢، الإحكام ١٨١/٣، روضة الناظر وشرحها ٢٠٤/١.

٢- انظر المحصول ٤٧١/٣ ونص كلامه: "سلمنا سلامة دليلكم، لكنه معارض بدليل آخر وهو: أن ذلك يقتضي كون الشخص الواحد مأموراً منهياً عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد".

٣- أجاب المصنف بوجهين. الاول - وهو الذي يحسم المنازعة - أنها مبنية على الحسن والقبح، ونحن لا نقول به. الثاني: أنه حين أمر بالفعل كان المأمور به منشأ المصلحة، وكان الامر به أيضاً منشأ المصلحة: فلا جرم حسن الامر به. انظر: المحصول ٤٧٦/٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السابعة: يجوز نسخ الشيء لا إلى بدل...» إلى آخره(1).

أقول:

تقديم الصدقة(2) بين يدي نجوى(3) الرسول ﷺ، كان(4) واجباً، ونسخ الوجوب يكون - عنده - إلى الجواز والإباحة، فيجوز للمكلف أن يقدم الصدقة(5) وأن لا يقدمها، فيكون قد(6) نسخ الوجوب إلى بدل وهو: الإباحة(7). فلم قلتم: إنه نسخ لا إلى بدل؟!

وأما احتجاج الخصم: فقوي، لأن الآية دلت على أن الله - تعالى - إذا نسخ آية من الآيات لا ينسخها إلا إلى بدل هو مثلها، أو(8) خير منها، ولا يقع نسخ آية إلا إلى بدل، فلو نسخ اللفظ كان إلى بدل، ولو نسخ الحكم كان إلى بدل، فدل على المقصود كيف كان.

1- تتمة المسألة: "... خلافاً لقوم. لنا: أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول - عليه الصلاة والسلام - لا إلى بدل. واحتجوا بقوله - تعالى -: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾. انظر: المحصول 479/3. وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد 415/1، اللمع ص93، البرهان 1313/2، المستصفى 119/1، الإحكام 196/3، إرشاد الفحول ص187، العدة 783/3، الكوكب المنير 546/3، شرح تنقيح الفصول ص308، فواتح الرحموت 415/1.

2- في المخطوطة "الصلاة" وهو تحريف عن الصدقة.

3- كلمة "نجوى" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في هامشها.

4- "كان" إضافة من عندي لتحسين السياق.

5- في المخطوطة "الصلاة" وهو تحريف.

6- في المخطوطة "فقد".

7- اعتراض النقشواني هذا له وجاهته، وقد وافقه على أن النسخ - هنا - إلى بدل جلال الدين المحلي حيث قال: لا نسلم أنه لابدل لوجوبه، بل بدله الجواز الصادق - هنا - بالإباحة والاستحباب"، وكذلك صاحب التقرير والتحبير والشيخ محمد الأمين وصاحب شرح الورقات. انظر: شرح الجلال على جمع الجوامع 88/2، شرح الورقات ص109، التقرير والتحبير 58/3، مذكرة أصول الفقه ص79. وقد حاول بعض العلماء التوفيق بين القولين فانظر: المستصفى 77/1، شرح الكوكب المنير 548/3، الإبهاج 239/2، حاشية البناني 88/2، نشر البنود 286/1، أصول الفقه أبو النور زهير 62/3.

8- بداية لوحة 80-ب.

والجواب الذي ذكره ضعيف. قوله(١): "نسخ الآية يفيد نسخ لفظه"(٢).

قلنا: هذا ممنوع، لأن الآية ليست عبارة عن(٣) اللفظ فقط من غير دلالتها - أى متعرياً عن الدلالة -، بل النسخ هو أن يرفعها ولا يبقى لها دلالة بعد ذلك، وهذا رفع لحكمها.

ولئن سلمنا ذلك، لكن لابد وأن يكون إلى بدل، وكذلك لو رفع ونسخ(٤) الحكم لابد وأن يكون إلى بدل، وهذا هو المقصود، وقد دلت الآية بصريحها على البدل.

قوله: "(٥) لم لا يجوز أن يقال: إن نفي ذلك الحكم، وإسقاط التعبد به: خير من ثبوته؟!!".

قلنا: إذا كان كذلك كان بدلاً، ونحن لا ننكر ذلك، فيكون ذلك - أيضاً - حكماً شرعياً ثابتاً بالخطاب الثاني، ولا معنى للبدل إلا ذلك، فقد ارتفع النزاع على هذا.

١- أي: في الجواب عن حجة الخصم فانظر: المحصول ٤٧٩/٣ وتمام كلامه: "... ولهذا قال: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية" وقد ضعف هذا الجواب - أيضاً - الشيخ بخيت في السلم ٥٨٠/٢ والشيخ الأمين في مذكرته ص٧٩.

٢- في المحصول "لفظها" وهو أنسب، فإن الضمير عائد إلى الآية.

٣- في المخطوطة "على".

٤- في المخطوطة وردت العبارة هكذا: "لو رفع نسخ الحكم".

٥- انظر: المحصول ٤٨٠/٣ وأول كلامه: "سلمنا: أن المراد نسخ الحكم، لكن...".

قال - رحمه الله -:

«القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ. المسألة الأولى: نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه ...» إلى آخره(١).

أقول:

الحق في ذلك: أن غير المتواتر إن بلغ من الشهرة وكثرة الاستفاضة والتداول بين الصحابة والتابعين، مبلغاً يحصل به الظن الغالب غلبة وافرة، وكانت دلالته اللفظية قوية: جاز نسخ العمومات من السنة بها(٢)، لأن هذا القول قول من قوله وفعله حجة، وينسخ بها العمومات ولو سمع منه القول أو شوهد منه الفعل: لكان مخصصاً وناسخاً لا محالة، وكذا إذا غلب على الظن غلبة قوية صدوره عنه، وكانت دلالته اللفظية قوية.

وأما إذا لم يكن كذلك: وجب العمل به إذا ثبت برواية العدل في حكم آخر، ولكن لا يخصص به عموم الكتاب(٣) والسنة المتواترة، ولا ينسخان به، والاحتياط في النسخ آكد(٤).

فهذا يختلف باختلاف هذه الأخبار، ولا يمكن الحكم بالنفي والإثبات مطلقاً.

١- تتمة عبارته: "... أربعة. الأول: نسخ السنة المقطوعة بالسنة المقطوعة. الثاني: نسخ خبر الواحد بخبر الواحد - كقوله - عليه الصلاة والسلام -: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها" وقال - في شارب الخمر -: "فإن شربها الرابعة فاقتلوه" ثم حمل إليه من شربها الرابعة: فلم يقتله. الثالث: نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع، ولا شك فيه. الرابع: نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد، وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند الأكثرين. خلافاً لبعض أهل الظاهر". انظر دليل المصنف وأيضاً أدلة أهل الظاهر والرد عليها في المحصول ٤٩٨/٣ وانظر في المذهبين ودليل كل واحد ومناقشته في: التبصرة ص٢٦٩، البرهان ١٣١١/٢، المستصفى ١٣٦/١، الوصول ٤٧/٢، الإحكام ٢٠٩/٣، المعتمد ٤٢٤/١، الإحكام لابن حزم ٦١٧/٤، الإشارات ص٧٤، شرح تنقيح الفصول ص٣١٢، النفائس ٢٧٦/٢-١، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٢٢٧/١، المسودة ص٢٠١، الطوفي ص٨٦، شرح الكوكب المنير ٥٦١/٣، الكاشف ص٢٠٧، إرشاد الفحول ص١٩٠، نشر البنود ٢٨٥/١.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "به". قلت: هب أن عموم السنة لم تتوفر فيه كل هذه الشروط، ألا يجوز نسخه بمماثله من السنة؟!!.

٣- قلت: المسألة في نسخ السنة بالسنة فما بال الكتاب العزيز!!.

٤- وذلك: لأن النسخ إبطال، والتخصيص بيان، والبيان أهون من الإبطال.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: قال الأكثرون: يجوز نسخ الكتاب بالكتاب...» إلى آخره(١).

أقول:

الذي يمكن تصحيح قول الشافعي(٢)- رضي الله عنه - به، أن يقال: هو جوز عقلاً وشرعاً، ولكنه منع الوقوع وعلى هذا لم تتوجه عليه هذه الوجوه(٣).

أما(٤) التوجه إلى بيت المقدس، فقد كان ذلك ثابتاً في أصل الصلاة الشرعية، لأنه قبلة الأنبياء والرسل، وكانت الصلاة في شرائعهم لا تصح إلا بالتوجه إليه، فلما ورد الأمر بالصلاة(٥) في شرع محمد ﷺ، فهم منه الصلاة المفروضة في سائر الشرائع والأركان والشرائط التي كانت فيها، إلا ما خصه الدليل، بقي هذا الشرط في الصلاة المفروضة والمشروعة في شرعه إلى نزول الآية الناسخة المحولة للقبلة، فتكون هذه الآية(٦) ناسخة لما كان ثابتاً في الشرائع المتقدمة، لا للسنة(٧).

١- تتمة المسألة: "... ودليله: ما ذكرناه في الرد على أبي مسلم الأصفهاني. بقي ـ ها هنا ـ أمران. أحدهما: أنه يجوز نسخ السنة بالقرآن وهو أيضاً واقع. وقال الشافعي ـ رضي الله عنه ـ لا يجوز". انظر: المحصول ٥٠٨/٣. وانظر تفصيل المسألة في: الرسالة ص١٠٨ـ١١٣، التبصرة ص٢٧٢، المستصفى ١٢٤/١، الوصول ٤٥/٢، الإبهاج ١٥٩/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٧٨/٢، نهاية السول وسلم الوصول ٥٧٨/٢، إرشاد الفحول ص١٩٢، العدة ٨٠٢/٣، روضة الناظر مع شرحها ٢٢٣/١، المسودة ص٢٠٥، شرح الكوكب المنير ٥٥/٣، مختصر ابن الحاجب ١٩٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣١٢، تيسير التحرير ٢٠٢/٣، شرح المنار ص٧١٨، مرآة الأصول ١٧٩/٢، فتح الغفار ١٣٣/٢، أدب القاضي ٣٤٨/١، الاعتبار ص٢٤، الإيضاح ص٦٧.

٢- وهو: عدم جواز نسخ السنة بالقرآن.

٣- أي: التي استدل بها المصنف لمن أثبت نسخ السنة بالقرآن.

٤- هذا الاعتراض متوجه على الوجه الأول وهو: أن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة، إذ ليس في القرآن ما يدل عليه. انظر: المحصول ٥٠٩/٣.

٥- وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ البقرة: ٤٣.

٦- وهي قوله تبارك وتعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ البقرة: ١٤٤.

٧- قلت: أليس سنة الذين قبله من الرسل عليه وعليهم الصلاة والسلام سنة.

فلا(١) حاجة على هذا - إلى تقدير سنة متقدمة موجبة للتوجه إلى بيت المقدس، لتصير منسوخة بآية التحويل، ولا إلى تقدير آية من الكتاب مثبتة للتوجه إلى بيت المقدس، نسخت تلاوتها قبل حكمها، فإن كل هذه التقديرات: خلاف الأصل، ولا حاجة إليها(٢).

وأما قوله(٣) - تعالى -: ﴿فالآن باشروهن﴾(٤).

قلنا: هذا لا يجب أن يقع ناسخاً لحكم ثبت بالسنة، إما أن يقع نسخاً لحكم ثابت بالكتاب إن وجد في الكتاب ما منع من المباشرة قبل ذلك، وإلا كان ابتداء إذن، لأن قبل الإذن إما الحرمة أو التوقف، فيكون هذا إذناً مزيلاً للتوقف، ولا يجب أن يكون ناسخاً لحكم ثابت بسنة نقدرها، ولم توجد ولا نقلت.

وأما(٥) نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان، فليس بصحيح، لأن إيجاب صوم رمضان ليس يتضمن(٦) نسخ صوم يوم عاشوراء، إذ لا تنافي بين أن يجب كل واحد منهما، بل ثبت نسخه بالسنة - أيضاً - حيث حصر الصوم المفروض

١- هذا الكلام للنقشواني هو عبارة عن قدح في اعتراض المصنف على الوجوه المتمسك بها: أنها أحكام ثبتت بالسنة ونسخت بالقرآن، فقد اعترض المصنف عليها بمنعين. أحدهما: لا نسلم أن الحكم في الأمثلة كلها ثبتت بالسنة، ولم لا يجوز أن تكون ثبتت بالكتاب ونسخت تلاوته كما نسخ حكمه. الثاني: سلمنا أنه ثبت بالسنة، ولكن لا نسلم أنه نسخ بالكتاب، ولم لا يجوز أن يكون نسخ بسنة أخرى. انظر: المحصول ٣/٥٠٩. وقد قدح في هذين السؤالين - أيضاً - الغزالي والآمدي والتبريزي فانظر أقوالهم عن هذين السؤالين في: المستصفى ١/١٢٥، التنقيح ٢/٣٤٢، الإحكام ٣/٢١٤-٢١٥.

٢- نقل كلام النقشواني هذا الأصفهاني وتعقبه بقوله: والحق أن السؤال وارد ولا يندفع بمجرد قوله: لا حاجة إلى كذا أو كذا. انظر: الكاشف ص١٦ تحقيق مصطفى شاور.

٣- هذا الوجه الثاني في إثبات نسخ السنة بالقرآن، حيث نسخ تحريم المباشرة، والتحريم ليس في القرآن. انظر: المحصول ٣/٥١٠.

٤- الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

٥- يشير النقشواني إلى الوجه الثالث لمن جوز نسخ السنة بالقرآن وهو: أن صوم عاشوراء نسخ بصوم رمضان، وكان صوم عاشوراء ثابتاً بالسنة. انظر: المحصول ٣/٥١٠.

٦- بداية لوحة ٨١-أ.

في صوم رمضان.

أما صلاة(١) الخوف، فليس فيه - أيضاً - ما يتضمن نسخ السنة بالقرآن، لأنه لما كان من أركان الصلاة المفروضة الركوع والسجود والقعود والقيام، متوجهاً إلى جهة معينة، وترك الالتفات إلى جهة أخرى، وترك سائر الحركات، وقد ثبت كل ذلك بالقرآن، وبفعل جبريل - عليه السلام - حين أرسله الله - تعالى - معلماً للنبي ﷺ، ولم يمكن الإتيان به حالة التحام القتال، وقع التأخير ضرورياً، جرياً على امتثال ما ثبت بالكتاب، فالرخصة الواردة في صلاة الخوف مسقطة للركوع والسجود وغير ذلك، صارت ناسخة للكتاب، رافعة لما ثبت به، لا للسنة.

وأما التمسك(٢) بقوله - تعالى -: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(٣) فضعيف، لأن انتساخه في زمان لا يخرجه عن أن يكون بياناً، لأنه وقع بياناً قبل النسخ، والآن يتبدل البيان ببيان آخر فيما بعد، ولا يتأتى(٤) في ذلك.

وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون(٥) كل واحد من السنة والكتاب بياناً للآخر بالنوع؟! بأن يصير بعض السنة بياناً لبعض الكتاب، وبعضها مبيناً بغير ذلك البعض من الكتاب، أو يكون كل واحد منهما بياناً للآخر من وجه، فإنه لا منافاة في جميع ذلك.

وأيضاً لو كان كذلك: لما جاز تخصيص السنة بالكتاب، لأن التخصيص

١- هذا الوجه الرابع وهو: أن صلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تأخيرها إلى انجلاء القتال، حتى قال - عليه الصلاة والسلام - يوم الخندق: "حشى الله قبورهم ناراً" لحبسهم عن الصلاة. انظر: المحصول ٣/٥١٠-٥١١.

٢- أي: التمسك بالآية من جهة الشافعي فانظر: المحصول ٣/٥١٣ فقد استدل المصنف بها للشافعي قائلاً: هذا يدل على أن كلامه بيان للقرآن، والناسخ بيان للمنسوخ، فلو كان القرآن ناسخاً للسنة: لكان القرآن بياناً للسنة، فيلزم كون كل واحد منهما بياناً للآخر. انظر: المحصول ٣/٥١٣.

٣- الآية ٤٤ من سورة النحل.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعله "تنافي".

٥- في المخطوطة "كلون" ولعله سبق قلم.

بيان، وذلك واقع. هذا ما نقله المؤلف(١) من التمسك بهذه الآية.

لكن هذا ليس يصح عن الشافعي - رحمه الله -، بل كلامه(٢) ينبيء أنه يتمسك بالآية في بيان أن القرآن لا ينسخ السنة من وجه آخر - فيقول: إذا كانت السنة بياناً للقرآن، لا تصير ناسخاً لشيء إلا بالبيان، وذلك هو السنة، فناسخ السنة هو السنة، لا القرآن، وهذا وجه حسن، وسيأتي تحقيقه.

وجواب المؤلف عن هذا ضعيف، لأن قوله - تعالى -: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، لما دل على أن بعثه - عليه السلام - كان لهذا المقصود، وجب أن يقال: كل ما يصدر عنه من الأقوال والأفعال، يكون مصروفاً إلى البيان، أو إلى ما يفضي إلى البيان، وما يتوقف كونه مبيناً عليه، لأن البيان هو غاية المطلوب منه.

وقوله(٣): "إذا دخلت(٤) الدار تسلم(٥) على زيد".

قلنا: لو اشتغل بشغل آخر، يكون دخول الدار لمجموع الأمرين، لا للتسليم فقط.

وأيضاً قوله(٦): "البيان هو الإبلاغ" ضعيف، لأنه يصح أن يقال: بلغ وما بين، فالبيان المطلوب - ها هنا - غير الإبلاغ.

فالحاصل: أن من يجوز النسخ لكنه يقول: لم يقع، لأن نسخ السنة بالكتاب إذا وقع في زمان الرسول، لا يبقى في نقل السنة المنسوخة فائدة، فلا تنقل، وإذا لم تنقل، فمن أين تعرف من بعد؟!!

١- في المخطوطة "الموالف" وهو تحريف.

٢- انظر: الرسالة ص١٠٨-١١٣.

٣- أي: في الجواب انظر: المحصول ٥١٣/٣ وأول كلامه: "ليس في قوله - تعالى -: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان، كما أنك إذا قلت...".

٤- في المخطوطة "دخل" والتصويب من المحصول.

٥- في المحصول المطبوع "لا أسلم"، والمثبت كما في بعض نسخ المحصول.

٦- انظر: المحصول ٥١٤/٣ وبداية عبارته: "سلمنا أن السنة كلها بيان، لكن... وتتمة عبارته: وحمله على هذا أولى، لأنه عام في كل القرآن".

وهذا معنى قوله: لم يقع، فهذا صواب، وما فصلناه ساعد رأيه.

وأما من لم يجوزه، صار ما ذكر عليه، وتبين ضعف احتجاجه.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع(١) ...» إلى آخره(٢).

أقول:

إن كان الشافعي - رضي الله عنه - يجوّز الوقوع(٣)، لكنه ينكر وقوعه: فهذا له وجه، ويسهل دفع احتجاج من ادعى الوقوع.

وإن كان يمنع من جوازه عقلاً: فهو غير بعيد، وإن منع منه السمع، محتجاً بهذه الوجوه التي ذكرها المؤلف(٤): فهو: أيضاً - حسن، لأن (٥) الأجوبة(٦) التي حكى المؤلف عن هذه الوجوه غير دافعة لها كلها.

بقي - ها هنا - البحث في الوجهين المذكورين من جهة من ادعى الوقوع، وبيان ضعفها.

فنقول:

أما قوله(٧): "كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت(٨)، ونسخ ذلك بآية الجلد".

١- في المخطوطة "وقع" وهو خطأ تبع فيه النقشواني بعض نسخ المحصول.

٢- تمام المسألة: "... وقال الشافعي - رضي الله عنه -: لم يقع" انظر المحصول ٥١٩/٣. وانظر المسألة بالتفصيل في الكتب الآتية: المعتمد ٤٢٤/١، البرهان ١٣٠٧/٢، المستصفى ١٢٤/١، المنخول ص٢٩٢، الإحكام ٢١٧/٣، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ١٩٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣١٣، كشف الأسرار ١١٧/٣، تيسير التحرير ٢٠٣/٣، فواتح الرحموت ٧٨/٢، العدة ٧٨٩/٣، الروضة ٢٢٤/١، شرح الكوكب المنير ٥٦٢/٣.

٣- أي: الوقوع العقلي، لا الفعلي.

٤- أي: في الاستدلال من جهة الإمام الشافعي على عدم الوقوع فانظر: المحصول ٥٢٢/٣.

٥- بداية لوحة ٨١ـب.

٦- أجاب المصنف عن الوجوه التي تمسك بها الإمام الشافعي ومن وافقه بوجه عام، ثم بما يخص كل واحد من تلك الوجوه. فانظر: المحصول ٥٢٦/٣ـ٥٣٠.

٧- أي: في الوجه الأول لمن ادعى وقوع نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وقد نقل النقشواني معناه. فانظر: المحصول ٥٢٠/٣ وتتمة كلامه: "... ثم إنه ﷺ نسخ الجلد بالرجم".

٨- لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾ سورة النساء: آية ١٥.

فيه نظر: بل آية الجلد صارت(١) بياناً للمخرج المذكور في الآية السابقة، وما كان كذلك لا يكون نسخاً، فكأنه قال: احبسوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت، أو حتى يجعل الله لهن سبيلاً، فالحبس مغياً إلى إحدى الغايتين، إما الموت وإما جعل السبيل، وبيان الغاية لمثل هذا لا يكون نسخاً، ونحن لا ننكر وقوع التخصيص، بل الكلام في وقوع النسخ(٢).

فلئن قال: لكن الرجم ورد بعد ثبوت حكم الجلد، فكان نسخاً.

قلنا: سيأتي البحث في هذا، ولأن هذه الصورة ليست تطابق، لأن النبي ﷺ هو الذي رجم في حياته، فلا يقال: نسخ بالتواتر.

وفيه بحث: اعلم أن الذي نقله المؤلف عن الشافعي في الاحتجاج على ما ذهب إليه(٣)، ما صح عنه، بل الذي يوجد في كتبه(٤) ينبيء عن ضد ما نقله، وذلك يتبين بتقرير قاعدتين:

إحداهما: أن الكتاب لا ينسخ السنة، والسنة لا تنسخ الكتاب، والدليل عليه قوله - تعالى -: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(٥)، وجه التمسك به: أنه يدل على أن الله - تعالى - إنما خص إنزال الذكر إليه، وهو تخصيصه بالنبوة والرسالة، ليكون مبيناً للكتاب، وإذا كان بيان الكتاب هو الغاية من(٦) بعثه، يجب أن يكون كل ما يتلفظ به مما يتعلق بالدين وأحكام الشرع بياناً للكتاب، وإلا لكان النبي يتصرف في الحكم والدين لا للغاية التي

١- في المخطوطة "صار" والضمير عائدة إلى الآية لا إلى الجلد.

٢- نقل الأصفهاني ما أورده النقشواني على هذا الوجه، وعقب عليه بقوله: "وجوابه المنع، وذلك: لان الذي يوجب عدم النسخ هو أن يتصل بالشيء بيان غايته المعينة المؤقتة بوقت مخصص، والحبس في البيوت ليس كذلك. انظر: الكاشف ص٢٢٣ تحقيق مصطفى شاور.

٣- في المخطوطة "عليه".

٤- انظر رأي الإمام الشافعي في ذلك وأدلته في الرسالة ص١٠٦ فقرة ٣١٤ فقد قال ـ رحمه الله ـ: "وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه مجملاً... وقد ذكر بعد ذلك أدلته.. ثم قال ـ ص١٠٨ فقرة ٣٢٤ ـ: وهكذا سنة رسول الله: لا ينسخها إلا سنة لرسول الله..." وانظر كذلك البرهان وهامشه ١٣٠٧/٢، والإحكام ٢١٧/٣، والكاشف ص٢١٨.

٥- سورة النحل: آية ٤٤.

٦- في المخطوطة "مع".

بعث لأجلها. وذلك محال.

وأيضاً فإنه يدل على أنه مبين لكل الكتاب، وما من آية إلا وهي محتاجة إلى بيانه لكون ذلك مذكوراً(١) بلفظ الجمع وهو لفظ "ما"، وإذا كان الأمر كذلك: فلا يجوز أن تكون السنة تنسخ الكتاب، لأن المفهوم من المبيَّن أن يبقى مع المبيِّن، والمنسوخ يرتفع عند ورود الناسخ، فلا يكون الناسخ بياناً، بل رافعاً، والرفع يذكر في مقابلة البيان، فيقال: ما بينه بل رفعه، ولما كانت السنة مبينة دائماً لا يجوز أن تكون ناسخاً، ويلزم - أيضاً - أن لا يجوز نسخ السنة بالكتاب، لأن الذي ينسخ السنة من الكتاب يحتاج إلى البيان، وبيانه بالسنة، والسنة المنسوخة - أيضاً - كانت بياناً لآية أخرى من الكتاب، فقد وجد في كل واحد من المتقدم والمتأخر الكتاب وبيانه وهو السنة، فيصير الكتاب المتأخر ناسخاً للكتاب المتقدم، والسنة المتأخرة ناسخة للسنة المتقدمة، فلا نسخ للسنة بالكتاب ولا بالعكس(٢).

ومثال ذلك: لما أمر الله - تعالى - في الصلاة بالركوع والسجود، وعين الوقت إجمالاً(٣)، والسنة قدرت الوقت المحدود(٤)، وعند تعذر الركوع

١- في المخطوطة "مذكور" بالرفع وهو خلاف قواعد العربية.

٢- أي: ولا نسخ للكتاب بالسنة.

٣- كما في قوله عز وجل: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ النساء: ٣ـ١ أي موقتاً وقته عليهم.

٤- الأحاديث الواردة في تحديد أوقات الصلوات الخمس كثيرة، من ذلك مثلاً حديث إمامة جبريل - عليه السلام - بالنبي - عليه الصلاة والسلام - وجاء فيه: "أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم قال: بهذا أمرت" أخرجه البخاري ومسلم بهذا اللفظ. انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري ٣/٢ كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها، صحيح مسلم بشرح النووي ١٠٧/٥ كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس.

والسجود عند الخوف والتحام القتال، حكمت السنة بتأخير الصلاة بياناً للكتاب، ثم لما جاء الكتاب سقطاً للركوع والسجود والقيام، حكمت السنة بأن صلاة[1] الخوف لا تؤخر وتؤدى في الوقت من غير ركوع وسجود، بياناً لقوله - تعالى -: ﴿فرجالاً أو ركباناً﴾[2].

ففي هذه الصورة: صار الكتاب ناسخاً للكتاب، والسنة للسنة.

وهذا المثال نقلته[3] من كتب[4] الشافعي[5]. فهذه هي القاعدة الأولى.

وأما الثانية: فهي أن النص المتأخر بالنسبة إلى المتقدم على قسمين:

أحدهما[6]: أن يرفع حكم المتقدم بالكلية، بحيث لا يبقى له حكم بعد ذلك، ولا في شيء من أفراده، وهذا يسمى نسخاً، والشافعي يسميه نسخاً، وهو الذي لا يجوز[7] وقوعه في الكتاب بالسنة، ولا في السنة بالكتاب[8].

والقسم الثاني: أن لا يرفع حكم المتقدم بالكلية، بل يبقى المتقدم معمولاً به في بعض مفهوماته وبعض أفراده، فهذا يسميه الشافعي تخصيصاً، ولا

١- قد روي في صلاة الخوف كيفيات كثيرة وأشهرها: أن يجعلهم الإمام طائفتين، طائفة تحرس والاخرى تصلي معه ركعة، فإذا قام إلى الثانية نوت مفارقته وأتمت لانفسها أخرى بالحمد لله وسورة، ثم ذهبت تحرس، وجاءت الاخرى فصلت معه الركعة الثانية، فإذا جلس للتشهد قامت وأتمت لانفسها أخرى بالحمد لله وسورة، ويطيل الإمام التشهد حتى يتموا التشهد ويسلم بهم. قال - تعالى -: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾ النساء: آية ١٠٢. وإذا كان الخوف شديداً صلوا رجالاً وركباناً إلى القبلة وإلى غيرها يومئون بالركوع والسجود إيماء يبتدئون تكبيرة الإحرام إلى القبلة إن قدروا أو إلى غيرها. قال - تعالى -: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾ البقرة: آية ٢٣٩ وكل هذا من سماحة الإسلام ويسره. انظر: صفة صلاة الخوف وشروطها في المغني ٤٠١/٢، ٤١٦، المجموع ٦٣٦/٤ فما بعدها، المحلى ٤٩/٥-٦٢، فتح الباري ٤٢٩/٢، نيل الأوطار ٣٥٩/٣، سبل السلام ٦٢/٢، تفسير القرطبي ٢٢٣/٣.

٢- الآية ٢٣٩ من سورة البقرة. وقد جاء الآية في المخطوطة "وركباناً" وهو خطأ.

٣- في المخطوطة "نقله" وهو تصحيف.

٤- في المخطوطة "كتبه" وهو تصحيف.

٥- انظر: الرسالة ص١٨٠-١٨٦، الأم ٧٥/١.

٦- بداية لوحة ٨٢-أ.

٧- عبارة "لا يجوز" مزيدة لاستقامة النص.

٨- في المخطوطة "في الكتاب" والمثبت اختيار منا.

يفرق في هذه التسمية: بين أن يرد المتأخر بعد العمل بالمتقدم وثبوت حكمه(١) ، أو قبل ذلك، ويجوز وقوع مثل هذا في الكتاب بالسنة المتواترة، وبخبر الواحد المسند المشهور، كما يجوز التخصيص به.

وقد ذكرنا الفرق بين أن يكون المتأخر رافعاً حكم المتقدم بالكلية، وبين ما يرفع بعضه: في أن رفع البعض أهون، ورفع الكل أشد مخالفة للأصل، ولا يلزم من رد السنة الرافعة لحكم الكتاب المتقدم، ردها إذا لم تكن رافعة لذلك، لكون الاول أشد مخالفة، ولخروج السنة عند ذلك عن كونها مبينة، وأما في الثاني تكون مخصصة فتبقى مبينة.

والإنصاف: أن هذا الكلام قوي، والتنبه لهذا نافع في البحث، وليس في كلام المخالفين ما يدفع هذا ويوجب ضعفه.

فإذا تقررت هاتان القاعدتان: استقام كلام الشافعي في المذاهب التي اختارها في مسائل النسخ(٢).

وأما الوجه الآخر(٣): ففيه - أيضاً - بحث، لأن قول(٤) من قال: آية

١ـ ذكر صاحب مراقي السعود ٢٧٥/١، أن الخاص إذا لم يرد إلا بعد العمل بالعام، صار ناسخاً للعام، ولا يجوز أن يكون مخصصاً له، لان التخصيص بيان، والبيان لا يجوز تأخيره عن وقت العمل.

٢ـ قلت: لقد أثبت الواقع صحة رأي الشافعي ـ رحمه الله ـ، يقول الاستاذ مصطفى زيد ـ في كتابه النسخ في القرآن الكريم ٨٣٧/٢ ـ ما نصه: "من هذه الوقائع الثابتة للنسخ في القرآن ـ وهي كل ما صح لدينا ـ نستطيع أن نستخلص حقيقة هامة هي: أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله، كما هو مذهب الإمامين الشافعي وأحمد... أما الاحكام التي شرعتها السنة ونسخها القرآن ـ فقد رأينا كيف أصبحت الاية الناسخة في كل حكم منها سنة تبين النسخ.. وقال: إن كل دعوى نسخ بالقرآن على قول أو فعل من سنة رسول الله ﷺ هي مفروضة..." اهـ.

٣ـ أي: في الاستدلال على وقوع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو: أن الوصية للأقربين نسخت بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "لا وصية لوارث"، لان آية المواريث لا تمنع الوصية، إذ الجمع ممكن... وقد ضعف المصنف هذا الدليل. فانظر: المحصول ٥٣١/٣.

٤ـ في المخطوطة "لا قول".

الميراث لا تمنع(١) الوصية(٢)، صحيح، لأن الثلث حق للمريض يصرفه إلى من شاء، والوارث يمنع(٣) من إبطال تصرفه في الثلث، لأن الثلث خارج عن حق(٤) الوارث، ولو جازت الوصية للوارث لما كان لسائر الوارثين إبطال الوصية بالثلث لبعض الورثة، فلا تنافي إذاً بين الإرث والوصية.

فلا يمكن أن يقال: نسخت تلك الآية(٥) بآية الميراث(٦)، ولابد من ناسخ، ولا ذلك إلا قوله ﷺ: "لا وصية لوارث"(٧). هذا غاية التقرير من جهته(٨).

١- في المخطوطة "يمنع" والمثبت من المحصول المطبوع.

٢- الوصية في اللغة: اسم بمعنى المصدر مشتق من وصيت الشيء بالشيء إذا وصلته وفي الاصطلاح: تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع عيناً كان أم منفعة. انظر: المختار ص٣٠٢، التعريفات ص٢٥٢، المطلع ٢٩٤، الإنصاف ١٨٣/٧، تبيين الحقائق ١٨٢/٦.

٣- "يمنع" زيادة من عمل المحقق.

٤- "حق" مزيدة من هامش المخطوطة.

٥- أي: آية الوصية وهي: قوله سبحانه: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين﴾ سورة البقرة: آية ١٨٠.

٦- وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ النساء: آية٧.

٧- هذا بعض من حديث صحيح مشهور رواه أبو أمامة الباهلي ـ رضي الله عنه ـ وأخرجه أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث ٧٢/٨ مع العون، والترمذي في كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث ٣٠٩/٦ مع التحفة وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجة في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث ٩٠٥/٢، والإمام أحمد في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث ١٨٧/١٥ الفتح الرباني، والإمام الشافعي عن مجاهد مرسلاً في كتاب الوقف والوصايا، باب ما جاء في الوصية ٢٣١/٢ بدائع المنن. انظر في تخريجه: تلخيص الحبير ١٠٦/٣، نصب الراية ٤٠٣/٤، ذخائر المواريث ١٣٥/٣، فيض القدير ٢٤٤/٢، كشف الخفاء ٥١٤/٢، المنتقى من أحاديث الاحكام ص٥٠٩.

٨- أي: من جهة المدعي الوقوع.

وقوله(١) - في الكتاب(٢) -: "يكون الميراث حقاً للوارث يمنع(٣) من صرفه إلى الوصية، فثبت: أن آية الميراث مانعة من الوصية، ولأن(٤) قوله ﷺ: "لا وصية لوارث" خبر واحد..."، كل ذلك ضعيف، لأن حق الوارث في الزائد على الثلث، فلو أوصى بالثلث للوارث لا يكون قد صرف حق الوارث إلى غيره.

ثم ما ذكره المؤلف يقتضي أن لا تصح الوصية لأحد، وذلك باطل.

وأما قوله: "هذا خبر واحد".

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أن الصحابة - رضي الله عنهم - شاهدوا النبي ﷺ منع من حكم تلك الآية بقوله هذا، ثم بعد وفاته اتفقوا على أن هذه الآية منسوخة بهذا القول، ونقل إجماعهم إلينا متواتراً، وأما نقل الخبر على الإنفراد، فقد نقل آحاداً، لأنهم استغنوا بنقل الإجماع عن نقل الخبر مجرداً.

وثانيهما- أن يقال -: نقل هذا الخبر إليهم متواتراً، فأجمعوا على نسخ الآية بالخبر، ثم حصل الاستغناء بإجماعهم عن الخبر، فنقل الإجماع متواتراً، ونقل الخبر آحاداً.

على أن للسائل أن يمنع كون هذا الخبر من الآحاد، بل هو متواتر، وليس يجب في كل متواتر أن يشتهر ويتواتر عند كل أحد، بل رب حكم وقضية يكون متواتراً عند طائفة، ولا يكون كذا عند طائفة، فإن أخبار بعض البلدان النائية، والأشخاص الغائبة أو الماضية، قد يكون متواتراً عند المؤرخين، وعند

١- أي: في الجواب عن الوجه الثاني لمن ادعى الوقوع، وإبطال دعوى: آية الميراث لا تمنع الوصية. فانظر: المحصول ٣/٥٦١، ولم يسلم هذا الجواب أيضاً القرافي فقد اعترض عليه بسؤالين فانظر النفائس ٢/٢٧٨-ب، وسلمه الأصفهاني وقال: ومنع بعضهم - يقصد النقشواني والقرافي - المانعية وهو فاسد فانظر: الكاشف ص٢٣٢.

٢- أي: المحصول.

٣- في المحصول "يمنعه".

٤- في المخطوطة "وعلى أن" والمثبت من المحصول المطبوع.

من يتبع الأخبار، ولا(١) يكون متواتراً عند غيرهم.

فهذا الخبر عند المحدثين ونقلة الأخبار من المتواترات(٢)، فاندفع ما ذكره من الجواب، بل الحق: أن هذا - أيضاً - تخصيص وليس بنسخ، وذلك: لأن الآية الواردة في الوصية للأقربين عام يندرج فيه القريب الوارث وغير الوارث (٣)، وقوله - عليه السلام -: "لا وصية لوارث" خاص، فيقع مخصصاً للآية، ولا كلام في وقوع التخصيص بالسنة، وإنما الكلام في النسخ.

١- بداية لوحة ٨٢ـب.

٢- وذلك: لأن المتواتر نوعان: متواتر من حيث الرواية ويسمى المتواتر المعنوي، ومتواتر من حيث ظهور العمل به، ويسمى المتواتر اللفظي، فهذا الحديث ليس من خبر الآحاد، بل هو في قوة المتواتر. انظر: كشف الأسرار ١٧٨/٣، هامش المحصول ١١٦/٤ وسيأتي زيادة تفصيل في معنى المتواتر وأقسامه في بحث الأخبار. إن شاء الله تعالى.

٣- أي: إذا كان قريباً. انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣١٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: في كون الإجماع منسوخاً وناسخاً (١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

نختار احتمال كون الإجماع منسوخاً(٣) بالسنة(٤)، وبيان احتمال ذلك من وجوه:

أولها: أن أهل(٥) العصر الأول بنوا الحكم على البراءة الأصلية، ولم يبلغهم في ذلك نص أصلاً، فأجمعوا على ذلك بناء على البراءة الأصلية، وذلك جائز، ولا يجوز مخالفتهم ما لم يحصل الظفر بكتاب أو سنة، ثم إنه في العصر الثاني نقل أهله خبراً(٦) يزيل البراءة الأصلية وينسخ حكم الإجماع الأول، وهذا الخبر كان موجوداً ولم يحدث الآن، لكنهم لم يظفروا به.

أما قوله: "فقد أجمعوا على الخطأ"(٧).

قلنا: هذا غير لازم، وهذا لا يسمى خطأ، لأنهم اجتهدوا في البحث ولم يظفروا به، ولزمهم بناء الحكم على البراءة الأصلية، ومثل هذا مدفوع.

والوجه الثاني للاحتمال: أنهم ظفروا بخبر عام وأجروه على عمومه بإجماع بينهم، ثم إن أهل(٨) العصر الثاني ظفروا بخبر خاص يخصص ذلك العام،

١- لفظ "وناسخاً" إضافة من المحصول.

٢- انظر: المحصول ٣/٥٣١ وذكر فيه: أن الإجماع لا ينعقد دليلا إلا بعد وفاة النبي -عليه الصلاة والسلام -، لأنه إذا كان حياً لم ينعقد الإجماع بدونه، وإذا وجد قوله فلا عبرة بقول غيره، وإذا ثبت ذلك: فالإجماع إذا انتسخ كان انتساخه إما بالكتاب، أو بالسنة، أو بالإجماع، أو بالقياس، والكل باطل.

٣- من عبارة "إلى آخره" إلى هنا ساقط من المخطوطة، والسياق يقتضي تقدير ما اخترناه وأثبتناه.

٤- "بالسنة" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٥- "أهل" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها ناسخها في الهامش.

٦- في المخطوطة "خبر" بالرفع وهو خطأ، لأنه مفعول به.

٧- هذا معنى كلامه وأول عبارته: "فإن كان الكتاب والسنة موجودين وقت انعقاد ذلك الإجماع، ومع ذلك الأمة حكمت على خلافهما..." فانظر: المحصول ٣/٥٣٢.

٨- كلمة "أهل" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

فإجماعهم على الحكم(١) في الصورة المخصوصة ينسخ بهذا الإجماع، أو بهذا الخبر، وعلى التقديرين ينسخ الإجماع.

الثالث: أنهم أجمعوا على حكم - إما بناء على البراءة الأصلية، أو بناء على عام(٢)، ثم هؤلاء بأعيانهم ظفروا بخبر يزيل حكم البراءة الأصلية، ويزيل حكم ذلك العام، لزمهم الرجوع عن ذلك الإجماع، فالإجماع الأول صار منسوخاً بوجدانهم هذا الخبر(٣).

فإن قلت: الإجماع الأول كان مشروطاً بوجدان(٤) هذا الدليل، فلما وجدوا هذا الدليل زال شرطه، فزال لزوال(٥) شرطه، وذلك ليس بنسخ.

قلت: كل حكم في نفس الأمر وفي علم الله إذا نسخ يكون هذا حاله: أن الحكم الأول يكون مشروطاً بعدم حصول الوقت الفلاني، وعند حصول ذلك الوقت، يزول لزوال شرطه، لكن الكلام في علمنا بذلك، وقد بينا أن النسخ: أن يكون إعلامنا بزوال الحكم وبانتهائه، يحصل في ضمن إعلامنا بطريان الحكم الثاني، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه، فيلزم الحكم بكونه منسوخاً.

وهذا السؤال كما ورد - ها هنا - كذلك يرد على ما ذكره في بيان أن الإجماع لا يكون ناسخاً(٦).

١- في المخطوطة "بالحكم".

٢- أي: نص عام.

٣- هذا السؤال ذكره أبو الحسين البصري مع الجواب عنه. انظر: المعتمد ٤٣٢/١.

٤- هكذا في المخطوطة، والذي يقتضيه السياق "بعدم وجدان".

٥- في المخطوطة سقط الجزء الاخير من الكلمة.

٦- وهو رأي جمهور الاصوليين خلافاً لبعض المعتزلة وعيسى بن أبان. انظر: المحصول ٥٣٤/٣. وانظر المسألة وتفصيلها في: المعتمد ٤٣٣/١، العدة ٨٣٦/٣، التمهيد ٣٨٩/٢، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٢٩/١، المسودة ص٢٢٤، شرح الكوكب المنير ٥٧٠/٣، المستصفى ١٢٦/١، الإحكام ٢٢٩/٣، الإبهاج ٢٥٤/٢، جمع الجوامع ٧٦/٢، نهاية السول ٥٨٩/٢، إرشاد الفحول ص١٩٣، أصول السرخسي ٦٦/٢، كشف الأسرار ٨٩٦/٣، فتح الغفار ١٣٣/٢، مختصر ابن الحاجب ١٩٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣١٤، نشر البنود ٢٨٢/١.

والحق: أن هذا الاحتمال الثالث شديد الورود والوقوع - ونقول: الأولى أن يقال: الإجماع لا يصير منسوخاً(١).

لأن ناسخه - إما أن يكون نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً.

والأول: باطل، لأن شرط الناسخ أن يكون متراخياً في الوجود، والإجماع يمتنع وجوده إلا بعد انقراض عصر الرسول ﷺ(٢).

والنص يمتنع تراخيه وتأخره عن عصر الرسول ﷺ، فيمتنع أن يكون النص ناسخاً للإجماع.

ويمتنع - أيضاً - أن يكون ناسخه بإجماع آخر، لأن الإجماع الثاني لم يستند إلى النص، فليس بإجماع، وإنما هو إجماع على الخطأ، وخاصة بعد سبق إجماع العصر الأول. وكذا حال القياس(٣).

وكذا القول في كون الإجماع ناسخاً(٤).

وأما احتمال وجدان(٥) النص في العصر الثاني - فنقول: الناسخ - إما النص الذي ظفروا به، أو الإجماع الذي حصل مستنداً إليه، وعلى كلا التقديرين: فالمنسوخ - إما الإجماع الأول، أو ما كان مستنداً إليه من البراءة الأصلية، أو الخبر، فإن كان الناسخ هو النص، ولم يعرف تأخره عن المنسوخ،

١- هذا مذهب الجمهور. فانظر: المعتمد ٤٣٢/١، العدة ٨٣٦/٣، اللمع ص٣٣، المستصفى ١٢٦/١، الإحكام ٢٢٦/٣، الوصول ٥١/٢، الكاشف ص٣٢٤، مناهج العقول ١٨٥/٢، الفقيه والمتفقه ٨٦/١، التقرير والتحبير ٦٧/٣، فواتح الرحموت ٨٢/٢، تيسير التحرير ٢٠٩/٣، التوضيح مع التلويح ٣٤/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ١٩٨/٢، النفائس ٢٧٩/٢ـأ.

٢- كون الإجماع لا يقع دليلاً إلا بعد زمان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ مذهب الأكثر، خلافاً لابن برهان وأبي إسحاق الشيرازي. انظر: المعتمد ٤٣٢/١، الحاصل ٥٣١/٢، الإبهاج ١٦٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣١٤، النفائس ٢٨٠/٢ـأ.

٣- أي: يمتنع أن يكون القياس ناسخاً للإجماع، لأن شرط العمل بالقياس عدم الإجماع، فإذا وجد الإجماع زال القياس لزوال شرطه. انظر: المحصول ٥٣٤/٣.

٤- أي: لا يقع الإجماع ناسخاً، لأن المنسوخ بالإجماع ـ إما أن يكون نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً والكل باطل. انظر: المحصول ٥٣٥/٣.

٥- بداية لوحة ٨٣ـأ.

فقد بطل الشرط المذكور - في حد النسخ - من أن الناسخ يجب تراخيه.

وإن(١) كان الناسخ هو الإجماع الذي(٢) يستند إليه، فالمنسوخ إن كان هو مستند الإجماع(٣) من نص أو براءة أصلية، فذلك لا نزاع فيه.

وإن كان المنسوخ هو الإجماع، فقد تبين خطأ الإجماع، ومع هذا فالإشكال غير مدفوع، لأن الخصم يختار هذين القسمين الآخرين(٤) وهو(٥): أن يكون الإجماع الثاني يصير ناسخاً للنص الذي كان مستند الإجماع الأول، وللإجماع الأول، فيحصل في ضمن ذلك: جواز أن يكون الإجماع ناسخاً ومنسوخاً.

قوله(٦): "يقتضي(٧) كون الإجماع على الخطأ".

قلنا: إن عنيت به: أنه حال ما انعقد الإجماع انعقد على الخطأ: فليس كذلك لما مر من العذر.

وإن عنيت به: أن بعد أن نسخ لا يبقى العمل به: فهو كذلك، وحكم كل منسوخ كذلك، وهذا السؤال لا ينقطع عن هذا التقدير.

إلا إذا قلنا: إن الإجماع لا يتصور إلا في العصر الأول، وهو عصر الصحابة - رضوان الله عليهم -.

ولو قلنا: لا حجة إلا في إجماعهم(٨).

١- في المخطوطة "فإن".

٢- "الذي" مزيدة لاستقامة المعنى.

٣- أي: الإجماع الأول.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب أن يقول: "الاخيرين".

٥- كان الأولى أن يقال: "وهما"، فالضمير عائد إلى القسمين الآخرين.

٦- أي: أثناء الاستدلال على كون الإجماع لا يقع ناسخاً. فانظر: المحصول ٥٣٥/٣.

٧- "يقتضي" غير واضحة، وماأثبتناه من المحصول.

٨- اختلفوا في الإجماع هل يختص بالصحابة أم لا؟

فذهب الجمهور: إلى أنه لا يختص بالصحابة، بل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة.

وذهبت الظاهرية: إلى أن الإجماع يختص بالصحابة، فالمعتبر إجماع الصحابة لا غير. وقد أومأ الإمام أحمد - رحمه الله - إلى نحو ذلك. انظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٤٨٣/٢، اللمع ص٥٠، البرهان ٧٢٠/١، المستصفى ٢٦٦/١، الوصول لابن برهان ٧٧/٢، المحصول ٢٨٣/٤، الإحكام ٣٢٨/١، إرشاد الفحول ص٨٢، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٧٢/١، المسودة =

ونشترط في انعقاد الإجماع انقراض(١) أهل الإجماع على إجماعهم من غير رجوع أحد منهم عما حكم.

فإذا فعلنا ذلك: أمكن دعوى أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، ويسقط سائر الاحتمالات.

فلئن قال: ولم لا يجوز أن يقال: إن أهل العصر الأول أجمعوا على حكم بناء على البراء الأصلية وانقرضوا على ذلك، ثم إن أهل العصر الثاني ظفروا بخبر مزيل لذلك الأصل، وحينئذٍ يبطل إجماع العصر الأول.

قلنا (٢): فإذا انقرضوا أولئك بالكلية ولم يظفروا بذلك الخبر، فمن الذي نقل إليهم ذلك الخبر، وإن ظفروا به وجزموا بصحته، فكيف يفتوا مجمعين على خلافه، فإن ذلك خطأ ممتنع، فوجود مثل هذا النص في العصر

= ص٣١٧، شرح تنقيح الفصول ص٣٤٨، أصول الفقه لابي زهرة ص١٥٩، أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ٥٧٨/١، مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص١٥٥.

١- اختلفوا في اشتراط انقراض أهل العصر في الإجماع على مذاهب:

أحدها: أنه لا يشترط وهو: مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، ورواية عن الإمام أحمد، واختاره الإمام الرازي وأتباعه وابن الحاجب.

الثاني: يشترط وهو: رأي ابن فورك وسليم الرازي، ونقل عن أبي الحسن الأشعري، ونقله ابن برهان عن بعض المعتزلة، وهو رواية عن الإمام أحمد.

الثالث: أنه يشترط في الإجماع السكوتي دون القولي أو الفعلي وهو: مذهب أبي علي الجبائي واختاره الآمدي.

الرابع: نقل الاسنوي عن إمام الحرمين إن كان قطعوا بالحكم فلا يشترط، وإن لم يقطعوا به، بل أسندوه إلى الظن، يشترط انقراض العصر، ولو ماتوا عقيبه، فلابد من تطاول الزمان.

الخامس: أنه إذا لم يبق من المجمعين سوى عدد ينقص عن أقل عدد التواتر، فلا يكترث ببقائهم، ويحكم بانعقاد الإجماع وهو: مذهب القاضي في مختصر التقريب كما حكاه ابن السبكي. انظر: تفصيلات المسألة في: المعتمد ٥٠٢/٢، التبصرة ص٣٧٥، المستصفى ١٩٢/١، المحصول ٢٠٦/٤، الإحكام ٣٦٦/١، الإبهاج ٣٩٣/٢، نهاية السول ٣١٥/٣، إرشاد الفحول ص٨٤، الإحكام لابن حزم ٥٠٧/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦٦/١، المسودة ص٣٢٠، كشف الأسرار ٢٤٣/٣، أصول السرخسي ٣١٥/١، فواتح الرحموت ٢٢٤/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح الأصفهاني ٥٨١/١، وشرح العضد له ٣٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٣٠، المدخل ص١٣١.

٢- "قلنا" زيادة من عمل المحقق.

الثاني ممتنع، فلا يستند إليه إجماع، ولو استند فليس إجماع العصر الثاني حجة، فلا يقدح في إجماع أهل العصر الأول.

قال - رحمه الله -:

«القسم الثالث: فيما ظن أنه ناسخ وليس كذلك. المسألة الأولى(١) ... » إلى آخرها.

أقول:

في كل ذلك تفصيل: أما زيادة عبادة على العبادات، فإن العبادات إذا كانت مختلفة الأجناس: كالصلاة والصوم والحج، فأضيف إلى الكل جنس آخر: كالجهاد (٢)، فهذا ليس بنسخ بالإتفاق، لأن إيجاب هذه الزيادة لا يزيل حكماً

١- موضوع هذه المسألة: الزيادة على النص هل تكون نسخاً أم لا؟ وقد ذكر المصنف أن العلماء اتفقوا على أن زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخاً، ولا زيادة صلاة على الصلوات، خلافاً لأهل العراق الذين جعلوا زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخاً، وأما الزيادة التي لا تكون كذلك: فقد اختلفوا فيها. فمذهب الشافعي: أنها ليست نسخاً، وهو قول أبي علي وأبي هاشم، وقالت الحنيفة: إنها نسخ. ومنهم من فصل، وذكر في ذلك وجهين، الأول: أن النص إن أفاد من جهة دليل الخطاب أو الشرط، خلاف ما أفادته الزيادة: كانت الزيادة نسخاً، وإلا فلا. الثاني: إن كانت الزيادة غيرت المزيد عليه تغيراً شديداً، بحيث أصبح المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على نحو ما كان يفعل قبلها لم يعتد به شرعاً، فإنه يكون نسخاً، كزيادة ركعة على ركعتين، وإن صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على نحو ما كان يفعل قبلها صح واعتد به شرعاً: لم يكن نسخاً، نحو زيادة التغريب على الجلد، وزيادة عشرين على حد القذف وهو قول القاضي عبد الجبار. انظر: تفصيل الكلام عن هذه المسألة وخلاف العلماء فيها في الكتب الآتية: المحصول ٥٤١/٣، المعتمد ٤٣٧/١، التبصرة ص٢٧٦، البرهان ١٣٠٩/٢، المستصفى ١١٧/١، الوصول لابن برهان ٣٢/٢، الإحكام ٢٤٣/٣، الكاشف ص٢٤٤، شرح المحلى على جمع الجوامع ٩١/٢، البحر المحيط ٢٣٩/٢-ب، إرشاد الفحول ص١٩٤، مختصر ابن الحاجب مع شرحه العضد ٢٠١/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣١٧، النفائس ٢٨١/٢ب، نشر البنود ٣٠١/١، أصول السرخسي ٨٢/٢، كشف الأسرار ١٩١/٣، ميزان الأصول ص٧٢٥، التوضيح مع التلويح ٣٦/٢، تيسير التحرير ٢١٨/٣، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٩١/٢، العدة ٨١٤/٣، التمهيد ٣٩٨/٢، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٠٨/١، إعلام الموقعين ٢٨٨/٢، المسودة ص٢٠٧، شرح الكوكب المنير ٥٨٢/٣، الزيادة على النص لأستاذنا الفاضل عمر بن عبد العزيز ص٣٧ فما بعدها.

٢- الجهاد في اللغة: مصدر جاهد أي بذل الوسع وبالغ في قتل عدوه. وفي الاصطلاح: قتال الكافرين غير ذوي العهد لإعلاء كلمة الله. انظر: مختار الصحاح ص٤٨، المطلع ص٢٠٩، شرح الحدود ص١٣٩، التعريفات ص٨٠ ولمعرفة أحكام الجهاد انظر: المغني ٣٢٨/٨، المجموع ١١٧/١٨، المحلى ٥٠٨/٧، فتح القدير ٤٣٤/٥، حاشية ابن عابدين ١١٩/٤، فتح الباري ٢٤٦/٦، نيل =

شرعياً ثبت بخطاب من الشارع، أو فعل منه، بل(١) يزيل البراءة الأصلية.

وأما إذا زيد على جنس واحد من العبادات: كالصلاة مثلا، أو الزكاة، وهذا - أيضاً - على قسمين: فإن الزيادة قد تقع متصلة بالمزيد عليه قدراً وعدداً، وقد تقع الزيادة منفصلة عن المزيد عليه في غير محله.

مثال الأول: زيادة ركعة في صلاة الفجر، وزيادة شاة على الشاة الواجبة في الأربعين(٢).

ومثال الثاني: إيجاب صلاة أخرى على الخمس، وإيجاب الزكاة في نوع آخر غير الذي أوجب فيه أولاً.

والأول - أيضاً - على قسمين، لأن الزيادة قد تغير الأول تغيراً شديداً، وتسقط من أركانه وواجباته(٣) شيئاً: كإلحاق ركعة أخرى بركعة(٤) الفجر، فإن التسليمة التي كانت واجبة تسقط، ولا يجوز الإتيان بها.

وقد لا تغير - مثل: زيادة شاة على الشاة الواجبة.

والثاني - أيضاً - على قسمين(٥): لأنه إما أن تغير موجب منطوق، أو موجب مفهوم ودليل خطاب، أو لا تغير شيئاً من ذلك.

مثال تغيير موجب المنطوق: بأن يوجب الشرع علينا خمس صلوات، ويأمرنا بفعل معين، إما فيما يكون أوسط(٦) المفروضات، أو آخر المفروضات، فبعد ذلك إذا زادت صلاة أخرى في المفروضات، فقد تغير(٧) الفعل الذي

= الأوطار ٢٩٧/٧، سبل السلام ٢٥٢/٤، القرطبي ١٠٩/٨.

١- "بل" مزيدة من المحقق لاستقامة النص.

٢- يدل على ذلك ما رواه أبو داود والترمذي من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - "في أربعين شاة شاة" انظر: بذل المجهود ٥٣/٨، عارضة الأحوذي ١٠٨/٣.

٣- بداية لوحة ٨٣ـب.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "بركعتي".

٥- لفظ "القسمين" مشكل، فإن الأقسام ثلاثة كما نشاهد في الكتاب.

٦- في المخطوطة "واسطة".

٧- هذه الكلمة غير واضحة، وماأثبتناه يقتضيه السياق.

أمرنا به في الوسطى(١) أو الأخيرة، أما في الوسطى(٢)، فإن الوسطى(٣) بطلت بالكلية، فإن الستة لا وسطى(٤) لها، وزادت المفروضات إلى السبعة، فذلك الفعل ينتقل من الصلاة التي كانت وسطى(٥) من الخمس إلى التي صارت وسطى(٦) من السبع.

وأما في الأخيرة، قد تبدلت وصارت الزائدة هي الأخيرة، فهذه الزيادة قد غيرت حكماً شرعياً ثابتاً بمنطوق الخطاب، اللهم إلا أن يخصص الخطاب ذلك الفعل المخصوص بالصلاة المعينة من حيث كونها وسطى الخمس، أو أخيرة الخمس، لا من حيث أنها وسطى المفروضات، أو أخيرتها.

ومثال تغيير مفهوم(٧) الخطاب: بأن يوجب الشرع الزكاة في سائمة الغنم أولاً، ثم يوجب في المعلوفة - أيضا -، فإن هذا يزيل حكماً شرعاً ثبت بمفهوم الخطاب.

ومثال الذي لا يغير شيئاً من ذلك: أن يوجب الشرع علينا الصلوات الخمس، ولا يخصص الوسطى أو الأخيرة بفعل معين، من حيث أنها وسطى المفروضات أو أخيرتها، ثم يوجب علينا صلاة أخرى نصف الليل مثلاً، أو أوجب الزكاة علينا في الغنم والبقر من حيث جنسها، ثم أوجب الزكاة في الخيل، فهذا ليس يزيل المفهوم من منطوق، ولا المفهوم من مفهوم ودليل خطاب.

١- في المخطوطة "الواسطة".

٢- في المخطوطة "الواسطة".

٣- في المخطوطة "الواسطة".

٤- في المخطوطة "واسطة".

٥- في المخطوطة "وسطة".

٦- في المخطوطة "واسطة".

٧- مراده بمفهوم الخطاب في هذه المواطن: مفهوم المخالفة.

والحكم في كل ذلك يختلف بحسب اختلاف العلماء(١) في دلالة المفهوم والفحوى(٢).

وأما الذي يزيل موجب المنطوق ويكون متراخياً عنه، والتراخي مفروض، إذ الكلام في الزيادة على ما ثبت قبل، فيكون(٣) نسخاً بالاتفاق، ويشترط في قبوله ما يشترط في الناسخ.

وأما الذي يزيل موجب المفهوم، فعند من جعل ذلك حجة: يكون نسخاً.

لكن لا يبعد أن يقال: ليس هذا في قوة الدلالة كالمنطوق، فيجوز نسخه بخبر الواحد والقياس، فلو ورد خبر الواحد في الزكاة في معلوفة الغنم، أو وجدنا قياساً(٤) جلياً قبله: نسخ(٥) به دليل الخطاب.

فكذلك في الزيادة على العدد عند من يجعل(٦) المقيد بالعدد دالاً على نفي الزيادة، فهو كنفي الخطاب(٧) من المفهوم.

١- للعلماء في مفهوم المخالفة رأيان رئيسيان: الأول: أنه حجة وطريق من طرق الدلالة على الحكم الشرعي. وأصحاب هذا الرأي هم الجمهور. الثاني: أنه ليس بحجة ولا بطريق من طرق معرفة الحكم الشرعي من نصوص الكتاب والسنة. وأصحاب هذا الرأي الحنفية وابن حزم الظاهري. انظر: الإحكام ١٠٢/٣، المنهاج بشرح الأسنوي وحواشي الشيخ بخيت ٢٠٥/٢، جمع الجوامع وشرح المحلى وحاشية البناني ٢٤٧/١، إرشاد الفحول ص١٧٩، مختصر ابن الحاجب مع العضد والسعد ١٧٣/٢، أصول الجصاص ٩٤-ب، كشف الأسرار ٥٧٣/٣، التقرير والتحبير ١١٥/١، الإحكام لابن حزم ٥٣/٧، ملخص إبطال القياس ص٢٩.

٢- الفحوى في اللغة: المعنى. يقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه أي: معناه. كما في مختار الصحاح ص٢٠٦. وقد حده اصطلاحاً: الشيرازي - في شرح اللمع ٤٢٤/١ - بأنه: ما دل عليه الكلام من جهة التنبيه، مثل أن ينص على الأعلى لينبه على الأدنى، أو ينص على الأدنى لينبه به على الأعلى" وفحوى الخطاب نوع من أنواع المفهوم، وهو مفهوم الموافقة، إلا أن المؤلف أراد به - ها هنا - مفهوم المخالفة بناء على معناه العام وهو مطلق المفهوم.

٣- في المخطوطة "ليكون".

٤- في المخطوطة "قياس جلي" بالرفع وهو خطأ.

٥- في المخطوطة "ونسخ".

٦- قال بأن مفهوم العدد حجة الأئمة الثلاثة - الشافعي، ومالك، وأحمد وأكثر أتباعهم انظر: الإحكام ٩٤/٣، مفتاح الوصول ص٩٦، التمهيد لأبي الخطاب ١٩٧/٣.

٧- هكذا ورد النص وهو مشوش.

وإذا وقفت على هذا التفصيل، سهل عليك معرفة أحكام الاقسام، ومعرفة الحق مما حكاه المؤلف، لأن قوله(١): "ينبغي أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً"، لا يصلح أن يكون رداً عليهم، فإن آخر العبادات إذا كان موصوفاً بما ذكرنا من الوصف، فهو كالوسطى(٢) إذاً حكمه كما ذكرنا، فكيف يكون إلزاماً لهم؟!

وأن ما ذكره(٣) القاضي عبد الجبار(٤) من التفصيل قريب، وأنه مندرج في بعض التقاسيم التي ذكرنا، غير ما ذكره من مثال: زيادة عشرين جلدة على الثمانين، فإن من يرى للتقييد(٥) بالعدد مفهوماً، يرى زيادة عشرين على الثمانين نسخاً.

١- أي: في الرد على بعض مشايخ العراق الاحناف القائلين: بأن زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ البقرة: ٢٣٨، لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى. انظر: المحصول ٥٤١/٣ وانظر كذلك: كشف الاسرار ١٩١/٣، فواتح الرحموت٩١/٢. وهذا الرد لم يسلمه ـ أيضاً ـ القرافي. فانظر: النفائس ٢٨٢/٢ـ أ.

٢- في المخطوطة "الوسط".

٣- انظر: المحصول ٥٤٣/٣ والمعتمد ٤٣٨/١.

٤- هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، كان أشعري العقيدة، شافعي المذهب، ثم مال إلى الاعتزال، كنيته أبو الحسن، ولقبه قاضي القضاة، توفي سنة٤١٥هـ له ترجمة في: فرق وطبقات المعتزلة ص١١٨، شذرات الذهب ٢٠٢/٣.

٥- في المخطوطة "التقييد".

قال - رحمه الله -:

«واعلم أن لأبي الحسين طريقة...» إلى آخره(١).

أقول:

التفصيل المنقول عن أبي الحسين حسن، وإن كان غير تام التفصيل، وتمامه يعلم مما ذكرنا.

وأما الحكم الذي ذكره(٢)، ففيه نظر.

قوله(٣): "نفي وجوب ما زاد على الثمانين غير معلوم بالشرع" عليه اعتراض من وجهين:

أحدهما: تخصيص الثمانين بالذكر دون الزيادة والنقصان بواحد، يدل على مصلحة متعلقة به، لا تحصل إلا بالعدد المخصوص - وهو(٤) الثمانون، إذ لو لم يكن كذلك: لما كان التخصيص به جائزاً، لكونه ترجيحاً من غير مرجح(٥).

وثانيها: هو أن الثمانين مع رد الشهادة والحكم بالفسق، صار حداً

١- انظر: المحصول ٥٤٣/٣/١ فقد ذكر أبو الحسين أن النظر في هذه المسألة يتعلق بأمور ثلاثة:
الأول: أن الزيادة على النص هل يقتضي زوال أمر، أم لا؟ والحق: أنه يقتضيه.
الثاني: أن هذه الإزالة هل تسمى نسخاً؟ والحق: أن الذي يزول إن كان حكماً شرعياً: سميت نسخاً، وإن كان عقلياً ـ وهو البراءة الأصلية ـ لم تسم نسخاً.
الثالث: أنه هل تجوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس أم لا؟ والحق: أنه إن كان الزائل حكم العقل: جاز ذلك، وإن كان شرعياً، ينظر في دليل الزيادة إن كان يصلح ناسخاً جاز إثبات الزيادة، وإلا فلا... هذا ملخص ما نقله المصنف من كلام أبي الحسين الذي عده أحسن ما قيل في هذه المسألة. انظر: المعتمد ٤٤٣/١.

٢- أي: المصنف ضمن المسائل الفقهية المفرعة على هذا الأصل. فانظر: المحصول ٥٤٥/٣.

٣- هذا معنى كلامه. ونص عبارته: "الحكم الأول: زيادة التغريب، أو زيادة عشرين على جلد ثمانين لا يزيل إلا نفي وجوب ما زاد على الثمانين، وهذا النفي غير معلوم بالشرع، لأن إيجاب الثمانين قدر مشترك" المحصول ٥٤٦/٣. وانظر هذا الحكم بشكل أوضح في المعتمد ٤٤٣/١.

٤- بداية لوحة ٨٤ـأ.

٥- وقد اعترض على الحكم المذكور من جهة المصنف ـ أيضاً ـ شمس الدين الأصفهاني، فأورد عليه سؤالين، الأول نسبه لابن الحاجب، والآخر لم يعزوه وهو نحو هذا الذي ذكره النقشواني، ثم أجاب عنهما. انظر: الكاشف ص٢٥٠ـ٢٥١، وانظر كذلك: منتهى الوصول ص١٦٤، ومختصر ابن الحاجب ٢٠١/٢.

كاملاً، وعقوبة تامة بجناية القذف، بدليل الشرعية في مقابلته، فالزيادة على هذا تكون زيادة في العقوبة على الجناية، فتفضل العقوبة على الجناية، وذلك لا يجوز.

فهذان الوجهان يقتضيان(١) الشرع لما نص على الثمانين: نفي الزيادة، وهو قول الذاهبين إلى المفهوم، والقول بدليل الخطاب، فكيف ينكرون هذا؟، وإلحاق الزيادة على الثمانين، يكون رافعاً لمدلول هذا الدليل: فيكون نسخاً(٢).

وقوله(٣): "إيجاب الثمانين قدر مشترك بين إيجاب الثمانين مع نفي الزيادة(٤)، وبين إيجابه..." وقد بينا ما فيه في مسألة الحكم المقيد بالصفة.

واعلم: أن من قال بهذا المفهوم(٥)، وبأن الحكم المقيد بعدد دل على نفي ما عداه، ثم حكم بالزيادة على ذلك بخبر الواحد والقياس طريقه(٦): أن لا يسمى رفع هذه الدلالة نسخاً، أو إن سماها نسخاً، لكن جوز نسخ هذا النوع من الدلالة بخبر الواحد والقياس، لقصور دلالته عن المنطوق، فلو نسب إلى الشافعي القول بهذا النوع(٧) من المفهوم، كما يقول(٨) بالتقييد بالصفة، مع

١- يقتضي السياق أن تكون كلمة "أن" ساقطة هنا.

٢- قلت - في الجواب عن هذا الإشكال -: إن النسخ هو رفع حكم الخطاب، وصفة الكمال ليس حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود الوجوب والإجزاء، وهما باقيان، وأما الاقتصار على الثمانين، فليس مستفاداً من المنطوق بل من المفهوم، ورفع المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ، فيجوز بخبر الواحد، وكل ذلك إنما يستقيم لو سلم استقرار المفهوم وثبوته وقد ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته.

ولك أن تقول: زيادة التغريب أو زيادة عشرين على جلد ثمانين، ليس بمزيل لوجوب الثمانين، بل يزيل نفي وجوب ما زاد على الثمانين من العشرين والتغريب، وهو من هذه الجهة نسخ في المعنى، ولا يسمى نسخاً، لأن نفي وجوب ما زاد على الثمانين لم يكن معلوماً بدليل شرعي، فلم تكن إزالته نسخاً، وإذا كان ذلك حكماً عقلياً، جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه. انظر: المستصفى ١١٨/١، روضة الناظر ٢١١/١، المعتمد ٤٤٣/١.

٣- انظر: عبارته في المحصول ٥٤٦/٣.

٤- المحصول "الزائد".

٥- أي: المقيد بالصفة.

٦- أي: طريق الجمع بين الكلامين الذي ظاهره يوهم التناقض.

٧- يعني: المقيد بالعدد.

٨- انظر: الإحكام ١٠٣/٣، إرشاد الفحول ص١٦٨.

أنه حكم بالتغريب(١) في باب الزاني بخبر الواحد، فجوابه ما ذكرنا دفعاً للتناقض.

وأما قول المؤلف(٢): "ثبت أن مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس".

قلنا: أين ثبت ذلك، فإن شيئاً من ذلك لم يثبت، بل الشأن في المنطوق.

١- التغريب بفتح الفاء وسكون الغين مصدر، وهو في اللغة: الإبعاد، من غرب بفتح الغين والراء أي: بعد. هكذا في المصباح المنير ٤٤٤/٢. وجاء في النهاية في غريب الحديث والأثر ٣٤٩/٣: التغريب النفي عن البلد الذي وقعت فيه الجناية. يقال: أغربته وغربته بتشديد الراء إذا أبعدته ونحيته، والغرب البعد.

والأصل في التغريب قوله ﷺ: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" رواه مسلم. انظر: صحيحه ١٣١٦/٣.

ولمعرفة رأي أئمة المذاهب في حكم التغريب انظر: المغني ١٦٧/٨، بدائع الصنائع ٣٩/٧، المبسوط ٤٤/٩، الهداية ٧٤/٢، بداية المجتهد ٤٣٦/٢، الأم ١٥٤/٦، المجموع ٢٤٥/٢٠، مغني المحتاج ١٤٧/٤.

٢- انظر المحصول ٥٤٧/٣ وأول كلامه: "لو قال الله ـ تعالى ـ : "الثمانون كمال الحد، وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة"، لم يقبل في الزيادة ـ ها هنا ـ خبر الواحد والقياس، لأن نفي وجود الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر، وأيضاً لو كان إيجاب الثمانين يقتضي على سبيل المفهوم نفي الزائد.. وآخر كلامه: لكنا لا نثبت ذلك بخبر الواحد والقياس" وانظر كذلك المعتمد ٤٤٤/١. فإن عبارته أوضح من عبارة الإمام المصنف.

قال - رحمه الله -:

«الحكم الثاني: تقييد الرقبة بالإيمان: وهو (١) في معنى التخصيص...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا(٣) فيه نظر: لأن تقييد المطلق(٤) غير تخصيص العام، لأن التقييد(٥): إثبات زيادة ما دل(٦) عليه بنفي ولا إثبات، بل النفي كان معلوماً بالبراءة الأصلية، فإذا أمرنا الشرع بإعتاق رقبة على الإطلاق، استفدنا من الأمر وجوب:

١- في المخطوطة "وهي معنى"، والتصويب من المحصول.

٢- انظر: المحصول ٥٤٨/٣ وتتمة عبارته: "... لأنه يخرج عتق الكافرة من الخطاب. فإن كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد أو قياساً، وكان متراخياً: لم يقبل، لأن عموم الكتاب أجاز عتق الكافرة، فتأخير حظر عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه: فلم يقبل فيه خبر واحد، ولا قياس، وإن كانا متقارنين، فهو تخصيص، والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز" اهـ. ولمزيد من الإحاطة: انظر: الإحكام ٢٥١/٣، الكاشف ص٢٥١ تحقيق مصطفى شاور، أبرز القواعد الأصولية لشيخنا عمر بن عبد العزيز ص١٠٤. ولمعرفة آراء فقهاء المذاهب في اشتراط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين. انظر: المغني ٧٤٣/٨-٧٦٣، الهداية مع فتح القدير ٢٥٨/٤، المهذب ١٣٤/١٦، بداية المجتهد ١١٩/١، المحلى ٥٢/٨، فتح الباري ٥٩٠/١١.

٣- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا وعزاه لصاحب الأحكام. انظر: الكاشف ص٢٥٣ تحقيق مصطفى شاور.

٤- المطلق: اسم مفعول، وهو في اللغة: المرسل مشتق من الإطلاق في القول وهو: إرساله من غير قيد ولا شرط.

قال ابن فارس: الإطلاق أن يذكر الشيء باسمه لا يقرن به صفة، ولا شرط، ولا زمان، ولا عدد، ولا شيء يشبه ذلك. وفي الاصطلاح: حده ابن قدامة بأنه: المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه. انظر: المصباح ٣٧٦/٢، الصاحبي ص١٦٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٩١/٢.

٥- التقييد: بفتح التاء، وسكون القاف، مصدر على وزن التفعيل من قيد يقيد بتشديد الياء، وهو في اللغة: المنع، ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع من الالتباس. قال ابن فارس: التقييد: أن يذكر بقرين من بعض ما ذكرناه في الإطلاق، فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى. وأما المقيد في الاصطلاح فهو: اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه. انظر: اللسان ٣٧٢/٣، الصاحبي ص١٦٦، التوضيح مع التلويح ٦٣/١، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢٨٤/٢.

٦- في الكاشف "ما دل اللفظ عليه".

اعتاق الرقبة، وأما الخروج عن العهدة بإعتاق أي رقبة كانت، فذلك مستفاد من البراءة الاصلية، إذ الاصل(١) أنه لم يجب علينا غير ذلك، فالتقييد يصير مزيلاً للبراءة(٢)، لا لمدلول اللفظ، وهذا بخلاف التخصيص، فإنه يخرج من العام: ما تناوله اللفظ، فيصير رافعاً لما دل عليه اللفظ، فأين أحدهما من الآخر؟(٣)!!.

وقد ذكر المؤلف هذا المعنى في مواضع من هذا(٤) الكتاب، وها هنا ناقض ذلك المعنى.

بل قوله - قبيل هذا في الحكم الاول - وهو: "إن إيجاب الثمانين لا إشعار له بنفي الزيادة ولا إثباتها"، مطرد - ها هنا -، وبل بطريق الأولى، فإن إعتاق الرقبة تارة يرد مع القيد(٥)، وتارة بدون(٦) قيد زائد، وما به الاشتراك لا إشعار له بما به الامتياز لا بالنفي ولا بالإثبات... إلى آخر ما حرر من الحجة هناك(٧).

١- في المخطوطة "لا أصل" والمثبت من الكاشف.

٢- في الكاشف "للبراءة الاصلية".

٣- عقب الاصفهاني على النقشواني ـ بعد نقله نص كلامه ـ بقوله: وأنت تعرف فساد هذا الكلام بما سبق من البيان، وهو أن التقييد كالتخصيص من الوجه المذكور ـ يعني من جهة أن التقييد يخرج فرداً من المطلق، والتخصيص يخرج فرداً من العام ـ لا مطلقاً، والمطلق كالعام لا مطلقاً، بل من ذلك الوجه ـ يعني من جهة أن المطلق له عموم بدلي، والعام له عموم استغراقي، وذلك لصدق المطلق على جميع أفراده ـ، وأما قوله: الخروج عن العهدة بالبراءة الاصلية، فكيف يتصور الخروج عن هذا الامر الوارد الذي قام المكلف بمقتضاه بالبراءة، وأما غير هذا الامر مما لم يتحقق تعدده، فيعلم عدم تعلق غير هذا الامر بالاصل. انظر: الكاشف ص٢٥٣.

٤- في المخطوطة "هذ".

٥- كقوله ـ تعالى ـ في كفارة القتل: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ النساء: ٩٢.

٦- كقوله ـ تعالى ـ في كفارة اليمين: ﴿أو تحرير رقبة﴾ المائدة: ٨٩.

٧- انظر: المحصول ٥٤٦/٣.

بل - ها هنا - بطريق الأولى: لأن بعض الناس ذهب إلى أن تخصيص عدد معين بالذكر يدل على نفي ما عداه، وأما ذكر المطلق، لايدل على نفي المقيد، وحكمه - ها هنا - بخلاف ذلك. وعلى هذا فجعله التقييد(١) المطلق مخصصاً له: إن ورد مقارناً، وناسخاً: إن ورد متأخراً، لا يستقيم، ويناقض ما قرره في مواضع كثيرة من هذا الباب.

وأيضاً جعل المخصص ناسخاً إذا تأخر عن وقت الحاجة، فيه نظر، وذلك: لأن الناسخ هو الذي يرفع(٢) الخطاب الأول بالكلية من حين ورود المتأخر، وأما ما يرفع بعض حكمه فقد لا يسمى ناسخاً، ويكون جارياً مجرى المخصص، لكن الحكمة اقتضت التخصيص في هذا الزمان، واقتضت إرادة العموم في(٣) الزمان الأول، ولا شك أن هذا النوع أقل مخالفة للأصل، عن الذي يرفع حكم الخطاب الأول بالكلية، فلا يجب أن يشترط فيه ما يشترط في النسخ، وهذا يطرد في جميع المواضع، ولعل الشافعي وغيره من القائلين بالمفهوم إنما قبلوا خبر الواحد في التغريب وسائر أمثاله، لما أنه لم يكن نسخاً، بل كان مزيلاً لبعض مدلولات الخطاب الأول، وهو مفهوم الخطاب، والناسخ هو الذي يزيل حكم الخطاب الأول بالكلية: فلا جرم لم يسموه نسخاً، فهذا فقههم في أنهم لا يسمون الزيادة(٤) على النص نسخاً، لأن مثل هذا لا يزيل حكماً ثابتاً بخطاب الشرع(٥)، أو إن أزال فإنما يزيل المفهوم دون المنطوق، وإن أزال المنطوق فإنما يزيل بعض ما دل عليه المنطوق لا كله، فيجري مجرى التخصيص.

١- لعل الأنسب "تقييد".

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "حكم" ساقطة من هنا.

٣- بداية لوحة ٨٤-ب.

٤- حد الإمام أبو بكر السرخسي الزيادة على النص بأنها: بيان صورة ونسخ معنى سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم. انظر: أصول السرخسي ٨٢/٢.

٥- في المخطوطة "الشرعي".

ولهذا الشافعي - رضي الله عنه - يرى(١) مطلقاً: بأن كل خبرين تعارضا، وأحدهما خاص والآخر عام، بأن الخاص يخصص العام - علم التاريخ(٢) ، أو لم يعلم، فهذا اعتبار دقيق يجب أن نتنبه له.

١- "يرى" اختيار منا.

٢- انظر: المحصول ١٦١/٣ فما بعدها. للاطلاع على هذا الرأي للشافعي.

قال - رحمه الله -:

«الحكم الرابع: إذا أمرنا الله - تعالى - بفعل، أو قال: هو واجب عليكم...» إلى آخره[1].

أقول:

هذا - أيضاً - فيه نظر - من الوجه الذي ذكرنا -: لأن الوجوب إنما يتحقق بتعليق استحقاق العقاب بالترك، لأن الواجب انقسم إلى قسمين: أحدهما الواجب المعين، وثانيهما الواجب المخير كما عرف، فلفظ الواجب - إما أن يقال: إنه مشترك بينهما، أو يقال: إنه موضوع للقدر المشترك وهو: ما يتعلق باستحقاق العقاب بتركه على بعض الوجوه، بحيث يندرج فيه المعين والمخير والموسع.

وعلى التقديرين - إذا قال الشارع - في فعل معين: "أوجبت عليكم هذا"، وتأخر التخيير بينه، وبين غيره عن وقت الحاجة، انحصر الواجب فيه، وصار هو واجباً بعينه، وصارت ترك التخيير قرينة معينة لما هو المراد باللفظ، وهو الواجب المعين، وإذا صار هذا واجباً معيناً بدلالة اللفظ مع البيان، تعلق العقاب بتركه بدلالة اللفظ، فالتخيير الذي يرد بعد ذلك يزيل ما كان مدلولا

١- هذه المسألة الرابعة من المسائل الفقهية المخرجة على قاعدة الزيادة على النص. فانظر: المحصول ٥٤٩/٣ وتمام عبارته: "... ثم خيرنا بين فعله وبين فعل آخر، فهذا التخيير يكون نسخاً لحظر ترك ما أوجبه علينا، إلا أن حظر تركه كان معلوماً بالبقاء على حكم العقل، وذلك: لأن قوله: "أوجبت هذا الفعل عليكم"، يقتضي أن للإخلال به تأثيراً في استحقاق الذم. وهذا لا يمنع أن يقوم مقامه واجب آخر. وإنما نعلم أن غيره لا يقوم مقامه، لأن الأصل أن غيره غير واجب. ولو كان واجباً بالشرع، لدل عليه دليل شرعي. فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفاً على أن الأصل نفي وجوبه، مع نفي دليل شرعي. فالمثبت لوجوبه إنما رفع حكماً عقلياً. فجاز أن يثبته بقياس أو خبر واحد. مثال ذلك: أن يوجب الله ـ تعالى ـ علينا غسل الرجلين، ثم يخيرنا بينه، وبين المسح على الخفين. وكذلك إذا خيرنا الله ـ تعالى ـ بين شيئين، ثم أثبت معهما ثالثاً" وانظر هذه المسألة بشكل أوضح في: المعتمد ٤٤٤/١، والإحكام ٢٥٠/٣ـ٢٥١. وقد اعترض على كلام المصنف في هذه المسألة ـ أيضاً ـ الأصفهاني والقرافي وابن الحاجب فانظر: الكاشف ص٢٥٤، مختصر ابن الحاجب ٢٠١/٢، منتهى الوصول ١٦٤، النفائس ٢٨٢/٢ـب.

عليه باللفظ، لأن كل ما كان مدلولاً عليه بل بعضه يسمى هذا نسخاً، كان التخيير بينه وبين غيره نسخاً.

وعند هذا لا يستقيم ما ذكره: من أن مثل هذا لا يزيل إلا(١) البراءة الأصلية، لأن التخيير إذا تأخر عن وقت الحاجة، فلو لم يتعلق العقاب بترك هذا بعينه، فلا يتحقق وجوب فعل ما أصلا، مع أنه أوجب فعلا في هذا الوقت بعينه(٢)، وليس ذلك إلا هذا، لأن صيغة الإيجاب لم تدخل على غيره، فاقتضت إيجابه، وتعين أن تعينه بالوجوب هو المراد بالقرينة التي ذكرنا.

وإذا أوجب الشارع علينا غسل الرجلين، ثم خيرنا بينه، وبين المسح على الخفين.

فنقول: التخيير(٣) اتصل بإيجاب غسل الرجلين وتأخر عنه، لكن ورد قبل وقت الحاجة، علمنا أن المراد بإيجابه هو: إيجابه على التعيين، وتعلق استحقاق العقاب بتركه، فبعد ذلك إذا ورد التخيير، كان رافعاً لبعض مدلول اللفظ، فهل يسمى ذلك نسخاً أم لا؟ وبتقدير أن يسمى نسخاً، فهل يشترط فيه ما يشترط فيما يكون رافعاً لمدلول الخطاب الأول بالكلية أم لا؟ ففيه النظر الذي ذكرنا، وهكذا في(٤) سائر ما عد من الأمثلة والمسائل، فهذه تجب محافظتها.

وأكثر ما قبل فيه الشافعي خبر الواحد، وحكم فيه بالقياس، هو من هذا القبيل، وما سماه نسخاً، ولهذا ذهب إلى أن نسخ الكتاب بالسنة لم يقع، لأنه لم يجد سنة رافعة لمدلول الكتاب بالكلية، وكذا لم يجد الكتاب رافعاً لمدلول السنة بالكلية، وما يرفع بعض المدلول لا يسمى نسخاً، ولا يشترط فيه ما

١- لفظة "إلا" مزيدة لاستقامة المعنى.

٢- في المخطوطة "وبينه".

٣- السياق يقتضي أن تكون "أن" ساقطة من هنا.

٤- بداية لوحة ٨٥ـأ.

يشترط(١) في النسخ، وهو صواب ونظر حسن.

١- اشترط العلماء في النسخ شروطاً منها:
(١) أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ. (٢) أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بالشرع ثم رفع. (٣) أن يكون الرافع المزيل دليلاً شرعياً. (٤) أن لا يكون للعبادة المنسوخة مدة معلومة، بل كانت مطلقة فتقطع دوامها في الثاني. (٥) أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، ولا يكون أضعف منه. (٦) التعارض وعدم إمكان الجمع بين الدليلين. (٧) التمكن من الفعل. (٨) علم المكلف بالناسخ. (٩) أن يكون إلى بدل. انظر: العدة ٧٦٨/٣، المسودة ص٢٢٩، شرح الكوكب المنير ٥٢٩/٣، أدب القاضي ٣٥٦/١، الإحكام لابن حزم ٤٧٧/٤، المعتمد ٣٩٩/١، الإحكام ١٦٤/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلى ٧٨/١، نهاية السول ٥٥١/٢، إرشاد الفحول ص١٨٦.

قال - رحمه الله -:

«الحكم السابع: قوله - تعالى -: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾(١) ...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا - أيضاً - فيه نظر في موضعين:

أحدهما: أن المفيد لكون أول الليل طرفاً وغاية لليل، هو كلمة "إلى" وحدها، أو مع كلمة "أتموا"، فإن الأول لو تجرد ما أفاد ذلك، لأن كلمة "إلى" تفيد أنه طرف وغاية للشيء الممتد إليه، ولكن لا تفيد أنه غاية لجنس أو نوعه، أو لذلك الشيء بتمامه، فإنه يقال: "سرت إلى بغداد(٣)، ومنه إلى البصرة(٤)"، وهذا لا يقال فيه: إنه متناقض، مع أن السير لم يتم عند بغداد، ولا صار بغداد غاية للسير، بل صار غاية للسير إليها.

وأما لو قال: "أتموا سيركم إلى بغداد"، فهذا يفيد أن السير ينتهي عند بغداد، وإلا فلا يكون السير إليها إتماماً للسير، فكون الليل غاية وطرفاً هو مستفاد من مجموع الكلمتين، لا من كلمة "إلى" فقط.

والموضع الثاني - في قوله -: "إنه لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس"،

١- سورة البقرة: آية ١٨٧.

٢- هذا الفرع السابع من الفروع المتفرعة عن مسألة الزيادة على النص. فانظر: المحصول ٣/٥٥٤. وتمام كلامه: "... فإنه يفيد كون أول الليل طرفاً وغاية للصيام، كما يفيده لو قال: "آخر الصيام وغايته الليل"، لأن لفظة "إلى" موضوعة للغاية، فإيجاب الصوم إلى غيبوبة الشفق يخرج أوله من أن يكون طرفاً، مع أن الخطاب يفيده. وفي ذلك كونه نسخاً حقيقة، لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس، لأن نفي وجوب صوم أول الليل معلوم بدليل قاطع". انظر كذلك: المعتمد ١/٤٤٦، الإحكام ٣/٢٥٢. وقد اعترض على هذا الحكم أيضاً التبريزي وابن الحاجب، وقد أجاب عن اعتراضاتهما الأصفهاني. فانظر: منتهى الوصول ص١٦٤، التنقيح ٢/٣٤٧، الكاشف ص٢٥٥.

٣- بغداد: قال - في معجم البلدان ١/٤٥٦ -: بغداد أم الدنيا وسيدة البلاد، وكانت في زمن الفرس قرية تقوم بها سوق للفرس.

٤- البصرة: مدينة مشهورة في العراق. انظر: مراصد الاطلاع ١/٢٠١، معجم ما استعجم ١/٢٥٤.

فإن فيه ما ذكرنا: من أن هذا رافع لبعض ما دل عليه الخطاب، وأن مثل هذا هل يعد نسخاً يوجب رد خبر الواحد والقياس؟ وقد مضى شرح ذلك.

قال - رحمه الله -:

«الحكم الثامن: لو قال الله - تعالى -: «صلوا إن كنتم متطهرين»، فإنه لا يمتنع أن يقبل خبر الواحد والقياس...» إلى آخره(١).

أقول:

كون الطهارة شرطاً للصلاة قد(٢) يفهم منه معنيان:

أحدهما: أن الخروج عن عهدة الصلاة يتوقف عليها، وهذا(٣) المعنى لا ينافي أن يكون - هناك - شرط آخر.

وثانيهما: وهو أن الطهارة إذا وجدت صار مأموراً بالصلاة، وما ذكره من اللفظ وهو قوله: "صلوا إن كنتم متطهرين"، يقتضي الاشتراط بهذا المعنى الثاني، وهو نزول الأمر بالصلاة عند الطهارة، وهذا ينافي أن يكون - هنا - شرط آخر وراء الطهارة، لأن الموقوف على الشرط معدوم عند عدم الشرط كما قرره الشارح والمؤلف، فلو تعلق الأمر بالصلاة بشرط آخر وراء الطهارة، لما صار مأموراً بالصلاة بمجرد وجود طهارة ما لم يوجد الأمر الآخر.

وهذا ينافي مقتضى قوله: "صلوا إن كنتم متطهرين"، فيكون الاشتراط الثاني رافعاً لحكم شرعي ثبت مدلولاً للخطاب: فكان ناسخاً على ما ذكر من التفسير، فوجب أن لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس(٤).

١- أي: الحكم الثاني والأخير من الأمثلة والمسائل التي ذكرها المصنف تفريعاً على مسألة الزيادة على النص. انظر: المحصول ٣/٥٥٥ وتتمة العبارة: "... في إثبات شرط آخر للصلاة، لأن إثبات بدل الشرط لا يخرجه عن أن يكون شرطاً، إذ لا يمتنع أن يكون للحكم شرطان. وليس كذلك إثبات صوم جزء من الليل، لأن ذلك يخرج أول الليل من أن يكون غاية. وأما نفي كون الشرط الآخر شرطاً، فلم يعلم إلا بالعقل، فلم يكن رفعه رفعاً لحكم شرعي" انظر: كذلك المعتمد ١/٤٤٦، الإحكام ٣/٢٥٣. وقد اعترض على كلام المصنف هذا ـ أيضاً ـ التبريزي فانظر: التنقيح ٢/٣٤٨. وانظر كذلك: الكاشف ص٢٥٩، النفائس ٢/٢٨٤ـ أ.

٢- في المخطوطة "وقد".

٣- في المخطوطة "وهذ".

٤- لعل من المناسب في ختام هذه المسألة بيان فائدتها. فأقول باختصار: إن فائدة الخلاف في هذه المسألة: أن من لم يجعل الزيادة نسخاً، فإنه يجيز إثباتها بالقياس وخبر الواحد، ومن جعلها =

الكلام في الإجماع



قال - رحمه الله -:

«الكلام في الإجماع(١). المسألة الثالثة(٢): إجماع أمة محمد ﷺ حجة(٣)...» إلى آخره.

أقول:

أما خلاف(٤) النظام(٥) والخوارج(٦)، فظاهر.

= نسخاً لم يجز ذلك، إلا أن يكون طريق ثبوت الزيادة مثل طريق ثبوت المزيد عليه في القوة والمعنى. انظر: التمهيد ٤٠٠/٢، نزهة الخاطر ٢٠٨/١، المستصفى ١١٨/١، نهاية السول ٦٠٣/٢.

١- الإجماع: مصدر أجمع، وهو في اللغة: العزم والاتفاق. وفي الاصطلاح: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي عملي" انظر: لسان العرب ٥٧/٨، جمع الجوامع ١٧٦/٢، إرشاد الفحول ص٧١، تيسير التحرير ٢٢٤/٣.

٢- تتمة المسألة: "... خلافاً للنظام والشيعة والخوارج. لنا: وجوه. الأول قوله - تعالى -: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ الآية. انظر: المحصول ٤٦/٤.

٣- هذا عند الأئمة الاربعة وأتباعهم من المتكلمين وغيرهم، واختلفوا هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ انظر تفاصيل ذلك في: المعتمد ٤٥٨/٢، المستصفى ١٧٣/١، الإحكام ٢٨٦/١، إرشاد الفحول ص٧٨، أصول السرخسي ٢٩٥/١، كشف الأسرار ٢٥٢/٣، تيسير التحرير ٢٢٧/٣، فواتح الرحموت ٢١٣/٢، الإحكام لابن حزم ٤٩٤/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٣٥/١، المسودة ص٣١٥، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٣٠/٢.

٤- انظر خلاف النظام والشيعة والخوارج في: التبصرة ص٣٤٨، البرهان ٦٧٦/١، المنخول ص٣٠٣، الوصول لابن برهان ٧٢/٢، الإبهاج ٣٥٢/٢، جمع الجوامع ١٧٨/٢، نهاية السول ٢٤٥/٢، مناهج العقول ٣٣٩/٢، غاية الوصول ص١٠٩، منتهى الوصول ص٥٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٢٤، النفائس ٣/٢-أ، مختصر الطوفي ص١٢٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٢٩، أصول مذهب الإمام أحمد ص٣١٣.

٥- هو: إبراهيم بن يسار، أبو إسحاق، المشهور بالنظام، أحد شيوخ المعتزلة، وإليه تنسب النظامية، له آراء شاذة، أنكر حجية القياس والإجماع والأخبار التي لا توجب العلم الضروري، توفي سنة ٢٣١هـ. له ترجمة في: الفرق بين الفرق ص١١٣، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٦٤، ضحى الإسلام ١٠٦/٣، تاريخ الفرق الإسلامية ص١٨٧.

٦- الخوارج كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة في أي عصر من العصور، وكان أول ظهور هذه الفرقة في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -، وقد كان من رأيهم قبول التحكيم في حرب صفين، وهم فرق شتى يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي - رضي الله عنهما -، ويعظمون أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما -، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً، ويطلق على هذه =

وأما خلاف الشيعة(١) - ففيه تأويل(٢): فإنهم لا ينكرون كون الإجماع حجة في الجملة، لكنهم إنما يعتبرون كونه حجة، لاشتماله على قول الإمام المعصوم، ولولا ذلك لما كان يجب كونه حجة.

ثم إنه(٣) تمسك في ذلك بمسالك - أولها: قوله - تعالى -: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ الآية(٤).

= الطائفة لفظ "النواصب"، وذلك لمبالغتهم في نصب العداء لعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه -. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٠٧/٢، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ص١٠٣، مقالات الإسلاميين ص٨١، الحور العين ص١٧٠، البداية ٢٧٨/٧، المواقف ص٤٢٤، الفرق بين الفرق ص٢٠.

١- الشيعة: هم الذين شايعوا كريم الوجه علي بن أبي طالب، واعتقدوا أحقيته وأولاده بالخلافة، وزعموا أن الإمامة ركن من أركان الدين لا يجوز للرسول - عليه الصلاة والسلام - إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة، وهم فرق كثيرة منهم المعتدل كالزيدية، ومنهم المغالي في التشيع والرفض ومن أشهر فرق الشيعة: الإمامية وتسمى - أيضاً - بالإثنى عشرية لزعمهم أن عدد الأئمة اثنا عشر إماماً فقطهم علي وبنوه، وتسمى كذلك بالجعفرية نسبة إلى جعفر الصادق - رضي الله عنه -. انظر: الفرق بين الفرق ص٢٩، الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ص١٤٥، الملل والنحل ١٤٦/١، تاريخ المذاهب الإسلامية ٣٦/١، اللباب ١٦٨/٢، تاريخ الفرق الإسلامية ص٢٧.

٢- قال القرافي - في النفائس ٣/٣-أ -: "كيف تستقيم حكاية الخلاف عن الشيعة، مع أنه بعد هذا يقول: إنهم احتجوا على أن الإجماع حجة: بأن اجتماعهم لا يخلو عن الإمام المعصوم. وطريق الجمع بين الكلامين: أنهم لا يقولون: الإجماع حجة لما هو إجماع أمة محمد ﷺ بل لأجل المعصوم، فلولا هو لم يكن الإجماع حجة، ونحن نقول: الإجماع بما هو فيه إجماع حجة، فتصور الخلاف، وتصور اعتقادهم إنه حجة لأجل المعصوم، فهذا وجه الجمع بين الكلامين".

٣- أي: المصنف في إثبات حجية الإجماع. فانظر: هذه المسالك في المحصول ٤٦/٤ فما بعدها.

٤- الآية ١١٥ من سورة النساء.

فنقول - أولاً -: قوله(١): "الله(٢) - تعالى - جمع بين مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد".

إن عنى به: أنهما معنيان(٣) متغايران في الخارج، وقد جمع بينهما في الوعيد: فذلك ممنوع. بل عندنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين شرح وبيان للمشاقة، لأن مشاقة الرسول تحتمل معان ومحامل، فإن كل من يخالف غيره في شيء من الصفات أوالأفاعيل - يصح أن يقال: هو في شق، وذاك في شق، حتى أن أحدهما إن كان في المشرق والآخر في المغرب - يصح أن يقال: هو مشاق له، ولو كان أحدهما ساكناً في أحد جانبي البلد، والآخر في جانبه الآخر: كان أحدهما مشاقاً للآخر، وكذلك لو كان أحد الرجلين متوجهاً في سيره إلى جهة، والآخر إلى ضد تلك الجهة، فإنه يقال: أحدهما مشاقق للآخر، بل لو كان أحدهما مخالفاً للآخر في المشتهى وفي المأكل والمشرب: يصدق أن أحدهما مشاقق للآخر.

١- أي: قول المصنف في بيان الوجه الاستدلالي للآية الكريمة لمن يقول بحجية الإجماع. فانظر: المحصول ٤٦/٤ وتتمة عبارته: "... فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور، كما لا يجوز أن يقال: إن زنيت وشربت الماء، عاقبتك، فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة. ومتابعة غير سبيل المؤمنين: عبارة عن متابعة قول أو فتوى غير قولهم وفتواهم، وإذا كانت تلك محظورة، وجب أن تكون متابعة قولهم واجبة، ضرورة أنه لا خروج من القسمين". قلت: وهذا الدليل يعتبر من أقوى أدلة الجمهور على حجية الإجماع، وقد تمسك به الشافعي في باب الإجماع. انظر: الرسالة ص٤٧١ وكذلك التبصرة ص٣٤٩، المستصفى ١٧٥/١، الإحكام ٢٨٦/١. ولم يرتض الاستدلال بهذا الدليل إمام الحرمين فانظر: البرهان ٦٧٧/١، وكذلك أبو الحسين البصري فقد أورد عليه جملة اعتراضات ثم أجاب عنها، وقد تبعه الإمام المصنف والآمدي وغيرهما، وقد اعتنى التبريزي بهذه الاعتراضات حتى أوصلها إلى خمسة عشر اعتراضاً، وكذلك الأسنوي فانظر: المعتمد ٤٦٢/٢، الإحكام ٢٨٦/١، التنقيح ٣٥٧/٢، الحاصل ٥٥٠/٢، الكاشف ص٢٧٥ تحقيق مصطفى شاور، الإبهاج ٣٥٤/٢، نهاية السول ٢٤٩/٣، إرشاد الفحول ص٧٤، النفائس ٣/٣-ب فما بعدها.

٢- لفظ الجلالة "الله" إضافة من المحصول.

٣- بداية لوحة ٨٥-ب.

ولما كان الأمر كذلك: احتاج(١) فهم معنى المشاقة إلى بيان المراد منها، فصار اتباع غير سبيل المؤمنين بياناً وشرحاً أي: من يشاقق الرسول هذه المشاقة المعينة، وهي اتباع غير سبيل المؤمنين بعد ما تبين له الهدى من الآيات والمعجزات الدالة على نبوته، وعلى كونه رحمة للعالمين وهادياً للخلق إلى الصراط(٢) المستقيم، استحق العقاب.

وإن عنى به: أنهما معنيان متحدان في الخارج، متغايران في الذهن، وقد جمع بينهما بحرف العطف، وعلق العقاب بهما: فهذا نسلمه.

ونسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محظور، وأنه يجب متابعة سبيلهم، لكن هذا هو السبيل الذي صاروا به مؤمنين مطيعين لله ورسوله، وقد بين الله ذلك السبيل - حيث قال(٣): ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه(٤)﴾.

ومعناه: أنهم يصدقون بالله وبالرسول أنه رسول الله، ويمتثلون أوامره ونواهيه، ويجتنبون مخالفته، ونحن نقول بوجوب(٥) ذلك، لكن الكلام في شيء آخر، وهو أنه إذا تفق أهل عصر على حكم معين، فهل يجب على من أتى بعدهم متابعتهم في ذلك، والأخذ بذلك الحكم، بحيث لا يجوز خلاف ذلك أم لا؟ وهذا غير لازم منه.

أما قوله - في الجواب عن هذا السؤال(٦) -: "إن الأصل إجراء الكلام على عمومه" ضعيف، لان الذي حرمه الله - وهو اتباع غير سبيل المؤمنين - إما أن يكون عاماً في كل ما كان اتباعاً لغير سبيل المؤمنين، أو لا

١- "احتاج" مزيدة من عندنا لتستقيم العبارة.

٢- في المخطوطة "السراط" بالسين وهو جائز إلا أن "الصراط" بالصاد أشهر.

٣- الآية ٦٢ من سورة النور. في المخطوطة "المؤمنين" وصوب في الهامش بما أثبتناه.

٤- "يستأذنوه" ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٥- لعله "بموجب".

٦- هذا السؤال أحد الأسئلة التي افترضها المصنف ووجهها على الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع، فانظر هذا السؤال وجواب المصنف عنه في المحصول ٧٧/٤.

يكون.

وعلى التقديرين - يكون الواجب اتباع فرد من أفراد ما(١) سبيل المؤمنين، إذ باتباع فرد من أفراد سبيل المؤمنين يحصل الاجتناب عن اتباع غير سبيل المؤمنين، ونحن نقول بموجب هذا، لما بينا أنه شرح للمشاقة، فإذا لم يتبع ما يحصل به المشاقة، واتبع سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين، فقد اجتنبوا من المشاقة، ولا عموم لهذا حتى يجري على عمومه.

وأما قوله(٢): "لا معنى لمشاقة الرسول إلا اتباع غير(٣) سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين" ممنوع.

أو نقول: تعني به: أن المفهوم من المشاقة هو المفهوم بعينه من اتباع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا غير مؤمنين.

أو تعني به: أن المشاقة مفهومها أعم من ذلك، لكن التفسير وعطف هذا المعنى عليها، جعلها غير هذا المعنى في الخارج.

والأول: ممنوع، لما بينا أن المفهوم من المشاقة مغاير لذلك المعنى وأعم منه.

وأما الثاني: فمسلم، ولكن لا يلزم التكرار ولا عطف الشيء على نفسه، بل عطف أحد المعنيين المتغايرين بالعموم والخصوص ومتغايرين ذهناً، على الآخر، وبسبب العطف صار أحدهما عين(٤) الآخر في الوجود، فقد ظهر فائدة العطف، فلا يكون تكراراً.

ونظير هذا: أن يقول الملك - لجميع من في ملكه -: "من يشاقق هذا الوزير، ويتبع غير سبيل هؤلاء - مشيراً إلى جماعة معروفين بطاعة الوزير في

١- أي: الذي هو سبيل المؤمنين.

٢- أي: في الجواب الثاني عن السؤال المذكور وهو قول القائل: المراد منه: المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر. فانظر: المحصول ٧٧/٤ وتمام جوابه: "... فلو حملنا قوله: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ على ذلك: لزم التكرار".

٣- في المحصول "إلا اتباع سبيل المؤمنين".

٤- بداية لوحة ٨٦ـ أ.

أوامره ونواهيه - عاقبته" فهم منه: أن هذا الثاني وقع تفسيراً للمشاقة، وأنه أمرهم بمتابعته(١) سبيل أولئك القوم فيما صاروا به مطيعين للوزير.

وعلى هذا فلا دلالة في الآية على وجوب متابعة الإجماع.

١- في المخطوطة "بمتابة" ولعله سبق قلم.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الثاني - التمسك بقوله - عز وجل -: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

نمنع أن يقال: هذا وصف لكل واحد من الأمة بهذه العدالة والخيرية، لما نشاهد(٣) من الحال عليه. ولأنه كان يلزم أن يكون قول كل واحد حجة، ولا قائل به. فتعين القول بحمل الآية - إما على مجموع الأمة من زمان النبي ﷺ إلى قيام الساعة، وإما على الموجودين حال نزول الآية بأجمعهم.

وعلى التقديرين لا يحصل المطلوب من هذا الاستدلال، لأن الموجودين حال نزول الآية، لا نعلم أنهم بأسرهم عاشوا بعد وفاة النبي ﷺ حتى يجب متابعتهم فيما أجمعوا عليه. وأما مجموع الأمة(٤)، فذلك: لأنه لا يتصور اجتماعهم على شيء، يصير ذلك حجة على من بعدهم.

١- سورة البقرة: آية١٤٣.

٢- تتمة عبارته: "... ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾. الله - تعالى - أخبر عن كون هذه الأمة وسطا، والوسط من كل شيء خياره، فيكون الله - عز وجل - قد أخبر عن خيرية هذه الأمة، فلو أقدموا على شيء من المحظورات، لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات: وجب أن يكون قولهم حجة". وبعد أن بين المصنف وجه الدلالة من الآية على المطلوب، أورد ما يمكن إيراده من الاعتراضات على هذا الدليل، ثم عاد فأجاب عن هذه الاعتراضات بالتفصيل فانظر: المحصول ٨٩/٤. وانظر كذلك مناقشة العلماء لهذا الدليل في: المعتمد ٤٥٩/٢، الإحكام ٣٠٢/١، الإبهاج ٣٥٨/٢، المستصفى ١٧٤/١، نهاية السول ٢٥٩/٣، إرشاد الفحول ص٧٦، البدخشي ٣٤٧/٢، الكاشف ص٢٨٩، شرح تنقيح الفصول ص٣٢٤، النفائس ٩/٣ـب، كشف الأسرار ٢٣٧/٣، أصول السرخسي ٢٩٧/١، فواتح الرحموت ١١٦/٢.

٣- كتب في المخطوطة "نشاهذا".

٤- في المخطوطة "الآية". وهو من تحريف النساخ.

وكذلك هذا السؤال وارد على المسلك الثالث(١) والرابع(٢).

وأما المسلك الرابع(٣): فكل خبر منه ضعيف المتن غير مستفيض ولا مشهور، فلا يحصل بذلك(٤) علم ولا ظن غالب، حتى يصير الاحتجاج به في مثل هذه المسألة العلمية.

ثم لو نسلم أن مبلغها - أعني مبلغ جميع الروايات - يبلغ ما يحصل به العلم أو الظن الغالب، لكن ليس يقتضي غير عصمة جميع الأمة من عصر الرسول إلى قيام الساعة، وليس يقتضي عصمة أهل كل عصر، ونحن نقول بما يقتضيه ذلك، لكن الكلام في الثاني.

١- المسلك الثالث هو: الاستدلال بقوله - تعالى -: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ آل عمران: ١١٠. فانظر: هذا الدليل والاعتراضات عليه وردها في المحصول ١٠٠/٤، والمعتمد ٤٦١/٢، الإحكام ٣٠٦/١، إرشاد الفحول ص٧٧.

٢- الظاهر أن لفظ "الرابع" زائد، ويدل على ذلك السياق السابق واللاحق، وأيضاً هذا السؤال لا يرد على المسلك الرابع.

٣- المسلك الرابع هو: الاستدلال بالسنة على حجية الإجماع، وقد أورد الإمام المصنف مجموعة من الأحاديث، وكلها في معنى واحد وهو: أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، فانظر: الاعتراضات الواردة على هذا المسلك والأجوبة عليها في: المحصول ١٠٩/٤، المعتمد ٤٧١/٢، البرهان ٦٧٨/١، المستصفى ١٧٥/١، الإحكام ٣٦٣/١، الوصول ٧٤/٢، الكاشف ص٢٩٤، التنقيح ٣٦٨/٢، الإبهاج ٣٣٦/٢، مناهج العقول ٣٤٩/٢، إرشاد الفحول ص٧٨، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٣٨/١، مختصر ابن الحاجب وشرح للعضد ٣٢/٢، النفائس ١١/٣-ب، أصول السرخسي ٣٤٩/٢، كشف الأسرار ٣٣٧/٣، تيسير التحرير ٢٢٨/٣، فواتح الرحموت ٢١٥/٢.

٤- في المخطوطة "بدل".

قال - رحمه الله -:

«المسلك الخامس: دليل العقل...» إلى آخره(١).

أقول:

الحق مع المؤلف، فإن كثيراً من الناس متفقون لأجل شبهة قوية لم يقدروا على حلها ولم يستحل ذلك. قال الله - تعالى -: ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾(٢)، وهذا يتضمن أن يكون أكثرهم على الضلال.

وكذلك قال: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً..﴾(٣) ومثل هذا كثير.

وكذا في الحديث المشهور: "ستفترق أمتي إلى ست(٤) وسبعين(٥) فرقة، الناجية منها واحدة"(٦).

١- وهو الذي عول عليه إمام الحرمين في الاستدلال على حجية الإجماع، فقال: إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون إلا لدلالة أو أمارة... وقد ضعف المصنف هذا الدليل بقوله: وهذه الدلالة ضعيفة جداً، لاحتمال أن يقال: إنهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا لأمارة بل لشبهة... انظر: المحصول ١٤٠/٤. وانظر كذلك: البرهان ٦٨٣/١، المستصفى ١٨٠/١، الإحكام ٣١٩/١، الكاشف ص٣٠١، الإبهاج ٣٦٢/١، إرشاد الفحول ص٧٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٣٢/٢، النفائس ١٢/٣ـ١، شرح الكوكب المنير ٢٢٣/٢.

٢- الآية ١١٦ من سورة الأنعام.

٣- الآية ٤٤ من سورة الفرقان.

٤- في المخطوطة "است".

٥- في المخطوطة "ووسبعين".

٦- انظر: المحصول ١١٤/٤، ١٤٦/٥ وفيه خرج محقق النص الشيخ طه جابر العلواني الحديث بالإحالة على جامع بيان العلم لابن عبد البر، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، وكلاهما من حديث عوف بن مالك. وأحال كذلك على سنن أبي داود وسنن الترمذي. وبه حكم على الحديث بأنه "حسن صحيح"، وأيضاً على سنن ابن ماجة، وكلاهم من حديث أبي هريرة. والملاحظ أن الإمام فخر الدين الرازي أورد الحديث بلفظ مخالف بعض الاختلاف: "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال، ويحللون الحرام". انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٩٣/٢، الفقيه والمتفقه ١٨٠/١، سنن أبي داود رقم الحديث ٤٥٩٦، الترمذي الحديث رقم ٣٦٤٢، ابن ماجة رقم الحديث ٣٩٩١، المقاصد الحسنة =

وكل ذلك دليل(١) أن أكثر الجماعات على الضلال، فلا يستبعد إجماع أهل عصر على حكم واحد لشبهة قوية عرضت لجميعهم.

بل إذا تأمل بالحقيقة متأمل: وجد هذا(٢) المسلك إثباتاً للإجماع بنفسه، ومن يباشر العلوم الغامضة ومذاهب الناس فيها، يجد من هذا القبيل كثيراً(٣).

فيثبت أن شيئاً من هذه المسالك ليس يفي بالمقصود.

لكن الإنصاف(٤): أن التمسك بهذه الآيات، وبمجموع هذه الأخبار، يفيد أن الأمة بأسرها لا تجمع على الضلالة، ويلزم من هذا أن يكون إجماع الصحابة الذين(٥) عاشوا بعد وفاة النبي ﷺ، ونقلوا الشرع الذي أخذوه منه إلى غيرهم حجة، وأنه لا يجوز اجتماعهم بأسرهم على الخطأ؛ إذ لو جوزنا ذلك: لجوزنا الخطأ على مجموع الأمة، لجواز أن كل ما نقلوه إلى غيرهم خطأ، وحينئذٍ يلزم جواز الخطأ على الكل، ولما امتنع ذلك: امتنع إجماع أولئك الصحابة على الخطأ، فلا يجوز مخالفة إجماعهم، ولأن الإجماع إنما يمكن الوقوف عليه في عصرهم، لإمكان حصر عددهم، وأنهم كانوا معدودين، جعلهم النبي ﷺ نقلة الشرع إلى غيرهم، فنسبتهم إلى النبي - صلى(٦) الله

= ص٣٤، كشف الخفاء ٦٨/١، الإحكام لابن حزم ١٠٦٨/٨، مجمع الزوائد ١٧٩/١، وقال: رجاله رجال الصحيح.

١- لعل "على" ساقطة هنا.

٢- في المخطوطة "هذا١١".

٣- في المخطوطة "كثير" بالرفع وهو على خلاف قواعد العربية.

٤- قال ابن السبكي - في الإبهاج ٣٦٤/٢ -: "والذي يظهر لي، وهو معتمدي فيما بيني وبين الله، أن الظنون الناشئة عن الأمارات المزدحمة، إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع، وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب، وأحاديث عديدة من السنة، وأمارات قوية من المعقول، أنتج المجموع من ذلك: أن الأمة لا تجمع على خطأ، وحصل القطع به من المجموع، لا واحد بعينه" اهـ.

٥- في المخطوطة "الذي" وهو تحريف.

٦- بداية لوحة ٨٦ـب. وكلمة "صلى" مكررة في المخطوطة.

عليه وسلم - في التبليغ إلى الأمة، كنسبة النبي ﷺ إلى الله في تبليغ الوحي إلى الأمة، وكما لا يجوز الخطأ على النبي ﷺ في التبليغ، لا يجوز - أيضاً - على أولئك الصحابة في اجتهاداتهم ونقلهم للأحكام إلى غيرهم.

فثبت أن الدلائل المذكورة دلت على عصمة مجموع الأمة، وعلى عصمة مجموع أولئك الصحابة، ولم يثبت لها دلالة على عصمة غيرهم من الأمة.

وأما ما ذكره المؤلف(١) - في المسألة الرابعة - من بناء الاحتجاج على أن زمان التكليف لا يخلو عن الإمام المعصوم، فطريقتهم مشهورة، والأسئلة التي ذكرها قوية واردة، فلا وثوق بذلك الاحتجاج أيضاً.

بقي - ها هنا - طريقة أخرى تنبني على مقدمات تقررت في علم الكلام، فلنذكر تلك المقدمات، ونتمم هذه الطريقة بناء عليها - أما المقدمات:

فمنها: أن إيجاد البشر إنما كان للاطلاع(٢) على كمال الخلق وبهائه بالقدر الممكن، وأن ذلك لا يتيسر له في أول الخلقة، بل بالتدريج، واستكمال النفس شيئاً فشيئاً، بقبول(٣) ما يفيض عليها من المعارف الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد.

ومنها: أنه لابد في تكميل النفوس البشرية من التوسط(٤)، بإرسال الرسل من الملك إلى المصطفى منهم، وهو النبي ﷺ، ومن النبي - عليه السلام - إلى سائر الخلق المبعوث إليهم النبي ﷺ لينبهم على المعارف

١- انظر: المحصول ١٤٢/٤ ونص كلامه: "أما الشيعة فقد استدلوا على أن الإجماع حجة: بأن زمان التكليف لا يخلوا عن الإمام المعصوم، ومتى كان كذلك: كان الإجماع حجة..." ثم بعد ذلك شرح المصنف طريقة الشيعة هذه، وأورد ما شاء الله له أن يورد من الاعتراضات على مذهب الشيعة في الإمامة، وبالرغم من أن المؤلف خرج عن موضوع المسألة وهو مذهب الشيعة في الإجماع، إلا أنها بحق اعتراضات قوية كشف فيها المصنف أن أصولهم في الإمامة مبنية على هذه القاعدة، وأن مذاهبهم في الفروع مبنية على هذا الإجماع.

٢- بل خلق البشر لعبادة الله. قال - تعالى - ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

٣- في المخطوطة "مقبول".

٤- في المخطوطة "التوسطا" ولعله سبق قلم.

ويعلمهم.

ومنها: أن اليأس إذا حصل عن إفضاء كل شيء، إلى غايته المطلوبة منه، بطل ذلك الشيء، وتعذر استمراره بعد ذلك.

ومنها: أن محمداً ﷺ مع أنه نبي مرسل إلى الخلق، فهو خاتم النبيين، لا تقوم الساعة إلا على الشريعة التي جاء بها. وكل هذه المقدمات قد تقررت في كتبنا العقلية.

فبعد ذلك - نقول: يجب أن يكون إجماع كل عصر من أمة محمد ﷺ حجة إلى يوم القيامة. والدليل على ذلك: أنا لو جوزنا إجماع أهل عصر واحد من أعصار هؤلاء على الخطأ: يلزمنا تجويز أن كل ما ينقل منهم إلى العصر الذي يليهم يكون خطأ ومحرفاً، أو بعضه يكون كذلك، فلا يحصل الوثوق بأن الدين الكامل، والشريعة التامة التي جاء بها محمد ﷺ انتقل إلينا، وينتقل إلى من بعدنا، ومتى انقطع ذلك، انقطع الرجاء عن استكمال النفوس، إذ لابد في الاستكمال من توسط تلك الشريعة الكاملة الحقة، فانقطاع الرجاء عن استكمال النفوس، يوجب الإهلاك بالطوفانات وسائر أنواع العذاب، لأن انقطاع الرجاء عن غاية الشيء، يوجب بطلان ذلك الشيء وإبطاله، وهذا سر قوله - تعالى -: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً...﴾(١) الآية. لما حصل اليأس عن صلاحهم وصلاح ذريتهم: استحقوا الهلاك.

ففيما نحن فيه: لما كان صلاحهم وصلاح ذريتهم موقوفاً على انحفاظ الشريعة فيما بينهم، وانتقالها من أهل عصر إلى أهل عصر الذي يليه، إلى قيام الساعة. فبقاء الأمة في الأعصار على الاستمرار، يدل على انحفاظ الشريعة بينهم، وانتقالها بكمالها من عصر إلى عصر، فلابد من انحفاظها بتمامها في كل عصر بأهل ذلك العصر، أو بمجموع أشخاصهم، أو بطائفة منهم، أو بواحد منهم.

١- الآية ٢٦ من سورة نوح.

ثم لاحظ(١) للعوام ممن لا مدخل له في التعلم والتعليم في هذا الانحفاظ، بل تعين انحفاظها بالعلماء والمتعلمين - إما موزعاً على أفرادهم على التفاوت، أو على التساوي. فإذا اتفق أهل كل(٢) عصر على حكم، فلا سبيل إلى تخطئتهم بأسرهم، لأن الحق محفوظ - إما بمجموعهم، أو ببعضهم، فيجب الحكم بتصويبهم، ومتابعة الصواب واجب، وترك متابعته محظور وحرام، فكان الإجماع حجة، إذ لا معنى لكونه حجة، غير أنه يجب متابعته على كل واحد.

فهذا دليل قطعي عقلي من مقدمات يقينية، دلت على وجوب متابعة الإجماع.

ويتأكد ذلك بقوله ﷺ: "لن تزال طائفة من أمتي على(٣) الحق لا يضرهم من ناوأهم إلى يوم القيامة". وقوله: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين(٤) على الحق، حتى يأتي أمر الله". وكذلك قوله - عليه السلام -: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلهم الدجال"(٥).

وهذه الأحاديث هي المبينة لمعاني آيات الكتاب، كقوله - تعالى -: ﴿كنتم خير أمة...﴾(٦) وغيرها من الآيات.

فلئن قال: لم لا يجوز أن يضل أهل عصر وأعصار من هذه الأمة، بحيث

١- في المخطوطة "ألاحظ" وهو تحريف.

٢- كلمة "كل" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣- بداية لوحة ٨٧-أ.

٤- "ظاهرين" ساقطة من المخطوطة، وماأثبته من المحصول ١٢٤/٤.

٥- الحديث بلفظه الأول والأوسط متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ٢٩٣/١٣ فتح الباري، ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ٦٥/٣ شرح النووي، ورواه الترمذي في باب ما جاء في ذهاب العلم ٣١/٥ برقم ٢٦٥٢، وقال: حسن صحيح، وابن ماجة في المقدمة ٢٠/١ برقم ٥٢، والدارمي في المقدمة باب في ذهاب العلم ٧٧/١، ورواه أحمد في المسند ١٦٢/٢. انظر في هذا الحديث: تحفة الطالب ٤٧٢، تلخيص الحبير ١٤١/٣.

٦- سورة آل عمران: آية ١١٠.

يجوز اجتماعهم على الخطأ، لكنهم لا يجوزون تغيير ما في كتاب الله - تعالى - من الألفاظ، وكذلك ما في السنة، ولا يبدلون العبارة أصلاً، فينتقل منهم كما هو إلى من يأتي بعدهم، وقد يوجد في أهل العصر الثاني والثالث من إذا طالع الكتاب والسنة فهم المعنى وأسرار الشريعة، وهو يعلم غيره وهكذا، فلا ينقطع الرجاء عن استكمال النفوس بالشريعة، ولا ينقطع توسط محمد ﷺ.

قلت: إذا ضل أهل عصر بالكلية، مع استيلاء شيطان الهوى على النفوس: امتنع أن لا يقع منهم، أو من بعضهم تغيير(١) وتحريف فيما في أيديهم من الكتاب والسنة تحريفاً مشوشاً محيراً، اتباعاً للهوى، وطلباً لتبعيات الدنيا.

١- في المخطوطة "تغير".

قال - رحمه الله -:

«القسم الثاني: فيما أخرج من الإجماع وهو منه(١) - المسألة الأولى...» إلى آخرها(٢).

أقول:

إذا تعين كون الشيء باطلاً، لا يعتد بالاجتهاد الذي يؤدي إليه، ولا يقبل، فلو تبين أن القول الثالث مبطل للإجماع: كان مبطلاً للحق، وما كان مبطلاً للحق: كان باطلاً في نفسه، فلا يعتد بالاجتهاد الذي يؤدي إليه.

بل إذا لم يكن القولان الأولان في(٣) مأخذ واحد، بحيث يؤدي التفريق بينهما إلى خلاف الإجماع، فلا يلزم من حقيقة القول الثالث: بطلان القولين الأولين بالكلية.

مثال ما يكون المأخذ واحداً: هو أن أبا حنيفة وأصحابه قالوا: إن من اشترى أخاه عتق عليه وورثه(٤).

١- "وهو منه" مزيدة من المحصول.

٢- تتمة المسألة: "... كل مسألة فالحكم فيها - إما أن يكون بالإيجاب الكلي، أو بالسلب الكلي، أو بالإيجاب في البعض، والسلب في البعض، فهذه احتمالات ثلاثة، لا مزيد عليها. فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين - من هذه الثلاثة - فهل لمن بعدهم أن يذكروا الثالث؟. الأكثرون منعوه. وأهل الظاهر جوزوه" اهـ. واختار المصنف التفصيل فقال: إحداث القول الثالث إن لزم منه الخروج عما أجمعوا عليه لم يجز، وإن لم يلزم جاز. ينظر تفصيل هذا والاستدلال لكل قول والتمثيل له في: المحصول ١٧٩/٤ وكذلك: المعتمد ٥٠٥/٢، اللمع ص٥٢، البرهان ٣٨٤/١، المستصفى ١٩٨/١، المنخول ص٣٢٠، الوصول لابن برهان ١٠٨/٢، الإحكام ٣٨٤/١، الإبهاج ٣٦٩/٢، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ١٩٧/٢، مناهج العقول ٣٥٩/٢، غاية الوصول ص١٠٩، إرشاد الفحول ص٨٦، الإحكام لابن حزم ٥٠٧/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٧٧/١، المسودة ص٣٢٦، شرح الكوكب المنير ٢٦٤/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٢٦، أصول مذهب الإمام أحمد ص٣٦١، مختصر الطوفي ص١٣٥، مختصر ابن الحاجب ٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٢٦، أصول السرخسي ٣١٠/١، كشف الأسرار ٢٣٥/٣، تيسير التحرير ٢٥٠/٣، فواتح الرحموت ٢٣٥/٢.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "من".

٤- ذهب إلى هذا الرأي - أيضاً - الإمام أحمد والإمام مالك، وهو مذهب الأوزاعي وإبراهيم النخعي وعطاء والليث والزهري وغيرهم. انظر: بدائع الصنائع ٤٧/٤، الهداية مع فتح القدير =

وقال الشافعي وأصحابه - رضي الله عنهم -: إنه لا يعتق ولا يرث(١).

فالتفريق بينهما يؤدي إلى مخالفة الإجماع، لأن التفريق - أن نقول: يعتق ولا يرث، وهذا خلاف الإجماع، لأن الحكم بحرمان الأخ المسلم - إذا لم يكن قاتلاً، ولا هناك من يحجبه - خلاف الإجماع.

والفريق الأول - أيضاً - يعترفون: أنه لو عتق لورث، وإنما لا يرث، لأنه لا يعتق، فالقول: بأنه يعتق ولا يرث خلاف الإجماع.

وبالجملة: فما دام التفريق مستلزماً لمخالفة الإجماع - مثل ما ذكره المؤلف، ومثل ما ذكرنا، فإنه لا يجوز التفريق بينهما، ولا للعامي المستفتي أن يفرق بينهما فيما استفتى: بأن يأخذ بالعتق بقول أحد القولين، وبعدم الإرث بقول الفريق الآخر.

وأما إذا لم يكن المأخذ واحداً - مثل ما يقول الشافعي وأصحابه: وجوب الزكاة في مال الصبي(٢)، وعدم وجوب الزكاة في حلي(٣) النساء.

= ٤٤٨/٤، المغني ٣٥٥/٩، الإنصاف في مسائل الخلاف ٤٠١/٧، بداية المجتهد ٣٧٠/٢.

١- انظر رأي الشافعي وأصحابه في: المجموع ٨/١٦، الأم ١١٦/٤، سبل السلام ١٤٢/٤، المحلى ٢١٩/١.

٢- اختلف العلماء في حكم الزكاة في مال الصبي على ثلاثة أقوال:

الأول: تجب الزكاة في ماله. وهو قول مالك، والشافعي، وأحمد، وبه قال عمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وعائشة، وجابر، وابن مسعود، وعطاء، وغيره.

الثاني: لا تجب الزكاة في ماله وماشيته، وتجب في ثماره وزروعه. وهو قول أبي حنيفة.

الثالث: تجب الزكاة عليه، ولكن لا تخرج حتى يبلغ انظر تفاصيل المسألة في: المغني ٦٢٢/٢، المجموع ٣٢٩/٥، الأم ٢٧/٢، بدائع الصنائع ٤/٢، الهداية ٩٦/١، الكافي لابن عبد البر ٢٨٤/١، بداية المجتهد ٢٤٥/١، الإنصاف ٤/٣، المحلى ٢٩٧/٥، فتح الباري ٣٥٧/٣، القرطبي ٢٤٤/٨.

٣- اختلف العلماء في وجوب الزكاة على الحلي المباح على ثلاثة مذاهب:

الأول: تجب فيه الزكاة وهو: مذهب أبي حنيفة وأصحابه ويروى عن عمر وابنه وعائشة وهو قول مجاهد والزهري.

الثاني: لا زكاة فيه وهو: مذهب الشافعي وأصحابه ويروى عن جابر وابن عمر وأسماء وعائشة وهو قول الشعبي.

الثالث: لا زكاة فيه إذا كان للزينة واللباس أو العارية وهو: مذهب مالك وأحمد والليث. انظر: المغني ١١/٣، الإنصاف ١٣٨/٣، بداية المجتهد ٢٥١/١، المجموع ٣٢/٦، المحلى ٩٢/٦، بدائع الصنائع ١٨/٢، الأم ٤٠/٢، سبل السلام ١٣٥/٢.

وأبو حنيفة وأصحابه: ذهبوا إلى الوجوب على النساء، وعدم الوجوب على الصبي.

فها هنا لو أدى اجتهاد مجتهد إلى الوجوب فيهما، أو إلى عدم الوجوب فيهما جاز، إذ ليس يلزم منهما مخالفة الإجماع.

وللعامي المستفتي - أيضاً - أن يفرق بين القولين: بأن يأخذ بقول أحدهما في الوجوب في مال الصبي، وبقول الآخر في عدم الوجوب في الحلي، وبعكس ذلك.

وأيضاً لم يلزم من حقيقة القول الثالث بطلان القول(١) الأول،(٢) مشتمل(٣) على أحد القولين الأولين، وجاز أن يكون الحق هو الذي اشتمل عليه هذا القول الثالث.

فالجواب الحق في مثل هذا - أن يقال: لا نسلم أنه يلزم من القول الثالث، بطلان القولين الأولين جميعاً، ثم اجعل هذا ضابطاً ومعياراً في أمثال الإجماعات.

١- هكذا في المخطوطة، والأنسب أن يقال: "القولين الأولين".

٢- يقتضي السياق أن تكون "لأنه" ساقطة من هنا.

٣- هكذا ورد النص في المخطوطة، وعله يحتاج إلى زيادة "بل هو" وإلا فما إعراب مشتمل؟.

قال - رحمه الله -:

«القسم الخامس في المجمعين...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "إن الخطأ جائز عقلاً على هذه الأمة..." فيه نظر: فإنه إما أن تعني به: أنه يجوز الخطأ على كل واحد واحد، إذا(٢) انفرد في بعض ما يحكم به ويجتهد فيه. أو يجوز الخطأ على مجموعهم إذا حكموا بشيء. والأول والثالث(٣) مسلم، وأما الثاني والرابع(٤) فممنوع، وقد بينا بالدلائل العقلية امتناع ذلك.

وأيضاً نقول: تعني بالجواز بالعقل: أن الذهن يجوز ذلك قبل أن ينظر في الدليل: فهو - أيضاً - مسلم.

وإن كان تعني به: أنه ثبت بالدليل جواز وقوع الخطأ منهم: فذلك ممتنع، لأن السمع لما اقتضى منع وقوعه، فلو اقتضى الدليل العقلي جواز وقوعه: لزم التعارض بين السمع والعقل، وذلك لا يجوز.

فعلى هذا: فالجمع بين الجواز العقلي بهذا التفسير، والامتناع منه بالأدلة السمعية محال.

١- انظر: المحصول ٢٧٧/٤، وتمام كلامه: "... قبل الخوض في المسائل لابد من مقدمة ـ وهي: أن الخطأ جائز عقلاً على هذه الأمة: كجوازه على سائر الامم، لكن الادلة السمعية منعت منه. وهي واردة بلفظين: أحدهما: لفظ "المؤمنين" في آية المشاقة. والآخر: لفظ "الامة" في سائر الآيات والخبر. فأما لفظ "المؤمنين" فقد مر ـ في باب العموم ـ أنه للاستغراق. وأما لفظ "الامة" فإنه يتناول كافة الامة. فعلى هذا: يجب أن يكون المعتبر قول كل المؤمنين، وقول كل الامة، فإن خرج البعض: فلابد من دليل منفصل. وإن اكتفينا بالبعض: لم يمكن إثباته بهذه الادلة، بل لابد من دليل آخر..." اهـ.

٢- بداية لوحة ٨٧ـب.

٣- الثالث لم يتقدم ذكره، بل ذكره بعد ذلك وهو: قوله: تعني بالجواز: أن الذهن يجوز ذلك...إلخ.

٤- الرابع لم يسبق له ذكر أيضاً، بل ذكر بعد ذلك وهو: أنه ثبت بالدليل جواز وقوع الخطأ منهم.

وأما قوله: "كجوازه على سائر الأمم".

قلنا: إنما استدل على وقوع الخطأ من مجموع أهل عصر في سائر الأمم، حيث كذبوا بآيات الله، وخالفوا الشرائع بالكلية، واتبعوا الهوى، وأهلكهم الله بذنوبهم، كما في قوم نوح ولوط وسائر الأمم المشهورة، فاستدل بوقوع الخطأ منهم بأسرهم على جواز صدور الخطأ منهم، وما لم يوجد مثل ذلك في هذه الأمة يتعذر الحكم بجواز صدور الخطأ منهم بأسرهم، أو من أهل عصر منهم.

ثم الدليل العقلي الذي ذكرنا يفرق بين هذه الأمة، وبين سائر الأمم، لأن سائر الأمم ما كانوا متمسكين بشرائع واجبة الاستمرار والدوام إلى يوم القيامة، فأمكن في حقهم تبدل تلك الشريعة بشريعة أخرى، فلا يجب انحفاظ الشريعة الأولى فيما بينهم في كل عصر، بل أمكن ضلالهم وانحرافهم عن تلك الشريعة، وعند ذلك تتجدد الشريعة ببدل، إن قبلوا الشريعة الناسخة اهتدوا من الضلال الذي وقعوا فيه وانصلحوا، وإلا أهلكهم الله بقوم آخرين قابلين للشريعة الناسخة ممن جاء بها من الأنبياء، وهذا المعنى لا يتصور في هذه الأمة، لأنهم متمسكون بشريعة كاملة تامة(١)، غير قابلة للزيادة، واجبة الاستمرار إلى قيام الساعة، فلو ضل أهل عصر بالكلية وانحرفوا عن الحق، وضاعت الشريعة بينهم، ولم تنحفظ على الكمال فيهم، فلا تنتقل منهم إلى أهل العصر الثاني تلك الشريعة الكاملة، وتجدد شريعة أخرى(٢) غير ممكن، فيتعذر استكمال نفوسهم بالمعارف، فكذا من بعدهم، وذلك يوجب إهلاكهم، وهذا يؤذن بقيام الساعة، فلا يمكن معرفة ضلال هذه الأمة بأسرها إلا بقيام الساعة.

فظهر الفرق بين هذه الأمة، وسائر الأمم في جواز وقوع الخطأ منهم، ولهذه الخاصية أثنى الله عليهم في عدة من الآيات.

وأما قوله: "بأن لفظ "المؤمنين" و "الأمة" يتناول كافة الأمة..." إلى

١- يبدو لي أن هذا التعليل عليل ولا ينبغي إيراده، وذلك: لأنه يوهم أن الشرائع الاخرى ليست كذلك، وما من نبي إلا وقد أعطاه الله تعالى شريعة كاملة تامة، وذلك يستلزم قبولها للاستمرار ما بقيت على ما هي عليه بدون تحريف أهلها لها. والله أعلم.

٢- في المخطوطة "آخر" وهو وصف للشريعة.

آخره. اعتراف بأن هذه الآيات والأخبار لا دلالة لها على أن إجماع كل عصر حجة، بل يحتاج ذلك إلى دليل منفصل. فنطالبه بذلك الدليل المنفصل. وهو لم يذكر شيئاً من ذلك، غير ما يريد أن يذكره في المسألة الأولى.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الأولى: لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة...» إلى آخره(١)

أقول:

لم يتبين في الآيات التي تمسكت بها ما يدل على وجوب الاستدلال بالإجماع، بل لعل ذلك يتوهم في بعض الأخبار المروية، وتلك غير مشهورة ولا مستفيضة، فكيف يثبت بها حكم مثل هذه المسألة، وكيف يثبت بها الإجماع الذي يخصص به عمومات الكتاب والسنة المتواترة، ويترجح على سائر الأدلة؟!!

فعلم بأنه قد اعترف: بأن المسالك التي تمسك بها في كون الإجماع حجة، لا دلالة لها على كون الإجماع حجة بطريق الاستدلال(٢)، بل يحتاج في ذلك إلى دليل منفصل، ثم إنه لم يكلف بالدليل المنفصل، فلم يثبت حينئذٍ كون الإجماع حجة.

ثم ولئن سلمنا أنه وجد في الآيات والأخبار ما يدل على وجوب الاستدلال بالإجماع، لكن غاية ما يلزم من(٣) ذلك تمكن الاستدلال بالإجماع، وهذا التمكن يحصل قبل قيام الساعة بعصر أو عصرين، فيتمسك بإجماع كل من تقدم من عصر الرسول ﷺ إلى ذلك اليوم، ويخرج ما بقي من الأمة إلى يوم القيامة من الإرادة بهذه العمومات.

وهذا أولى من أن يجعل إجماع كل عصر حجة، إذ العمومات اقتضت

١ـ تتمة المسألة: "... من وقت الرسول ﷺ إلى يوم القيامة، لأن الذي دل على الإجماع دل على وجوب الاستدلال به، وذلك الاستدلال ـ إما أن يكون قبل يوم القيامة، وهو محال ـ على التقدير الذي قالوه ـ، لجواز أن يحدث بعد ذلك قوم آخرون. أو بعده، وهو باطل، لأنه لا حاجة في ذلك الوقت إلى الاستدلال" اهـ المحصول ٢٧٨/٤.

٢ـ هكذا في المخطوطة، ولعله "الاستقلال".

٣ـ بداية لوحة ٨٨ـأ.

اعتبار قول كل الأمة، وتعذر ذلك لأجل عدم إمكان الاستدلال، فيخصص من الأمة بقدر(١) ما يحصل به المكنة من الاستدلال، غير(٢) أن التخصيص لما كان خلاف الأصل، فلا يصار إليه، إلا بقدر ما يقتضيه الدليل، وتتضمنه الضرورة الداعية إليه، وما عدا ذلك يبقى مراداً.

فثبت أن جميع ما ذكره لا دلالة فيه على أن إجماع كل عصر حجة.

١- في المخطوطة "بعد".

٢- في المخطوطة "لا غير".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالث: لا عبرة بقول العوام...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "لا عبرة بقول العوام في الإجماع" حق في الجملة، وعلى ما ذكرنا من الطريقة لا شك في ذلك.

الشأن في تقرير هذا، مع ما اختاره من الطريقة في إثبات الإجماع، ومع اعترافه بأن تخصيص المؤمن يحتاج إلى دليل منفصل، فما الذي دل - ها هنا - على خروج العوام عن الاعتبار، مع أن لفظ المؤمنين والأمة قد اعتبرهم.

وقوله(٢): "قول العامي حكم في الدين بغير أمارة ولا دلالة".

قلنا: هذا ممنوع، لأن الظاهر أن العامي لا يخالف إلا بعد أن وجد أمارة أو دلالة تليق بحاله، بأن يكون قد استفتى عالماً يعتقد أنه أعلم وأدين من هذا العالم الذي يخالفه، فأفتاه بذلك الحكم، وهذا بالنسبة إليه أمارة ودلالة لا طريق له سواه، وهو إذا أصر(٣) على ذلك: كان منه إصابة وصواباً، ولا يكون على الخطأ، وحينئذٍ يندفع ما ذكره، ولا يلزم أن يقول: قول العالم الذي خالفه حجة.

وأما إذا قال علماء العصر قولاً، ووافقهم عوام العصر، فحينئذٍ يصير حجة. فما الذي يدفع هذا الذي ذكرنا؟

١- تكملة المسألة: "... خلافاً للقاضي أبي بكر رحمه الله. لنا: وجوه..." انظر: الأدلة التي احتج بها المصنف على مذهبه، وأيضاً انظر دليل المخالف والجواب عنه في المحصول ٢٧٩/٤، وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٤٨١/٢، التبصرة ص٣٧١، البرهان ٦٨٤/١، المنخول ص٣١٠، المستصفى ٨٢/١، الوصول لابن برهان ٨٤/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلي ١٧٧/٢، مناهج العقول ٣٧٧/٢، غاية الوصول ص١٠٧، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٤٨/١، المسودة ص٣٣٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٠، مختصر ابن الحاجب ٣٣/٢، منتهى الوصول ص٢٥٥، شرح تنقيح الفصول ص٣٤١، كشف الأسرار ٢٣٧/٣، تيسير التحرير ٢٢٣/٣.

٢- هذا الكلام للمصنف إنما هو عبارة عن الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها على أنه لا عبرة بقول العوام. وقد نقله النقشواني بالمعنى. فانظر: المحصول ٢٨٠/٤.

٣- في المخطوطة "صر".

وبهذا يعرف الجواب عن الوجه الثاني(١).

وأما الوجه الثالث(٢): فممنوع، إذ كيف يمكن الوقوف، على أن أهل البدو مع كثرتهم وتفرقهم في البراري، اتفقوا على هذا.

والرابع (٣) - أيضاً -: ممنوع، والفرق ظاهر بين العاقل البالـغ، والصبي والمجنون في سائر الأحكام.

١- وهو ما ذكر فيه: أن العصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حق من تتصور في حقه الإصابة، والعامي لا يتصور في حقه ذلك، لان القول في الدين بغير طريق غير صواب. انظر: المحصول ٢٨٠/٤.

٢- ذكر فيه: أن خواص الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وعوامهم أجمعوا: على أنه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب. انظر: المحصول ٢٨٠/٤.

٣- أي: الوجه الرابع لمن يقول لا عبرة بقول العوام وهو: أن العامي ليس من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقوله: كالصبي والمجنون. انظر: المحصول ٢٨١/٤.

قال - رحمه الله -:

«القسم السادس: فيما عليه ينعقد الإجماع. المسألة الأولى: كلما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به: أمكن إثباته بالإجماع...» إلى آخره(١).

أقول:

أما قوله: "حدوث(٢) العالم"، مع أنه فسر العالم بكل ما سوى الله، فلا يصح ما ذكره، لأن إثبات الصانع ونعوته إنما يمكن بحدوث الحوادث مع اشتمالها على الإحكام والإتقان، على من استدل ببعض الحوادث المشتملة على الإحكام والإتقان، على الصانع ونعوته وعظمته، وأثبت بكونه حقاً عظيم الشأن، وحدانيته، وحقية المعاد(٣) والنبوات، ثم يدعي بعد ذلك أن كل ما في الوجود سوى الله، فإنه مخلوق وحادث، أمكن إثبات ذلك بالإجماع بعد ما علم كون الإجماع حجة بما ذكرنا من الطريق.

وأما العلم بالوحدانية، فإن ذلك مما لا يمكن إثباته بالإجماع، لتوقف كون الإجماع حجة، على العلم بصحة النبوة، وتوقف ذلك على الوحدانية، لأن من جملة من يزعم الشريك يزعم إلهاً شريراً مضلاً، ومع هذا الاحتمال لا تثبت

١- تمام المسألة: "... وعلى هذا لا يمكن إثبات الصانع، وكونه - تعالى - قادراً عالماً بكل المعلومات، وإثبات النبوة بالإجماع. أما حدوث العالم، فيمكن إثباته به، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الاعراض، ثم نعرف صحة النبوة، ثم نعرف به الإجماع، ثم نعرف به حدوث الأجسام. وأيضاً: يمكن التمسك به في أن الله - عز وجل - واحد، لأننا قبل العلم بكونه واحداً، يمكننا أن نعلم صحة الإجماع". انظر: المحصول ٢٩١/٤. وانظر تفصيلات المسألة وخلاف العلماء فيها في الكتب الآتية: المعتمد ٤٩٤/٢، البرهان ٧١٧/١، الإحكام ٤٠٦/١، شرح الأصفهاني لمختصر ابن الحاجب ٦١٨/١، الإبهاج ٣٦٨/٢، جمع الجوامع مع شرح المحلى ١٩٤/٢، نهاية السول ٢٦٧/٣، كشف الأسرار ٢٥١/٣، تيسير التحرير ٢٦٢/٣، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد عليه ٤٤/٢، منتهى الوصول ص٦٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٤٣، التمهيد لأبي الخطاب ٢٨٤/٣، شرح الكوكب المنير ٢٧٧/٢.

٢- في المخطوطة "حدث" والتصويب من المحصول.

٣- سقط الجزء الأخير من هذه الكلمة.

النبوة، لجواز أن يكون المعجز الذي يظهر على يد النبي ﷺ(١)، هو فعل الإله الشرير(٢) للتضليل، فلا يحصل الوثوق، ولأن النبي هو الذي يدعي أنه مرسل إلى الخلق من الإله الواحد ليدعو الخلق إليه، ويبلغهم أوامر ذلك الواحد ونواهيه، بل أول ما يدعي الوحدانية، ويقررها بالبراهين، حتى تثبت نبوته بتقرير البراهين، وبإظهار تمييزه عن بني جنسه، بتقرير هذه المطالب بالبراهين، ومن جملة تلك المطالب، بل أهمها الوحدانية، على ما قال - تعالى -: ﴿قل هو الله أحد﴾(٣)، وكذا قوله: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾(٤). ومثل ذلك كثير.

وإثبات الإجماع إنما يتصور بعد إثبات النبوة، فلا يمكن إثبات الوحدانية بالإجماع(٥).

وهذا آخر المختصر من المجلدة الأولى من تلخيص المحصول لتنقيح الأصول. والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

١- بداية لوحة ٨٨ـب.

٢- سقط الجزء الاخير من هذه الكلمة.

٣- سورة الإخلاص: آية ١.

٤- الآية ١٠٢ من سورة الأنعام.

٥- وقد اعترض على كلام المصنف في هذه المسألة - أيضاً - ابن السبكي. فانظر: الإبهاج ٣٦٨/٢.

الكلام في الأخبار

المملكة العربية السعودية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية الشريعة - الدراسات العليا
قسم أصول الفقه

تلخيص المحصول لتهذيب الأصول

تأليف

الفاضل نجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد
النخجواني الشهير بـ «النقشواني»

توفي في حدود سنة ٦٥١هـ - ١٢٥٣م

تحقيق ودراسة

صالح بن عبد الله الغنّام

الجزء الثاني

ضرورية، ولا يعرفون هذه الأشياء بحقائقها وحدودها الحقيقية.

ومنها: معرفة الشيء بكنهه وحقيقته بالحد الحقيقي الملتئم من ذاتياته ومقوماته الجنسية والفصلية، وهذا للعلماء والخواص. وبينهما مراتب.

كمن يعرف الشيء بحد ناقص وبالرسوم، فإنه تجاوز المعرفة العامية، ولم يبلغ إلى رتبة الحد الحقيقي(١) التام.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: لا شك أن كل واحد يعرف الخبر، والصدق، والكذب، والتصديق، والتكذيب(٢)، والنفي، والإثبات(٣) معرفة عامية، ويفرق بين هذه المفهومات، وغيرها.

فهذا القدر من المعرفة حاصل، ومستغنى عن تحصيله بالتعريف، بل يمتنع تحصيل هذا الحاصل.

وأما سائر المراتب فهي غير حاصلة لكل أحد ممن فقدها، وطلب تحصيلها أمكنه. فلينظر فيما أورد من الأسئلة.

أما لزوم الدور(٤) - فنقول: إن كان المقصود من ذلك: الحد التام الحقيقي بذكر المقدمات بأجمعها فسؤاله وارد، ولازم.

١- في المخطوطة "القيقي" وهو تحريف.

٢- الصدق هو: مطابقة الواقع، والكذب: عدم مطابقته. والتصديق هو: الإخبار عن كون الخبر صدقاً، والتكذيب: الإخبار عن كونه كذباً. والفرق بين الصدق والتصديق، وبين الكذب والتكذيب: أن الصدق والكذب يتبعان الخبر، والتصديق والتكذيب يتبعان الصدق والكذب، وأيضاً التصديق والتكذيب قول وجودي مسموع، والصدق والكذب نسب وإضافات عدمية. انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٤٦، الفروق ١٨/١، المستصفى ١٣٢/١، الكاشف ص٣٨٥، المعتمد ٥٤٤/٢، كشف الأسرار ٣٦٠/٢.

٣- النفي هو: الإخبار عن عدم الشيء. والإثبات هو: الإخبار عن وجوده. انظر: المحصول ٣١٤/٤.

٤- وهو: أن الصدق والكذب نوعان تحت الخبر، والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها. فإذن: لا يمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر، فلو عرفنا الخبر بهما: لزم الدور. انظر: المحصول ٣٠٨/٤. وقد أجاب عن هذا الدور - أيضاً - القرافي فانظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٦.

وأما إن كان المقصود من ذلك: تعريف مارسمي(١) أو ببعض(٢) الحدود الناقصة، وبالجملة نوع من التعريف يجاوز به المعرفة العامية، فذلك(٣) يكون ممكناً ولا يلزم الدور: لأن قول القائل: "الخبر: قول يدخله الصدق أو الكذب"، يحصل به نوع تعريف، لأنه يحصل له أن القول جنس، وهو مشترك بين الأمر والخبر وغير ذلك، فإذا قال: "يدخله الصدق أو الكذب"، فقد يميزه عن الأمر والنهي، وسائر أنواع الكلام - مثل: التمني(٤) والترجي(٥) والقسم(٦) والنداء(٧) والاستفهام(٨) والاستخبار.

وأما الصدق والكذب فمعلوم للسامع معرفة إجمالية عامية. وذلك القدر يكفيه في التميز، ولا يلزم على هذا شيء من الأسئلة(٩).

وأما الاعتراضات(١٠) التي أوردها على ما ذكره أبو الحسين.

قوله(١١): "إن وجود الشيء عين ذاته عند أبي الحسين".

١- في المخطوطة "ما سمى".
٢- في نقل الاصفهاني عن النقشواني وردت العبارة هكذا: "أو الحد الناقص" انظر: الكاشف ص٣٩٣ تحقيق الشيخ مصطفى شاور.
٣- في الكاشف "فالمقصود حاصل ولا دور".
٤- التمني كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي﴾ يس: ٢٦، ٢٧.
٥- الترجي كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ الطلاق: ١.
٦- القسم مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿تالله تفتؤا تذكر يوسف﴾ سورة يوسف: آية ٨٥.
٧- النداء كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يا نوح قد جادلتنا﴾ هود: ٣٢.
٨- الاستفهام: طلب الفهم، أو استعلام ما في ضمير المخاطب. وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، أو طلب ذكر ماهية الشيء. كقولك: ما هذا؟ ومن هذا؟. والاستخبار: طلب الخبر كقولك: ما الخبر. وقيل: الاستفهام والاسخبار بمعنى واحد. انظر: الإبهاج ٢١٨/١، التعريفات ص١٨.
٩- انظر: الأسئلة الواردة على التعريف الأول للخبر ورد المصنف عليها في المحصول ٣٠٩/٤ـ٣١٠.
١٠- انظر الاعتراضات الثلاثة التي أوردها المصنف على تعريف أبي الحسين للخبر في: المحصول ٣١١/٤.
١١- أي: في اعتراضه الأول على تعريف أبي الحسين وتمام كلامه: "... فإذا قلنا: إن السواد موجود، فهو خبر مع أنه إضافة شيء إلى شيء آخر". انظر: المحصول ٣١١/٤. وقد رد هذا الاعتراض ـ أيضاً ـ الاصفهاني فانظر: الكاشف ص٣٨٦.

قلنا: لكن ذلك في الوجود العيني، دون الوجود الذهني، وهذا القدر من المغايرة كاف في صحة الحمل والوضع، وفي إضافة أحدهما إلى الآخر، وهذا كما بين السواد واللون الذي هو جنسه، فإنهما متحدان في الوجود العيني، لكن المفهومين(١) تغايرا في الذهن، كفى ذلك في إضافة أحدهما إلى الآخر - فصح أن يقال(٢): السواد لون، كذلك في السواد والوجود.

وأما قوله(٣): "الحيوان الناطق".

فنقول: هذا تقييد أحدهما بالآخر، وليس بإخبار، ولا هو إضافة أحدهما إلى الآخر، بل الإضافة معلومة عند كل أحد، ويعلمون الفرق بين الإخبار والتقييد، فإن الإضافة حيث تحققت(٤) كان الكلام تاماً وحسن السكوت عليه، ولا كذلك التقييد.

والجواب عن الثالث(٥): أن السلب والإيجاب معلوم لكل أحد علماً إجمالياً، فيحصل به نوع من التعريف فوق المعرفة العامية من غير لزوم الدور.

قوله: "إن تصور ماهية الخبر غنية(٦) عن الحد والرسم"(٧) فذلك

١- لعل "إذا" ساقطة هنا.

٢- بداية لوحة ٨٩ـ أ.

٣- أي: في الاعتراض الثاني للمصنف على تعريف أبي الحسين للخبر. ونص اعتراض المصنف هذا هو: "أنا إذا قلنا: "الحيوان الناطق يمشي" فقولنا: "الحيوان الناطق" يقتضي نسبة الناطق إلى الحيوان، مع أنه ليس بخبر، لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة" انظر: المحصول ٣١٣/٤. وقد أجاب عن هذا الاعتراض ـ أيضاً ـ الاصفهاني فانظر: الكاشف ص٣٨٧.

٤- كلمة "تحققت" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٥- أي: الاعتراض الثالث للمصنف على تعريف أبي الحسين. ونص هذا الاعتراض هو: أن قولنا: "نفياً وإثباتاً" يقتضي الدور، لان النفي هو الإخبار عن عدم الشيء، والإثبات هو الإخبار عن وجود الشيء، فتعريف الخبر بهما دور. انظر: المحصول ٣١٤/٤. وانظر جواب الاصفهاني على هذا الاعتراض في الكاشف ص٣٨٧.

٦- في المحصول "غني".

٧- سبق التنويه على أن مذهب المصنف هو: أن الخبر لا سبيل إلى تحديده، بل معناه معلوم بضرورة العقل، وقد استدل المصنف على هذا المذهب بدليلين. فانظر: المحصول ٣١٤/٤. وقد ناقش هذا القول الآمدي واعترض على أدلته، وكذلك فعل الاصفهاني فانظر: الإحكام ٤/٢=

ممنوع.

قوله(١): "إن كل أحد يعلم - بالضرورة - أنه موجود وليس بمعدوم".

قلنا: هذا صحيح، لكن هذا كما يستدعى أن تكون(٢) ماهية الخبر أو الحكم معلومة بالضرورة، كما أنه ليس يجب أن تكون ماهية نفسه معلومة له بالضرورة، مع أنه يحكم عليها بأنها موجودة وليست معدومة.

بل ذلك يستدعي تصور هذه الأشياء بوجه، ونحن قد سلمنا ذلك.

=الكاشف ص٣٩٠.

١- أي: في الدليل الأول. انظر: المحصول ٣٦٤/٤.

٢- كلمة "تكون" ساقطة من صلب المخطوطة، ومثبتة في هامشها.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: قيل(١): لابد في الخبر من الإرادة ..» إلى آخره(٢).

أقول:

معنى الإرادة - ها هنا - هو: أن هذه الصيغة لم تكن لذاتها خبراً.

وقد اعترف المؤلف(٣): أن دلالة الألفاظ ليست ذاتية، بل بواسطة الوضع والاصطلاح.

فالمتلفظ بهذا اللفظ، إن بقي على الاصطلاح، واستعمل هذا اللفظ في المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه: كان خبراً، وإن أراد به معنى الأمر، أو معنى آخر: لا يكون خبراً، لأن كونه خبراً ليس لكونه لفظاً مخصوصاً، وهذا كما أن صيغة "افعل" إن أريد بها معناها الحقيقي: كانت أمراً، وإلا فلا.

وكذلك لفظ الماضي إذا(٤) أريد به المستقبل: لا يكون ماضياً.

فهذا معنى قولهم، وهو حق.

١- القائل هم: المعتزلة. انظر: المعتمد ٥٤٢/٢، التبصرة ص٢٨٩-٢٩٠.

٢- تكملة المسألة: "..، لان هذه الصيغة قد تجيء ولا تكون خبراً: إما لصدورها عن الساهي والحاكي، أو لان المراد منها الامر مجازاً، كما في قوله - تعالى -: ﴿والجروح قصاص﴾، وإذا كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية وعلى غيرها: لم ينصرف إلى أحد الامرين، دون الآخر إلا لمرجح - وهو الإرادة أو الداعي. والكلام - في هذا الاصل - قد تقدم في أول باب الامر. وأيضاً: فلا معنى لكون الصيغة خبراً إلا أن المتلفظ تلفظ بها - وكان مقصوده - تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه، أو سلبه عنه. وزعم أبو علي وأبو هاشم: أن الصيغة - حال كونها خبراً - صفة معللة بتلك الإرادة. وإبطاله - أيضاً - قد مضى - في أول باب الامر" اهـ. انظر المحصول ٣١٦/٤. وانظر في تفصيل المسألة أيضاً: المعتمد ٥٤٢/٢، التبصرة ص٢٨٩، الحاصل ٦١٦/٢، الكاشف ص٤٠٧، شرح الكوكب المنير ٢٩٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٤٨. وانظر: أيضاً المحصول ٢٤/٢ باب الاوامر.

٣- انظر: المحصول ٢٤٣/١، فما بعدها.

٤- في المخطوطة "إذ".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: إذا قال القائل: «العالم حادث»...» إلى آخره(١).

أقول:

إن مدلول هذا الكلام - هو أن حكمه(٢): أن العالم حادث، لكن معنى حكمه هو: أن ذهنه حكم على العالم أنه حادث.

وهذا معنى قولنا: "إنه اعتقد" فهذا الحكم ليس غير الاعتقاد.

قوله(٣): "الإنسان قد يخبر عما لا يعتقد".

قلنا: هناك لا يكون مدلول هذا اللفظ ثابتاً، لا الاعتقاد الذي نقوله، ولا الحكم الذي يقوله، بل ليس هناك غير اللفظ الدال على الحكم من غير حكم، فإن من لا يعتقد شيئاً لا يحكم به في الباطن، وإن ذكر لفظاً يدل عليه، فإذا أخبر عن الشيء، ولا يعتقد مدلول الخبر، فقد تخلف مدلول الخبر عنه، وليس يختص بالخبر، بل يكون في الأمر والنهي، وليس يلزم من هذا إثبات معنى آخر

١- تمام المسألة: "... فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم، لا نفس ثبوت الحدوث للعالم، إذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم: لكان حيثما وجد قولنا: "العالم محدث" - كان العالم محدثاً لا محالة: فوجب أن لا يكون الكذب خبراً. ولما بطل ذلك: علمنا أن مدلول الصيغة - هو الحكم بالنسبة، لا نفس النسبة" انظر: المحصول ٣١٧/٤.

٢- هذه الكلمة في المخطوطة دائرة بين "حكم" وبين "حكمه" ولعل المثبت هو الصواب. وقد جاء في المحصول المطبوع "حكمه" وفي بعض نسخ المحصول "حكم".

٣- انظر: المحصول ٣١٨/٤ وأول عبارته: "بقي - ها هنا - البحث عن ماهية الحكم، فإنه لا يجوز أن يكون المراد منه الاعتقاد، لأن... وتتمة عبارته: فيه البتة: لأن من لا يعتقد أن زيداً في الدار، يمكنه - والحالة هذه - أن يقول: "زيد في الدار"، ولا يجوز أن يكون المراد منه الإرادة، لأن الإخبار قد يكون عن الواجب والممتنع - مع أن الإرادة يمتنع تعلقها به: فلم يبق إلا أن يكون الحكم الذهني أمراً مغايراً لجنس الاعتقادات والمقصود، وذلك هو كلام النفس - الذي لا يقول به أحد إلا أصحابنا" اهـ.

وراء الحكم(١) والاعتقاد يسمى كلام النفس(٢).

١- هذه الكلمة دائرة بين كلمة "الحكم" وبين كلمة "العلم" ولعل ما اخترناه وأثبتناه هو الذي يقتضيه سياق الكلام.

٢- وقد اعترض على هذه المسألة ـ أيضا ـ الاصفهاني في كاشفه ص٤٠٧.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة(١): العلم الحاصل عقيب خبر التواتر(٢) ضروري...» إلى آخره(٣).

أقول:

ما اختاره المؤلف حق(٤)، واستدلاله(٥) ضعيف، فإن الصبيان إذا كانوا في غاية الصغر وحالة الطفولية، لا نسلم حصول العلم لهم بخبر التواتر، وإن كانوا مراهقين(٦) وفي حال التعقل والفهم، فلا نسلم أنهم ليسوا من أهل النظر، بل

١- هذه هي المسألة الثالثة من مسائل الباب الأول في التواتر.

٢- التواتر في اللغة: التتابع. يقال: تواترت الخيل إذا جاءت يتبع بعضها بعضاً، ومنه جاءوا تترى أي: متتابعين وتراً بعد وتر. والوتر الفرد. كما في القاموس المحيط ١٥٦/٢، والمصباح المنير ٦٤٧/٢، وفي الاصطلاح: حده الأصفهاني - في شرح المنهاج ٥٢٣/٢ - بأنه: خبر من بلغت روايتهم في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم واتفاقهم على الكذب.

٣- اختلف العلماء في أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري أو نظري:

فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة: إلى أنه ضروري أي: إذا تواتر الخبر أفاد العلم الضروري ولا حاجة إلى النظر.

وذهب إمام الحرمين وحجة الإسلام من الأشاعرة والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة والدقاق من الشافعية: إلى أنه نظري.

قال الغزالي: "رب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها". ووافق الغزالي في هذا: ابن السبكي في الإبهاج.

وتوقف المرتضى من الشيعة. انظر المحصول ٣٢٨/٤ وانظر المسألة وأدلة المذاهب بالتفصيل في: المعتمد ٥٥٢/٢، البرهان ٥٧٩/١، المستصفى ١٣٢/١، الوصول لابن برهان ١٤١/٢، الإحكام ٢٧/٢، الإبهاج ٢٨٦/٢، جمع الجوامع مع شرح المحلي ١٣٢/٢، إرشاد الفحول ص٤٦، الإحكام لابن حزم ٩٣/١، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٥٣/٢، منتهى الوصول ص٦٨، شرح تنقيح الفصول ص٣٥١، أصول السرخسي ٢٩١/١، كشف الأسرار ٣٦٢/٢، التوضيح ٣/٢، تيسير التحرير ٣٢/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٤٧/١، المسودة ص٢٣٤.

٤- اختار المصنف مذهب الجمهور وهو: أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري.

٥- لقد استدل المصنف على مذهبه بقوله: لو كان ذلك العلم نظرياً - لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر: كالصبيان والبله، ولما حصل ذلك لهم: علمنا أنه ليس بنظري. انظر المحصول ٣٣١/٤. وقد اعترض ابن السبكي على هذا الدليل من وجهين، الأول هذا الذي ذكره النقشواني فانظر: الإبهاج ٢٨٧/٢.

٦- جاء في المصباح المنير ٢٤٢/١: راهق الغلام مراهقة إذا قارب الاحتلام ولم يحتلم بعد.

لهم استدلالات كثيرة، لكن لا يعبرون عنها بعبارات العلماء، ولا يمكن إنكار أنهم كثيراً ما يرتبون مقدمات علمية أو ظنية، وينتقلون منها إلى النتائج(١)، وكذلك حال البله(٢)، فإنهم إذا كانوا مفرطين في البلاهة - بحيث ينسلب عنهم الفهم والعقل، فهؤلاء لا يحصل لهم العلم(٣) بأخبار التواتر، ولا الفهم من أهل الاستدلال أيضاً.

أما(٤) جوابه عن السؤال الأول(٥) فضعيف، لأن كل من يحصل له العلم بخبر التواتر، فهو(٦) أهل للاستدلال في الجملة، وهذا يرد على مقدمة من مقدمات الحجة المذكور.

وأما صعوبة الاستدلال(٧) في شيء معين، لا ينافي كون هؤلاء من أهل الاستدلال في الجملة، فإن الإنسان قد يكون - بحيث يتمكن من الاستدلال في العرفيات والأمور التي تتعلق بأمر المعاش، وكذلك في الأمور المتعلقة بالمحسوسات والمتخيلات، مثل: علم الحساب، والعلوم الهندسية، والرياضية،

١- في المخطوطة "التاريخ" ولعله من تحريف النساخ.

٢- قال - في لسان العرب ٤٧٧/١٣ -: البله: الغفلة عن الشر وأن لا يحسنه. ورجل أبله بين البله والبلاهة، وهو الذي غلب عليه سلامة الصدر وحسن الظن بالناس، لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها، وأقبلوا على آخرتهم فشغلوا أنفسهم بها، فاستحقوا أن يكون أكثر أهل الجنة، فأما الأبله وهو الذي لا عقل له فغير مراد بالحديث، وهو قوله ﷺ: "أكثر أهل الجنة البله"، فإنه عنى البله في أمر الدنيا لقلة اهتمامهم، وهم أكياس في أمر الآخرة.

٣- "العلم" مزيدة لاستقامة النص.

٤- "أما" مزيدة لاستقامة المعنى.

٥- اعترض أبو الحسين البصري على دليل المصنف فقال: إن النظر في ذلك ليس إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين، وهذا القدر حاصل للعامة والمراهقين، لأنه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة، وهم يستنتجون من تركيبها علوماً أخر. سلمنا: أن ما ذكرته يدل على قولك، لكن معنا ما يبطله من ثلاثة أوجه. فأجاب المصنف قائلاً: قوله: ذلك الاستدلال سهل يتأتى من كل أحد قلنا: سنبين إن شاء الله في فصل مفرد: أن ذلك الاستدلال غامض جداً. انظر: المحصول ٣٣١/٤، ٣٣٣.

٦- "فهو" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٧- بداية لوحة ٨٩-ب.

ولا يتمكن من الاستدلال في الإلهيات.

وأما الجواب عن المعارضة الثانية(١)، فيه نظر - لانا نقول: لا ينكر كون العلم ضروريا كيفية للعلم، لكن كل من حصل له العلم الضروري، فهو متمكن من أن يعلم بالضرورة أن ما حصل له من العلم ضروري، فلو كان العلم الحاصل عقيب التواتر ضروريا، لعلم كل أحد أن هذا العلم حاصل له بالضرورة، ولو كان كذلك: لما وقع فيه الاختلاف.

والمختار: أن حصول هذا العلم ليس بالاستدلال والنظر، لأنه لو كان بالنظر، لكان لا يحصل إلا ممن تقدم له الاستدلال قبيله، وليس كذلك، بل قد يحصل لمن لم يتقدم منه النظر والاستدلال.

أما الشرطية: فظاهرة.

وأما ذلك حاصل لمن لم يتقدم منه الاستدلال، لأن الاستدلال المتقدم - إما أن يكون بقول بعض المخبرين، أو بقول الكل، أو بغيرهما.

والثالث باطل، لأنه ليس - ها هنا - ما يستدل به على هذا العلم غير قول المخبرين، ولا سبيل إلى الأول، ولا(٢) يحصل العلم قبل إن حصل.

ولا سبيل إلى الثاني، لأن عند إخبار الكل حصل العلم من غير استدلال، اضطر السامع إلى الجزم بوجود المخبر عنه.

والجواب عن المعارضة الأولى(٣) - أن نقول: من الناس من يحصل له

١- في المخطوطة "الثالثة" وهو خطأ، كما يدل على ذلك السياق اللاحق. والمعارضة الثانية هي: أن العلم الحاصل بالخبر المتواتر لو كان ضروريا - لكنا مضطرين إليه، بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه، ولو كان كذلك - لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار بذلك، ولما لم يكن كذلك: علمنا أن هذا العلم ليس بضروري فأجاب المصنف قائلاً: إن كون العلم ضروريا - كيفية للعلم، ويجوز أن يكون أصل الشيء معلوماً، وتكون كيفيته مجهولة. انظر: المحصول ٣٣٤/٤.

٢- هكذا ورد النص في المخطوطة وهو مشوش غير مفهم.

٣- المعارضة الأولى هي: ما ذكره أبو الحسين البصري وهو: أن الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم أو ظنون يتوصل بها إلى علوم أو ظنون - وكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات أخر، فهو استدلالي. والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله... إلخ. انظر: المحصول ٣٣٢/٤=

العلم بوجود المخبر عنه، ولا يخطر بباله ما ذكرتم، ولا يكون قد فتش عن الداعي إلى الكذب، ولا عن عدمه، فدل على عدم توقفه على ما ذكرتم.

وأما قوله - في المعارضة الثانية(١) -: "لو كان ضرورياً - لكنا مضطرين، بحيث لا يمكن الانفكاك عنه".

قلنا: وهو ضروري، لكن بعض الضروريات أقوى من بعض، بسبب وضوح التصورات(٢) في البعض وخفائها في البعض.

فإن قلت: لا تنفك في حصول العلم على كل فرد من أفراد هذه الأخبار، فكيف يجعل ضرورياً؟ ولو جعل كل فرد من الأفراد مقدمة للقياس، خرجت المقدمات عن الحصر، وكل واحد منها ظني، فلا تكون النتيجة يقينية.

قلت: العلم الضروري بوجود المخبر عنه ممكن الحصول، والسامع قابل مستعد، لأن يحصل له هذا العلم استعداداً بعيداً، وما تفيض منه الآثار والعلوم على القوابل دائم الوجود، دائم الفيض والجود، ولكن القبول بالفعل موقوف على كمال الاستعداد، فلما شرع القابل في سماع هذه الأخبار، لم يزل يخرج من قابليته من القوة إلى الفعل شيئاً بعد شيء على تدريج، ويزداد بحسب سماع كل فرد من أفراد الأخبار، حتى يتكامل الاستعداد ولقبول ذلك العلم الضروري من القياس، وتخرج القابلية من القوة إلى الفعل، وعند ذلك يفيض العلم عليه، وتقبله سماع كل فرد من الأفراد معد للنفس إعداداً تاماً.

وهكذا حال المقدمتين وترتيبهما بالنسبة إلى إعداد النفس لقبول النتيجة، لكن لا تنفك(٣) المقدمات من التفطن لجهة الإنتاج، وفي مرور الأخبار على السمع لا يفتقد إلى التفطن لكيفية حصول هذا العلم، فنسبة أفراد الأخبار، ليس كنسبة المقدمات، وإن اشتراكا الكل في إعداد النفس.

= وكذلك المعتمد ٢/٥٥٢.

١- انظر المعارضة الثانية في المحصول ٤/٣٣٢-٣٣٣.

٢- في المخطوطة "فالتصورات".

٣- في المخطوطة "تنفي".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: استدل أبو الحسين البصري...» إلى آخره(١).

أقول:

لا يمكن أن يقال: العلم بخبر التواتر يتوقف على هذا الاحتجاج، لأن العلم بوجود المخبر(٢) عنه عقيب خبر التواتر، أجلى من مقدمات هذه الحجة.

وقال بعض الناس(٣): فيه قوة قياسية، لأن عند اجتماع هذه الأخبار الكثيرة، لابد وأن يترتب في ذهنه أنه يمتنع اجتماع هؤلاء وتواطؤهم(٤) على الكذب، فإذا امتنع أن يكون(٥) كذباً، تعين أن يكون صدقاً.

وهذا - أيضاً - ليس بواجب، إذ لو كان الأمر كما ذكر: لكان كل من حصل له العلم بالتواتر، شعر بحصول هذه المقدمات في ذهنه، وترتيبها عنده، وانتقاله منها إلى العلم الذي هو النتيجة، وليس الأمر كذلك.

والسؤال الذي ذكره المؤلف(٦) في الآخر حق.

١- تمام عبارته: "... على أن خبر أهل التواتر - صدق، وقال: لو كان كذباً - لكان المخبرون إما أن يكونوا ذكروه - مع علمهم بكونه كذباً، أو لا مع علمهم بكونه كذباً، والقسمان باطلان: فبطل كونه كذباً: فتعين كونه صدقاً: فكان مفيداً للعلم" فانظر تمام هذا الاستدلال، والاعتراضات العديدة التي أوردها المصنف عليه في المحصول ٣٣٤/٤-٣٦٦. وانظر كذلك المعتمد ٥٥١/٢-٥٦٠.

٢- في المخطوطة "بالمخبر".

٣- من هؤلاء شمس الدين الأصفهاني فانظر الكاشف ص٢٥، ونص كلامه: قلنا: يفيد علماً ضرورياً أي: أنها من باب القضايا التي قياساتها معها مع قوة قياسية..".

٤- في المخطوطة "تواطئهم".

٥- بداية لوحة ٩٠-أ.

٦- وهو: أن يقال لأبي الحسين: إما أن يكون غرضك من هذا الاستدلال ظناً قوياً بكون الخبر صدقاً - فذلك مسلم. أو اليقين - فلا نسلم أن ما ذكرته يفيد اليقين، لأن التقسيم المفضي إلى اليقين يجب أن يكون دائراً بين النفي والإثبات، ثم نبين فساد كل قسم - سوى المطلوب - بدليل قاطع، وهذا الذي ذكره أبو الحسين ليس كذلك. انظر المحصول ٣٣٩/٤ وهناك وجوه أخرى من الأسئلة وقد أحال المصنف بعضها على كتابه النهاية البهائية في المباحث القياسية، وأشار في نهاية هذه المسألة إلى أن بعض هذه الأسئلة والمعارضات لا شك أن فسادها أظهر من صحتها، لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين =

بقي أن العلم بوجود المخبر في المتواتر له شروط، فالاعتقاد الذي يحصل للعالم بالشروط، إذا اعتبرناها بالتمام: يكون(١) علماً.

وأما ما يحصل لغير العالم من غير اعتبار الشروط، فلا يمكن أن يحكم فيه بأنه علم.

فلئن قال: إذا لم يستند أحد العلمين إلى حجة، فكيف يمكن الحكم بكون أحدهما علماً، وبكون الآخر ليس علماً(٢)، لجواز أن يتوقف ذلك على شروط أخرى لم يتنبه لها أحد.

وأما الجزم بوجود المخبر عنه فلا يكفي، فإنه حاصل في اعتقاد غير العالم.

قلت: فرق بين الحجة الموجبة لحصول العلم المطلوب، وبين الحجة التي تزيل الشك، وتدفع السؤال.

ومثال هذا: أنا نعلم المحسوسات التي نشاهدها علماً جازماً(٣) لا نشك فيه، وهذا العلم مستند إلى الإحساس بالعلوم(٤) ومستفاد منه، ثم إذا أورد المشكك شبهة، بأن أظهر غلط الحس - في مواضع - مثل من يرى الشيء في الرطوبة أكبر(٥) حجماً مما هو عليه، كرؤية العنبة إجّاصة(٦).

= التام. وقال: كان غرضنا من الإطناب - في هذه الأسئلة -: أن الذي قاله أبو الحسين: من أن الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبرين - أمر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان -: ليس بصوابه، بل لما فتحنا باب المناظرة دق الكلام وظهر أن الحق ما ذهبنا إليه: من أن هذا العلم ضروري، وحينئذٍ لا نحتاج إلى الخوض في الجواب عن هذه الأسئلة، لأن التشكيك - في الضروريات - لا يستحق الجواب. انظر: المحصول ٣٦٦/٤.

١- في المخطوطة "تكون" والضمير المستتر يرجع إلى الاعتقاد.

٢- في المخطوطة "علم" بالرفع وهو خطأ.

٣- في المخطوطة "جزمنا".

٤- هكذا في المخطوطة ولعله "بالمعلوم".

٥- في المخطوطة "أكثر".

٦- في اللسان ٣/٧: الإجاص: من الفاكهة معروف. وفي مختار الصحاح ص٣: الإجاص دخيل، لأن الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب. الواحدة إجاصة والإجاص المشمش والكمثرى بلغة الشاميين.

فما يذكر في جواب هذا من الفرق بين الأحوال مزيل للشبهة الطارئة، لكن ليس العلم بالمحسوسات متوقفاً عليه، كذلك فيما نحن فيه من علم شروط التواتر واعتبرها، وحصل له العلم عقيب خبر التواتر، وجزم بأنه علم مستفاد من هذه الأخبار، لا يستريب فيه، فإذا شكك - ها هنا - مشكك وقال: مثل هذا الجزم قد حصل لمن لم يعتبر هذه الشروط مع أنه ليس بعلم، فما(١) يقع دافعاً لهذا الشك - وهو إقامة الحجة على صدق هؤلاء المخبرين، وامتناع تواطؤهم(٢) على الكذب في صورة اعتبار الشروط - وقع فارقاً بين الأحوال، لكن ليس هو المنتج للعلم الضروري الحاصل عقيب خبر التواتر، وما ذكره أبو الحسين مزيل للشبهة، لا محصلة(٣) للعلم.

١- في المخطوطة "مما".

٢- في المخطوطة "تواطئهم".

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "محصل".

قال(١) **- رحمه الله -:**

«المسألة الخامسة: في(٢) شرائط(٣) التواتر(٤)...» إلى آخره.

أقول:

قوله: لا حاجة بنا إلى اعتبار حال المخبرين، بل يجب أن يعتبر السامع حال نفسه"(٥).

فهذا يناقض قوله(٦): "إن - ها هنا - أموراً معتبرة في كون التواتر مفيداً للعلم، وتلك الأمور منها ما يرجع إلى أحوال السامعين(٧)، ومنها ما

١- انظر المتن في المحصول ٣٦٧/٤.

٢- "في" إضافة من المحصول.

٣- في المخطوطة "شرط" والتصويب من المحصول.

٤- قال الآمدي - في الإحكام ٣٧/٢ - ما ملخصه: اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط، واختلفوا في شروط. فأما المتفق عليه، فمنها ما يرجع إلى المخبر بالكسر، ومنها ما يرجع إلى المستمعين. فأما ما يرجع إلى المخبرين، فأربعة شروط:

الأول: أن يكون قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب. الثاني: أن يكونوا عالمين بما أخبروا به، لا ظانين. الثالث: أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس، لا إلى دليل العقل. الرابع: أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط، لان خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه. وأما ما يرجع إلى المستمعين، فأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به، غير عالم به قبل ذلك، وإلا كان فيه تحصيل الحاصل. والعدد الذي يحصل معه العلم. وأما الشروط المختلف فيها فستة: الأول: ذهب قوم إلى أن شرط عدم التواتر أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد، ومذهب الباقين خلافه، وهو الحق. الثاني: ذهب قوم إلى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم، وهو فاسد. الثالث: ذهب بعضهم إلى أن شرط المخبرين أن يكون مسلمين عدولاً. الرابع: ذهب قوم إلى أن شرطه أن لا يكون محمولين على أخبارهم بالسيف، وهو باطل. الخامس: شرطت الشيعة وابن الراوندي وجود المعصوم في خبر التواتر، حتى لا يتفقوا على الكذب، وهو باطل أيضاً. السادس: شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على أخبار أهل الذلة والمسكنة، وهو باطل. وانظر أيضاً الشرائط غير المعتبرة المختلف فيها في المحصول ٣٨١/٤-٣٨٣.

٥- انظر المحصول ٣٦٧/٤ وتمام كلامه: "... فإذا حصل له العلم بمخبر تلك الأخبار - صار محجوباً بها، وإلا فالحجة عنده زائلة".

٦- انظر: المحصول ٣٦٧/٤-٣٦٨.

٧- انظر الأمور المعتبرة المتفق عليها والتي ترجع إلى السامعين في المحصول ٣٦٨/٤.

يرجع إلى أحوال المخبرين"(١)، فإن الأمور المعتبرة الراجعة إلى أحوال المخبرين، لابد وأن يعتبرها السامع حتى يحصل له العلم(٢).

وثانيها - قوله(٣): "العلم هو الحجة".

فنقول: إن عنيت بالعلم: ذلك الاعتقاد الجازم الضروري الذي حصل عقيب التواتر، فهذا حاصل لغير العالم بشروط التواتر، ولمن لم يعتبر هذه الشروط، فالحجة القاطعة بحصول العلم تكون شاملة لهذه الأحوال، وعند ذلك يمتنع اشتراط شيء آخر في كون التواتر مفيداً للعلم.

وإن عنيت بالعلم: حقيقة العلم، فالنزاع فيه، وبم نعرف أن ذلك الجزم الحاصل علم؟ حتى نحتج به على صدق المخبرين، فإن مثل هذا الاعتقاد الجازم لما حصل ولم يكن علماً، لم يكن بد من التمييز بين أن يكون هذا الاعتقاد الجازم علماً، وبين أن لا يكون علماً.

وثالثها - قوله(٤): "ثم إنه بعد وقوع العلم بمخبر خبرهم - صح أن نبحث عن أحوالهم، فنقول(٥): لو لم يكونوا على هذه الصفة - لما وقع(٦) لنا العلم بخبرهم".

فإن هذا الاستدلال مشترك بين العالم بالشروط، وبين الجاهل بها، وبين من اعتبرها(٧)، وبين من لم يعتبرها.

١- انظر الأمور المعتبرة المتفق عليها الراجعة إلى المخبرين في المحصول ٣٦٩/٤.

٢- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا، وعقب عليه بقوله: هذا ما قاله، وهو مندفع، لأن الفرق ثابت بين كون الشيء مشروطاً بكذا، وبين العلم بحصوله. فالمدعى أن الأمور المعتبرة في حصول العلم بمخبرهم لا يتوقف على تقدم العلم بتلك الشروط، بل نقول: إن حصل العلم بالمخبر: علمنا حصول تلك الشروط، وإلا: فلا. وعلى هذا: فلا يرد السؤال. انظر: الكاشف ص٤٣١.

٣- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "اعلم: أن هذه الأخبار التي نعلم مخبرها - باضطرار - الحجة علينا فيها - هو العلم..." انظر: المحصول ٣٦٧/٤.

٤- انظر: المحصول ٣٦٧/٤.

٥- في المخطوطة "قلنا" والمثبت من المحصول.

٦- في المخطوطة "حصل" وما أثبته من المحصول.

٧- في المخطوطة "اعتبر" والمثبت اختيار منا.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

ما نقله عن القاضي أنه قال: "قول الأربعة لا يفيد العلم أصلاً"(٣) فيه نظر: لأنه فرق بين أن يقال: الأربعة لا يمكن أن تجعل عدد التواتر - بمعنى: أن خبر الأربعة لا يفيد العلم(٤) حيث كان وأين كان، وبين أن يقال: لا يحصل العلم بقول الأربعة أصلاً، لأن القول الأول لا يلزم منه أن ينفي العلم بخبر الأربعة في جميع الصور، وأن قول الأربعة لا يقع مفيداً للعلم في شيء من الصور.

وأما الثاني: فيستلزم ذلك. وما ينسب إلى القاضي هو الأول دون الثاني.

وأما قوله - في السؤال(٥) -: "يجوز أن لا تطرد العادة..." إلى إخره.

١- في المحصول المطبوع "الاولى".

٢- المسألة السادسة هي: قال القاضي أبو بكر: "اعلم أن قول الاربعة لا يفيد العلم - أصلاً، وأتوقف في قول الخمسة". واحتج عليه: بأنه لو وقع العلم بخبر أربعة صادقين - لوقع بخبر كل أربعة صادقين: وهذا باطل، فذاك مثله" انظر المحصول ٣٧٠/٤، وانظر كذلك: المعتمد ٥٦١/٢، البرهان ٥٧٠/١، المستصفى ١٣٧/١، الكاشف ص٤٣٢ تحقيق مصطفى شاور، الإبهاج ٢٩٠/٢، جمع الجوامع بشرح المحلى وحاشيته البناني عليه ١٢٠/٢ ومعه تقريرات الشربيني، نهاية السول مع سلم الوصول ٧٨/٣، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٥٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٥٢.

٣- وهذا مذهب الشافعي. انظر: جمع الجوامع ١٢٠/٢.

٤- بداية لوحة ٩١-ب.

٥- لقد أورد المصنف على دليل القاضي ثلاثة أسئلة ولم يجب عنها. وحاصل هذه الأسئلة: الأول: أن العادة لا تجري في ذلك على طريقة واحدة. وإن كانت العادة في أخبار الجماعات العظيمة جارية على طريقة واحدة، كما أن التكرار على البيت الواحد ألف مرة سبب لحفظه - في العادة المطردة -، وأما تكرره مرتين أو ثلاثة، فقد يكون سبباً لحفظه، وقد لا يكون، والعادة فيه مختلفة. الثاني: سلمنا أنه يلزم من اطراد العادة في شيء اطرادها في مثله، فلم قلت: يلزم من حصول العلم - عند رواية أربعة - حصوله عند شهادة أربعة؟. الثالث: سلمنا أن التفاوت بين لفظ الشهادة، وبين لفظ الخبر الذي ليس بشهادة - غير معتبر، فلم لا يجوز=

قلنا: السؤال لا يرد على الاحتجاج الذي ذكره، لأن الاحتجاج هكذا: لو حصل العلم بقول أربعة صادقين، ولم يحصل بقول أربعة مثلها، في جميع الشروط المعتبرة في المخبرين والسامعين، والعادة في جميع الأشياء المتساوية من جميع الوجوه لا تختلف، وإلا لزم المحذور المذكور في الاحتجاج.

وأيضاً: يلزم أن يقال في سائر العلل ذلك، وأن لا تطرد(١) العادة بترتيب معلولاتها عليها. وعلى هذا: لا يمكن الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول.

وأما التكرار على البيت الواحد مرتين، فذلك لم توجد فيه هذه المساواة، لأن هناك تختلف العوائد، وقد يختلف القبول بالقياس إلى الشخص الواحد، فلا يرد إشكالاً.

ونعلم من هذا ورود السؤالين الآخرين.

وأما الجواب عن النقض(٢) بقول الخمسة، فيه نظر: لأنه جوز في الجواب أن يكون أحد الشهود كاذباً والباقون صادقين، وهذا كيف يتصور؟!!

لأنه إما أن لا يفرض(٣) أن الشهود كلهم اجتمعوا، وشهد كل واحد على رؤية نفسه للزنا، ورؤية سائر أصحابه.

وإما أن يفرض فيما إذا(٤) شهد كل واحد على مشاهدة نفسه، ولم يتعرض لمشاهدة صاحبه.

وفي الصورة الأولى: لا يتصور انفكاك كذب واحد منهم عن كذب الباقين.

وأما في الصورة الثانية: فالمعتبر صدق إخبارهم عن الزنا، لا صدق إخبار

= أن يقال: لما كان من شرط الشهادة أن يجتمع المخبرون ـ عند الشهادة ـ وذلك الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب: فلا جرم لم يفد العلم، بخلاف الرواية؟. انظر: المحصول ٣٧٢/٤ـ٣٧٤.

١ـ في المخطوطة "يطرد".

٢ـ انظر: المحصول ٣٧٥/٤.

٣ـ هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "يفرض" بالإثبات.

٤ـ "إذا" ساقطة من متن المخطوطة، ومثبتة في الهامش.

كل واحد عن مشاهدة نفسه، لأن الخبر إنما تعدد بالقياس إلى الزنا المشاهد، ولم يتعدد بالقياس إلى مشاهدة كل أحد بل لم يخبر عن كل مشاهدة خاصة إلا واحد، وذلك غير ما نحن فيه.

وإذا كان اعتبار الصدق والكذب بالقياس إلى الإخبار عن الزنا، فمتى صدق واحد صدق الباقون، ومتى كذب واحد كذب الباقون.

ثم ما ذكره لا يتأتى في الخمسة ولا في العشرة، إذ لو كان قول الخمسة أو العشرة موجباً لحصول العلم القطعي بالزنا، لما جاز للقاضي أن يتوقف في إقامة الحد على الزاني إلى تمام التزكية(١)، لأن بعد حصول العلم القطعي لا وجه للتوقف.

وقوله: "إن التزكية للبحث عن أحوالهم حتى يتميز الكاذب منهم".

قلنا: هذا المعنى يوجب توقف حد(٢) القذف - على الكاذب - على التزكية، لا إقامة الحد على الزاني.

ثم - ها هنا - مسألة ذكرها الغزالي - وذكرها(٣) المؤلف(٤) أيضاً - وذكر(٥) عقيبها مسألة تنافي حكمها. قال: "مسألة: إذا قدرنا انتفاء القرائن، فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله - تعالى -، وليس معلوماً لنا، إذ لا(٦) سبيل لنا إلى معرفته..." وقرر ذلك إلى أن أورد على نفسه سؤالاً - وهو أنه قال: "كيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟.

قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع، والماء مروٍ(٧)، والخمر مسكر، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه، ونعلم أن القرائن تفيد العلم، وإن لم نقدر على حصر

١- التزكية: التعديل، والزكي والزاكي الطاهر. وفي الاصطلاح: إخبار العدول عنه بصفات العدالة. انظر: مختار الصحاح ص٥١١، مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص١٣٦.

٢- في المخطوطة "هذا".

٣- في المخطوطة "وذكر".

٤- انظر: المحصول ٣٧٧/٤.

٥- أي: الإمام الغزالي فانظر المستصفى ١٣٧/١.

٦- في المستصفى "ولا سبيل".

٧- في المخطوطة "مروي" بالياء وهو خطأ واضح.

أجناسها، وضبط أقل درجاتها... ثم قال - عقيبه - مسألة: العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم، فيجب القطع بكذبهم، لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان - أحدهما: كمال العدد، والثاني: أن يخبروا عن يقين ومشاهدة، فإذا كان العدد كاملاً: كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني(١)، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا، أو كذب بعضهم في قوله(٢): إني شاهدت ذلك، بل بناه على توهم وظن، أو كذب متعمداً(٣)، لأنهم لو صدقوا - وقد كمل عددهم - حصل العلم ضرورة، وهذا - أيضاً - أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر، إذ القاضي إذا(٤) لم يحصل له علم بصدقهم، جاز له القضاء بغلبة الظن بالإجماع - ولو تم عددهم -: لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلاً قاطعاً على كذب جميعهم، أو كذب واحد منهم، ولقطعنا بأن فيهم كاذباً أو متوهماً(٥)، ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذباً أو متوهماً.

فإن قيل: فإن لم يحصل العلم بقولهم، وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق، ويستحيل دخولهم تحت ضابط، وتساعدهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم، ولا يتحدث به واحد منهم(٦)، فعلى ماذا يحمل كذبهم؟ وكيف يتصور ذلك(٧)؟!!

قلنا: إنما(٨) يمكن ذلك بأن يكون منقسمين إلى صادقين وكاذبين، أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بإفادة العلم، وأما الكاذبون

١ــ بداية لوحة ٩١ــأ.

٢ــ في المخطوطة وردت العبارة هكذا: "قولنا في شهادته" وما أثبتناه من المستصفى.

٣ــ في المخطوطة "معتمداً" والتصويب من المستصفى.

٤ــ كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي المستصفى وردت هكذا: "إذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم وجاز له القضاء...".

٥ــ من عبارة "ولقطعنا" إلى هنا ساقط وما أثبتناه من المستصفى.

٦ــ من عبارة "عن اتفاق" إلى هنا ساقط من المخطوطة، وهو من المستصفى.

٧ــ "ذلك" مزيدة من المستصفى.

٨ــ "إنما" مزيدة من المستصفى.

فيحتمل أن يقع(١) منهم التواطؤ(٢)، لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام(٣)، فإن كانوا مبلغاً لا يستحيل(٤) التواطؤ(٥) عليهم مع الانكتام، فلا يستحيل الانكتام في الحال إلى أن يحدث في ثاني الحال...» هذه عبارته في المستصفى(٦).

وقد قال(٧) - قبل هذا كله -: «فالكامل - وهو أقل عدد يورث العلم - ليس معلوماً لنا، لكنا بحصول العلم الضروري، نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم».

أقول:

بعد(٨) أن قرر أنا نستدل بحصول العلم على كمال العدد، وأن العدد غير معلوم، كيف أورد هذه المسألة؟!!

لأن الحكم - في هذه المسألة - بكذب المخبرين بأسرهم، أو كذب بعضهم عند كمال العدد وعدم حصول العلم بصدقهم، إنما يتصور أن لو كان ذلك العدد معلوماً لنا، وذلك العدد لا يصير معلوماً لنا، إلا إذا(٩) حصل العلم الضروري بصدقهم، وفي صورة لا يحصل العلم بصدقهم، يتعذر معرفة كمال العدد.

فلئن(١٠) قال: نستدل بالعلم على كمال العدد، ثم إذا وجد ذلك العدد في صور أخرى، ولم يحصل العلم الضروري عقيب خبرهم، علم كذبهم وكذب(١١)

١- عبارة «أن يقع» إضافة من المستصفى.
٢- في المخطوطة «التواطيء»، والتصويب من المستصفى.
٣- من قوله «عن مبلغ» إلى هنا ساقط من المخطوطة، والمثبت من المستصفى.
٤- «لا» إضافة من المستصفى.
٥- في المخطوطة «التواطيء» والتصويب من المستصفى.
٦- انظر ١٣٨/١ منه.
٧- انظر: المستصفى ١٣٥/١.
٨- هذا الاعتراض الأول على كلام الغزالي.
٩- «إذا» زيادة من عمل المحقق.
١٠- في المخطوطة «فلائن».
١١- هكذا في المخطوطة، والأنسب «أو كذب».

بعضهم، لأن كمال العدد حاصل، فلابد من فوات شرط آخر.

قلنا: هذا يتوقف على(١) أن حصول العلم الضروري في تلك(٢) لم يحصل إلا للعدد، ولم يكن لشيء من القرائن، والجزم بهذا غير ممكن.

وثانيها - لم قلتم: إن الشرط منحصر فيما ذكرتم؟

وثالثها: أن اشتراط صدق المخبرين في حصول العلم متعذر ودور، لأن الشيء إذا كان شرطاً في شيء، فلا يحصل العلم بالمشروط ما لم يحصل العلم بالشرط، فلو كان العلم بصدقهم شرطاً: لزم تقدم العلم بصدقهم على العلم بصدقهم. وذلك محال.

ورابعها: أن ما ذكرتم من العذر غير واقع، لما أوردنا من التناقض، لأنه إذا أمكننا أن نستدل بحصول العلم الضروري عقيب خبر جماعة وعدد معين - على أن ذلك العدد كامل، فقد تعين العدد الكامل بحصول العلم الضروري، فأين وجدنا ذلك العدد: علمنا أن العدد قد حصل، فإذا انضم إلى سائر الشروط حصل العلم، فإذا ضم قول من ذهب إلى أن(٣) العدد في التواتر معلوم لنا، ولا يصح إنكاره.

فلئن قال: عدم حصول العلم - ها هنا - ليس لانتفاء العدد، بل لانتفاء شرط آخر، وأما إنكار تعيين العدد، فذلك قبل الاستدلال بحصول العلم، ظاهر، وأما بعد الاستدلال، فلجواز أن يكون حصوله بالعدد المعين وبشيء من القرائن، لا بمجرد العدد.

قلنا: لما احتمل ما ذكرتم، احتمل أن يقال - في كل علم(٤) يحصل عقيب خبر جماعة-: إنه إنما حصل لا بالعدد فقط، بل بإعانة شيء من الأحوال

١- "على" مزيدة لاستقامة المعنى.

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "الصورة" ساقطة هنا.

٣- لفظة "أن" زيادة من عندي لضرورة السياق.

٤- بداية لوحة ٩١-ب.

المقارنة، وذلك ينافي العلم بكمال العدد في التواتر، فلا يمكن الجزم بكذبهم عند عدم حصول العلم بصدقهم - على ما حكم به في المسألة الاخيرة - لجواز أن عدم حصول العلم لانتفاء شرط آخر، غير صدق المخبرين، أو لانتفاء القرينة التي أعانت في حصول العلم في صورة حصوله.

قوله: بأنه(١) إنما يمكن ذلك بأن ينقسموا إلى قسمين إلى صادقين وكاذبين"، فهو - أيضاً - مشكل، ويرد عليه ما أوردناه على مؤلف المحصول وهو: أن هذه الصورة - إن كانت مفروضة فيما إذا وردت كلها على شيء واحد، ولم ينفرد بعض أفراد الأخبار عن بعض، بخصوص المخبر عنه، فلا يتصور كذب البعض دون البعض إلى آخر ما ذكرناه فالجمع بين أن توجد الأخبار عن عدد كثير عن شيء واحد، وبين(٢) أن نقطع بكذب بعضهم وبصدق بعضهم متناقض، فإن الصدق في البعض لا ينفك عن صدق الكل، وكذا الكذب.

ثم المعتمد في التواتر القطع بالمخبر عنه حقيقة، هو صدق البعض، لأنه لما امتنع كون الكل كاذبين ومتفقين على الكذب، لم يكن بد من صدق البعض: فلا جرم حصل الجزم بوجود المخبر عنه، فكيف يمكن الاعتراف بصدق البعض، مع أنه لا يحصل العلم بوجود المخبر عنه؟

فلئن قال: قد ثبت أن من شرط التواتر: إسناد الأخبار إلى المحسوسات - إما بالمشاهدة(٣) والعيان، وإما بسماعه من أهل التواتر، فيمكن أن يكذب(٤) البعض بأن لا يكون قد شاهد، ولا سمع من أهل التواتر.

قلنا: هذه الأخبار إنما تعتبر بالقياس إلى القدر المشترك - وهو جود المخبر عنه المشاهد -، وأما الإسناد إلى السماع أو المشاهدة، فذلك شرط، لا

١- هكذا في المخطوطة ولفظ المستصفى "قلنا إنما يمكن.." فالظاهر أن "بأنه" زائدة ويستقيم السياق والمعنى بدونها.

٢- عبارة " بين أن" زيادة من عمل المحقق.

٣- في المخطوطة "المشاهدة".

٤- "يكذب" غير مقروءة في المخطوطة، والسياق يقتضيها.

أنه داخل في المخبر عنه الذي يطلب العلم به، وعند ذلك لا ينفك صدق البعض عن البعض.

الثاني (١): وهو أنا جعلنا المخبر عنه في كل خبر المجموع، وهو المخبر عنه المشاهد مع إسناده إلى مشاهدته أو سماع، لكن لما كثر المخبرون كثرة تمنع كذب(٢) الجميع، حصل الجزم بصدق البعض في إخباره وإسناده، فيحصل الجزم بوجود المخبر عنه، فلا يضر كذب(٣) البعض في إخباره وإسناده في حصول هذا الجزم.

واعلم: أنهم اختلفوا في أن القرائن هل تفيد العلم(٤)؟ والحق: أنها تفيد.

ونحن نقول: الخبر إن كان عن غير محسوس، مثل: وحدانية الإله، فلا يفيد العلم وإن كثر عدد المخبرين، وإن كان عن محسوس - فإما أن يفيد العلم مع القرينة، أو بدون القرينة، بل بمجرد ذكره العدد، فذلك العدد نعلمه إجمالاً: من أن عدد المخبرين قد يبلغ إلى حيث يمتنع تواطؤهم(٥) على الكذب، بل يجب الجزم بصدق بعضهم، وعند ذلك يجب الجزم بوجود المخبر عنه، لكن ليس يمكننا الإشارة إلى عدد معين ومبلغ مخصوص: إنه هو ذلك العدد، بل ذلك في علم الله، ونحن لا نعلم إلا إجمالاً.

وأما العدد الذي يفيد(٦) العلم مع القرينة فله أفراد كثيرة.

١- الجزء الأخير من الكلمة مكانه بياض في المخطوطة وأثبته مستعينا بالسياق. على اعتبار أن ما تقدم الأول وهذا الثاني.

٢- "كذب" غير واضحة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٣- في المخطوطة "كذيب" وهو تصحيف.

٤- اختلف العلماء في القرائن هل تفيد العلم أم لا؟ فذهب الأكثرون: إلى أنها لا تفيد. وذهب النظام وإمام الحرمين والغزالي: إلى أنها تفيد. انظر هذه المسألة في: البرهان ٥٧٤/١، المستصفى ١٣٥/١، المحصول ٤٠٠/٤، الإحكام ٥٦/٢، روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر ٢٥١/١.

٥- في المخطوطة "تواطئهم" وهو خطأ ظاهر.

٦- أضفت كلمة "يفيد" لالتباس المعنى بدونها.

فإن قيل: لا نسلم القسم الذي يحصل فيه العلم بمجرد كثرة عدد المخبرين من غير انضمام قرينة إليه، لأنه ما من عدد يحصل العلم عقيب إخبارهم، إلا ويمكن وجود قرينة - هناك - هي التي أعانت في تحصيل ذلك العلم.

سلمنا: إمكان أن نجزم بأن مجرد العدد هو الموجب للعلم(١)، لكن يتوقف على نظر دقيق ينفي القرينة، ويحكم بأن العلم لم يحصل إلا بمجرد كثرة العدد، ومثل هذا العلم لا يكون ضرورياً.

ولئن سلمنا(٢): أنه يكون ضرورياً، لكن إذا حصل العلم الضروري في تلك الصورة بمجرد العدد: فقد علمنا أن ذلك العدد الخاص: هو العدد الكامل.

الجواب: أنا نعلم بالضرورة أنه يمكن انتهاء عدد المخبرين إلى حيث يمتنع اجتماع(٣) الكل على الكذب، ثم هذا الجزم إذا أسند إلى مجرد كثرة العدد: امتنع إسناده إلى قرينة أخرى، فيحصل لنا العلم بعدد ما - على سبيل الإجمال، يحصل بإخبارهم العلم من غير انضمام قرينة أخرى إليه.

قوله: "يصير هذا العلم نظرياً".

قلنا: هذا غير لازم، لأن العلم الضروري قد يحصل للسامع عقيب تواتر الأخبار، وإنما النظر بعد ذلك لمعرفة ما كان موجباً مفيداً لذلك العلم، وهذا لا يجعل ذلك العلم نظرياً، وإنما يجعل علمنا بوجود هذه الأقسام نظرياً.

قوله - بعد ذلك -: "العدد الكامل الذي يفيد العلم في التواتر".

قلنا: هذا - أيضاً - غير لازم، لأنا وإن حصل لنا العلم الضروري عقيب خبر عدد كثير معين، وبعد ذلك نفينا(٤) القرائن وتأثيرها في الإفادة، وأن العلم لم يحصل إلا بمجرد كثرة المخبرين، لكن ليس يحصل الجزم بأن هذا

١- "للعلم" إضافة من عندنا ليستقيم المعنى.

٢- بداية لوحة ٩٢ـأ.

٣- كلمة "اجتماع" في المخطوطة غير واضحة، والسياق يقتضيها.

٤- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، والمثبت مناسب للمعنى والسياق.

العلم، هل كان موقوف الحصول على إخبار كل هؤلاء، بحيث لو نقص عن هذا العدد واحد أو اثنان، لم يحصل هذا العلم: فلا جرم لم يكن علمنا بذلك العدد إلا إجمالياً.

فمعنى قول المحققين(١): "أنا نستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا بالعدد على العلم": أنا نستدل بحصول العلم الضروري عقيب إخبار عدد كثير، على اشتمال هذا العدد على العدد الكامل، ولا يتعين العدد الكامل - عندنا - لنستدل به على حصول العلم.

١- كالإمام الغزالي والموفق ابن قدامة. فانظر: المستصفى ١/١٣٥، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١/٢٥٥.

قال - رحمه الله -:

«الباب الثاني: فيما عدا التواتر...» إلى آخره(١).

أقول:

ما أورده على تمسك الغزالي - رحمه الله - فوارد(٢)، وما اعترض به(٣) على قاعدة الحسن والقبح، فيه نظر.

قوله(٤): "المراد من الكذب - إما هذا، وإما ذلك".

١- تكملة المتن: "... من الطرق الدالة على كون الخبر صدقاً. القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية: "والحوار هنا يدور حول الطريق الثالث قال المصنف: "الثالث: خبر الله - تعالى - صدق باتفاق أرباب الملل والأديان، ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه - بحسب اختلافهم في مسألتي الحسن والقبح وخلق الأعمال. أما أصحابنا - فقد قال الغزالي -: "يدل عليه دليلان" أقواهما: إخبار الرسول ﷺ عن امتناع الكذب على الله - تعالى -. والثاني: أن كلامه - تعالى - قائم بذاته، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه، إذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهل على الله - تعالى - محال". ولقائل أن يعترض على الأول: بأن العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة على صدقه ﷺ وذلك إنما كان، لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول... وقرر ذلك وأورد على نفسه سؤالاً وأجاب عنه ثم قال: وعلى الثاني: أن البحث في أصول الفقه - غير متعلق بالكلام القائم بذات الله - تعالى - الذي ليس بحرف ولا صوت، بل عن الكلام المسموع الذي هو الأصوات المقطعة وإذا كان كذلك: لم يلزم من كون الكلام القائم بذاته - تعالى - صدقاً، كون هذا المسموع صدقاً: فعلمنا أن هذه الحجة مغالطة. وأيضاً يقال: لم قلت: إن الكلام القائم بذاته - تعالى - صدق؟ قوله: لانه - تعالى - ليس بجاهل، ومن لا يكون جاهلاً استحال أن يخبر بالكلام النفساني خبراً كذباً قلنا: هذه القضية غير بديهية، فما البرهان. ثم ذكر عقيب هذا حجة المعتزلة والاعتراض عليهم فقال: أما المعتزلة - فهم ظنوا: أن هذا البحث ظاهر على قواعدهم، فقالوا: الكذب قبيح، والله - تعالى - لا يفعل القبيح والاعتراض - أن نقول: إن البحث عن أن الله - تعالى - لا يصح عليه الكذب يجب أن يكون مسبوقاً بالبحث عن ماهية الكذب، لان التصديق مسبوق بالتصور.. إلى آخر ما ذكر. انظر: المحصول ٣٨٧/٤ وانظر كذلك: المعتمد ٥٤٦/٢، المستصفى ١٤٠/١.

٢- هكذا في المخطوطة، والانسب "وارد".

٣- "به" إضافة من عندي.

٤- هذا مضمون كلامه، ونص عبارته: "... إما أن يكون المراد من الكذب، الكلام الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه - في الظاهر - سواء كان بحيث لو أضمر فيه زيادة أو نقصان أو تغيير - صح. وإما أن يكون المراد منه: الكلام الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه - في الظاهر -=

قلنا: المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقاً للمخبر عنه في الظاهر، ولا يقع التنبيه على ما هو المراد بوجه من الوجوه، ولا بشخص(١) من الأشخاص، ومثل هذا قبيح، فيمتنع صدوره من الله - تعالى - وبيان قبحه:

أنه لما صدر عنه الكلام، فلو لم يرد به شيئاً - أصلاً -: كان قبيحاً، لكونه عبثاً خالياً عن الفائدة، وإن أراد به معنى غير ظاهره، فإن كان ذلك بحيث يدل عليه دليل عقلي جلي عند بعض الناس: فقد كفى، لأن البعض يعلم البعض، وينبهه على ما هو المراد.

وإن لم يكن الدليل العقلي إلا خفياً بالقياس إلى الكل، فإنه(٢) نبه عليه وعلى منشه(٣) بحيث يصير منبهاً للبعض، خرج - أيضاً - عن أن يكون(٤) كذباً وقبيحاً.

وأما إن لم يكن - هناك - دليل عقلي يدل على المراد، أو كان ولكنه كان خفياً عن الكل، بعيداً عن أن يفطن له نوع البشر من ذات نفسه، ولم ينبه عليه، فإن نبه على المراد بدليل نقلي، خرج عن كونه كذباً، وأما إن لم ينبه بهذا الطريق - أيضاً -: كان قبيحاً، لأنه خاطب المكلف بكلام ظاهر، وأراد غير ظاهره، وكلفه إصابة المراد، مع علمه أنه ليس في وسعه ذلك، فكان قد كلفه بما لا يقدر عليه، وقد سبق تقرير قبحه، وهذا هو الذي نسميه(٥): كذباً..

ولا نسلم وقوع مثل هذا في كلام الله، فإنه ما من(٦) خبر ولا أمر ولا

= ولايمكن أن يضمر فيه ما عنده يصير مطابقاً. فإن أردتم بالكذب: المعنى الاول: لم يمكنكم أن تحكموا بقبحه، وبأنه لا يجوز ذلك على الله ـ تعالى ـ، لان أكثر العمومات في كتاب الله مخصوص. وإذا كان كذلك: لم يكن ظاهر العموم مطابقاً للمخبر عنه". فانظر: المحصول ٣٩١/٤.

١ـ "بشخص" غير مقروءة والسياق يقتضيه.

٢ـ هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "فإن".

٣ـ في المخطوطة "منشائه" وهو خلاف القواعد الإملائية.

٤ـ يوجد بعد كلمة "يكون" كلمة "قبيحاً" وهي تكرار. ولذلك حذفناها.

٥ـ بداية لوحة ٩٢ـب.

٦ـ "ما" زيادة من عمل المحقق.

نهي في كتاب الله، أريد به غير ظاهره، ولم يقع - هناك - التنبيه على المراد بوجه ما لبعض الناس - إما في آية أخرى، أو بسنة الرسول، أو بالإلهام(١) إلى الدليل(٢) العقلي، وقد مر مثل هذا في باب تأخير البيان عن وقت الحاجة. وعلى هذا يسقط التطويل.

وأما الذي جعله معتمداً في هذا الباب وعول عليه(٣): "من أن الصادق أكمل من الكاذب..." هو عين ما ذكرنا، وهل يمكن أن يقول هذا، إلا من يعتقد الحسن والقبح العقلي.

وقوله : "العلم به ضروري".

قلنا: نعم، لأن العلم الضروري حاصل بحسن الصدق، وأنه من صفات الكمال، وبقبح الكذب، وأنه من صفات النقص. ومن منع هذا، فقد منع ذاك.

فيعلم من هذا: أن من لم يعترف بالقبح، لا يمكنه الجزم بصدق خبر الله - تعالى -.

١- قلت: ما معنى الإلهام هنا؟ فإن كان المصطلح عليه، فليس هو بدليل عند المحققين.

٢- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، ولكن السياق يدل عليها.

٣- انظر: المحصول ٣٩٥/٤. وقد حكم بضعف هذا الدليل التبريزي والأصفهاني وغيرهما. انظر: التنقيح ٤٠٩/٢، الكاشف ص٤٤٠ تحقيق الشيخ مصطفى شاور، الإبهاج ٢٨٢/٢.

قال - رحمه الله -:

«الرابع (١): خبر الرسول ﷺ. قال الغزالي(٢) - رحمه الله -: «دليل(٣) صدقه دلالة المعجزة ...» إلى آخره(٤).

أقول:

تحرير هذا النظم من الدليل - بأن يقال: فائدة إظهار المعجزة على يد النبي ﷺ هو: إعلام الأمة بأنه واسطة بين الله وبينهم في هدايتهم(٥) إلى الصراط(٦) المستقيم، والسلوك إلى الله - تعالى -، ومنه - عليه السلام - تصل إليهم أخبار الله - تعالى - وأوامره ونواهيه، ولو جاز الكذب عليه، لكان مناقضاً لفائدة إظهار المعجز، فالجمع بين جواز الكذب وظهور المعجزة على شخص واحد، ممتنع متناقض، فيستحيل إظهار المعجز على يد الكاذب، وهذا تقرير قوي.

ولا بأس - أيضاً - أن يقول: لو جوزنا(٧) إظهار المعجز على يد الكاذب، لانسد(٨) طريق الجزم بصدق الرسول، وتتعطل حينئذٍ فائدة الرسالة وإظهار المعجزة.

وهذا معنى قولهم: لو جاز ظهور المعجز على يد الكاذب، لحصل

١- أي: الطريق الرابع من الطرق الصحيحة الدالة على كون الخبر صدقاً.

٢- عبارة: "قال الغزالي رحمه الله" ساقطة من المخطوطة، وهي من المحصول.

٣- في المخطوطة "ودليل" والمثبت من المحصول.

٤- تتمة عبارته: "... على صدقه ـ مع استحالة ظهور ـ أي المعجز ـ على يد الكذابين ـ لأن ذلك لو كان ممكناً: لعجز الله ـ تعالى ـ عن تصديق رسله". انظر: المحصول ٣٩٦/٤ وانظر كذلك: المعتمد ٥٤٧/٢، المستصفى ١٤١/١، المنهاج بشرح الأصفهاني ٥٢٣/٢، الكاشف ص٤٤٢، الإبهاج ٢٨٢/٢، جمع الجوامع وشرحه المحلى مع حاشية العطار ١٤٧/٢، نهاية السول مع سلم الوصول ٥٨/٣، إرشاد الفحول ص٤٥، التمهيد ١٤/٣، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٥١/٢.

٥- في المخطوطة "هديتهم" وهو تحريف.

٦- صحفت في المخطوطة إلى "السراط".

٧- عبارة "لو جوزنا" ساقطة من متن المخطوطة وأثبتها الناسخ في الهامش.

٨- في المخطوطة "لاسند" وهو تحريف.

العجز عن تصديق الرسل.

وليس بين هذه العبارات تفاوت كثير عند من يلحظ المعاني، ولا يلتفت إلى ألفاظ مشعرة بالبشاعة(١)، مثل لفظ "العجز" المشعر بالنقصان، فإن مثل ذلك يغلط، فإن القائل إذا قال: يمتنع صدور الكذب من الله - تعالى - يتلقى بالقبول، وإذا قيل: الله - تعالى - عاجز عن الإتيان بالكذب استبشع هذا اللفظ.

والأسئلة التي أوردها المؤلف(٢) من هذا القبيل.

أما قوله(٣): "لم كان نفي أحد العجزين - عنه(٤) - أولى من الآخر"؟

قلنا: الأولوية ظاهرة، لأن العجز عن تصديق الرسول يوجب تعطيل فائدة الرسالة، وذلك يؤدي إلى تفويت الحكمة - التي هي غاية خلقه نوع البشر، ولا كذلك العجز عن إظهار المعجز على يد الكاذب، فإن ذلك كمال في المعنى، وإن كان مستبشعاً في اللفظ.

قوله - في السؤال الثاني -: "إذا فرضنا أن الله قادر على إظهار المعجز على يد الكاذب - فمع هذا الفرض - إما أن يكون تصديق الرسول ممكناً، أو لا يكون..." إلى آخر ما قرر(٥).

فعنه(٦) جوابان:

أحدهما: أن معنى قولنا: "يحصل العجز عن تصديق الرسل" هو: أنه

١- في المخطوطة "بالشياعة" وهو تحريف.

٢- انظر الأسئلة التي أوردها المصنف على مذهب الغزالي ودليله في المحصول ٣٩٦/٤.

٣- أي: ضمن السؤال الأول فانظر المحصول ٣٩٦/٤ وأول كلامه: "ولقائل أن يقول: إذا كان يلزم - من اقتدار الله - تعالى - على إظهار المعجز على يد الكاذب - عجزه - تعالى - عن تصديق الرسول: فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه - عجزه، فلم..." وقد أجاب عن هذا السؤال - أيضاً - الأصفهاني فانظر: الكاشف ص٤٤٢.

٤- "عنه" ساقطة من المخطوطة وهي من المحصول.

٥- انظر المحصول ٣٩٦/٤-٣٩٧. وقد رد هذا السؤال - أيضاً - التبريزي والأصفهاني فانظر: التنقيح ١٢/٢، الكاشف ص٤٤٣.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "ففيه".

يخرج عن الإمكان، وذلك محذور، لما بينا أنه يفضي إلى تعطيل الرسالة، وتفويت غاية الإيجاد، فيمتنع الاقتدار على إظهار المعجز على يد الكاذب.

وثانيهما: أن نختار أنه لا يبقى تصديق الرسل ممكناً، بل يصير ممتنعاً، لكن هذا الامتناع قد طرأ(١) على الإمكان الذاتي، لأن الإمكان الذاتي حاصل، فكان الإمكان حاصلاً مطلقاً، وإنما صار ممتنعاً على هذا التقدير، فالامتناع الناشيء عن تقدير مقدر، لا يكون امتناعاً ذاتياً للشيء، بل امتناعاً بالغير، وشرط العجز إنما هو الإمكان الذاتي، فإن(٢) الإمكان الذاتي - من حيث هو - صحح(٣) كونه مقدوراً، وإنما خرج عن المقدورية بسبب هذا التقدير، فكان هذا التقدير هو المفضي إلى العجز، فكان ممتنعاً فسقط السؤال.

وأما قوله - ثالثاً(٤) -: "وجب أن ينظر أولاً..." إلى آخره.

قلنا: لا دور في هذا، لأنا بينا أن من لوازم إظهار المعجز على يد الكاذب: امتناع تصديق الرسل، وحينئذٍ ينظر في اللازم - ويجب البحث عن حال اللازم -: إن كان ممتنعاً يحكم بامتناع الملزوم، وهذا طريق من كان مطلوبه امتناع الملزوم، وأما البحث عن حال الملزوم بعد إثبات الملازمة، فذلك طريق من كان مطلوبه إثبات الملازمة، فإن التمسك بالقياس الاستثنائي(٥) لا يعدو هذين الطريقين، وأي دور في ذلك؟!

قوله: "ذلك تصحيح الأصل بالفرع".

١- في المخطوطة "طرى".

٢- بداية لوحة ٩٣-أ.

٣- هذه الكلمة في المخطوطة غير مقروءة، وأما أثبته يستقيم به المعنى.

٤- أي: في السؤال الثالث انظر: المحصول ٣٩٧/٤ وأول كلامه: "وأيضاً: فإذا استحال يقدر الله - تعالى - على تصديق رسله، إلا إذا استحال منه إظهار المعجزة على يد الكاذب... وآخر كلامه: أن ذلك هل هو محال، أم لا؟ وأن لا يستدل باقتداره على تصديق الرسل على عدم قدرته على إظهاره على يد الكاذب، لأن ذلك تصحيح الأصل بالفرع. وهو دور". وقد دفع هذا الاعتراض كذلك التبريزي والأصفهاني بنحو ما ذكر النقشواني فانظر: التنقيح ٤١٢/٢، الكاشف ص٤٤٣.

٥- في المخطوطة "الاستثنا".

قلنا: ليس كذلك، بل هو بيان بطلان الأصل بظهور بطلان الفرع، لأن المقدم - وهو إظهار المعجز على يد الكاذب - لما صار أصلاً، وتفرع عليه التالي (١) - وهو العجز عن تصديق الرسل -، ثم ظهر بطلان هذا الفرع، وجب الحكم ببطلان ما صار أصلاً لهذا الباطل.

أما قوله(٢): "إذا تأملنا - علمنا أن ذلك غير ممتنع..." إلى آخره.

قلنا: نحن لا ننكر أن انقلاب العصا حية ممكن في ذاته، وأنه من حيث هو ممكن في ذاته مقدور لله - تعالى -، لكن الممكن في ذاته قد ينقلب ممتنعاً بالغير، والمقدور(٣) يصير معجوزاً بسبب ما يقترن به ويلزمه من المفاسد.

وقوله: "لا يقبح من الله - تعالى - فعله في شيء من الأوقات، وبشيء من الجهات" ممنوع، وهو عين المتنازع، إذ عندنا يمتنع فعله على يد الكاذب وفي(٤) وقت ادعاء الكذب والرسول الكاذب.

ولم قلت: إنه لما كان ممكناً لذاته، ومقدوراً من حيث هو، يكون ممكناً فعله على يد الكاذب، ويبقى مقدوراً كما يكون ذلك على يد الصادق، فإن هذا ابتداء النزاع، ولا امتناع في استمرار الإمكان الذاتي في الأحوال كلها، مع الاختلاف في حصول الامتناع الذي بالغير في حال دون حال.

أما قوله: "المعجز يدل على كونه صادقاً - في ادعاء الرسالة - فقط، وعلى(٥) صدقه في كل ما يخبر عنه".

١- في المخطوطة "الثاني" ولعله من تحريف النساخ.

٢- أي: في السؤال الرابع فانظر المحصول ٣٩٧/٤-٣٩٨ وتتمة عبارته: "... لأن قلب العصا حية لما كان مقدوراً لله - تعالى - وممكناً - في نفسه - لم يقبح من الله - تعالى - فعله في شيء من الأوقات، وبشيء من الجهات، فبأن قال زيد - كاذباً -: "أنا رسول الله"، يستحيل أن ينقلب الممكن ممتنعاً، والمقدور معجوزاً".

٣- "و" مزيدة لاستقامة المعنى.

٤- النص في المخطوطة مشوش.

٥- في المحصول "أو على".

قلنا: قد بينا أنه يدل على صدقه في كل ما يخبر عنه، لأن جواز(١) الكذب على الرجل، مع ظهور المعجز على يده، مما يتناقضان، وعلى هذا يسقط التطويل.

قوله: "العلماء اختلفوا في جواز الصغائر والكبائر عليهم"(٢).

قلنا: أما قبل النبوة فلسنا نتكلم في ذلك، وأما بعد النبوة فما عدا السهو النادر في شيء من أفعالهم يمتنع صدور ذنب منهم قولاً وفعلاً، لما ذكرنا من الحجة.

١- هذه الكلمة في المخطوطة غير واضحة، وما أثبتناه مناسب للسياق.

٢- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "وكيف والعلماء اختلفوا في جواز الصغائر على الأنبياء، بل جوز بعضهم الكبائر عليهم، واتفقوا على جواز السهو والنسيان"!!. انظر: المحصول ٣٩٨/٤.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة - ذكر فيها - تعديل(١) الصحابة(٢)...» إلى آخره(٣).

أقول:

النظام لما كان من مذهبه: أن لا يجوز العمل بخبر الواحد، بالغ في سد باب العمل به، بأن طعن في عدالة الصحابة، لأنهم رواة(٤) الأصل، ومنهم تنتقل الروايات إلينا، فإذا لم تصح عدالتهم، لا يصح شيء من أخبار الآحاد، ضرورة اشتراط عدالة الرواة في خبر الواحد.

بخلاف المتواتر، فإن ذلك لا يشترط فيه عدالة المخبرين(٥).

وإذا كان كذلك: فله أن يمنع هذا الجواب الذي ذكره المؤلف(٦)، ويبين أن هذا غير دافع لاحتجاج النظام، ويقلب عليه هذا الدليل - بأن يقول: لا يجوز العمل بأخبار الآحاد، لأن رواية الآحاد - إن فسدت: فقد حصل المطلوب، وإن صحت: فقد صح طعن الصحابة بعضهم(٧) في بعض، وذلك يوجب القدح فيهم، وهم رواة الأصول للأخبار، والقدح فيهم يوجب القدح في ثبوت الخبر، وعلى التقديرين لا يجوز العمل به.

١- العدالة في اللغة: القصد والتوسط مشتق من العدل وهو القصد في الأمور الذي هو خلاف الجور. وفي الاصطلاح: كيفية نفسانية راسخة في نفس المتصف بها تحمله على ملازمة التقوى والمروءة وترك الكبائر. انظر: المصباح المنير ٣٩٦/٢، شرح الكوكب المنير ٣٨٤/٢.

٢- الصحابة: جمع صحابي، وهو مشتق من الصحبة وهي في اللغة: المعاشرة. وفي الاصطلاح: من لقي النبي ﷺ مؤمنا به، ومات على الإيمان. انظر: لسان العرب ٥١٩/١، إرشاد الفحول ص٧٠، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص٣١٣، شرح الكوكب المنير ٤٦٥/٢، تدريب الراوي ٢٠٨/٢.

٣- انظر المحصول ٤٣٦/٤.

٤- صحفت في المخطوطة "إلى راوة".

٥- هذا رأي الجمهور خلافاً لابن عبدان من الشافعية. انظر: شرح الكوكب المنير ٣٣٩/٢.

٦- انظر جواب المصنف عن شبه النظام في المحصول ٥٠١/٤.

٧- بداية لوحة ٩٣ـب.

فلئن قال: إذا كان النظام هو المستدل، فمن أراد معارضته فليعارضه بما ذكره المؤلف، فلم لا يقع جواباً؟

قلنا: لا يقع جواباً عنه. والتحقيق فيه: أن أقل(١) ما يتوقف عليه جواز العمل بخبر الواحد، إثبات عدالة الرواة، حتى يحصل الظن بصدقهم وبثبوت الخبر، وأن ذلك القدر من الظن يجوز بنا الحكم الشرعي في حق الكافة عليه.

وفساد هذا يكون بطريقين، أحدهما: الطعن في الرواة، حتى لا تثبت عدالتهم.

وثانيها: أن ذلك القدر من الظن لا يصلح أن يكون مبني الحكم على الكافة.

فالنظام يحصل غرضه بواحد من هذين الطريقين، فيقع ترديده - في أن ذلك القدر من الظن، هل يكفي في جواز العمل أم لا؟ فإن لم يجز: امتنع العمل برواية الآحاد، وإن كفى: جاز، فقد صحت رواية المطاعن، ويلزم من ذلك الطعن في رواة أصل الأخبار، فلا يجوز العمل بها.

وأما من يعارضه، فهو لا يكفيه أحد الأمرين، بل هو محتاج إلى إثبات عدالة الرواة، وإثبات جواز العمل بالظن الحاصل من رواية العدل، فلهذا لم يصح أن يكون جواباً.

والمعتمد في دفع هذه الشبهة - أن نقول: طعن بعض الناس في بعض يقع على وجهين:

أحدهما: في الأحكام الاجتهادية.

وثانيهما: في غير ذلك، بل في أمور واضحة جلية - إما كاذباً متعنتاً ظالماً، وإما صادقاً محقاً.

أما القسم الأول: فلا يلزم من ذلك قدح - لا في القادح ولا في المقدوح -، لأن كل واحد قد اجتهد، واختلفا فيما أدى إليه اجتهادهما، فكل

١ــ هذه الكلمة دائرة بين كلمة "أقل" وبين كلمة "أول" ولعل المثبت هو المناسب.

واحد يزعم بأنه هو المصيب وصاحبه مخطىء، ومثل هذا لا يوجب الطعن، ولا يسقط العدالة.

وأما القسم الثاني: فذلك لا يوجب القدح فيهما جميعاً، بل في أحدهما - إما القادح إن كان كاذباً، أو(١) المقدوح فيه إن كان صادقاً، ولما كان في الأمور الواضحة، يتميز المحق عن المبطل.

إذا عرفت هذا: فأكثر ما جرى بين الصحابة من التنافس، إنما جرى في الأحكام الاجتهادية، ثم لو قدرنا منافستهم في القسم الثاني في قليل من الأحوال، فليكن(٢) منهم، فهذا لا يوجب سد باب رواية العدل، لظهور المحق والمبطل في الشيء الذي وقع فيه التنافس،(٣) وقد ظهر تفاوتهم في الفضيلة، وامتاز الفاضل عن المفضول، فلا يبقى شك في عدالة الفاضل.

١- "أو" مزيدة لحاجة السياق إليها.

٢- هذه الكلمة غير واضحة، وما أثبتناه مناسب للسياق.

٣- لعله يوجد سقط من العبارة كلمة "كيف" قبل "وقد".

قال - رحمه الله -:

«القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقاً أو كذباً ...»

إلى آخره(١).

١ـ تمام عبارته: "... وفيه أبواب. الباب الأول: في إقامة الدليل على أنه حجة في الشرع. اختلف الناس فيه: فالأكثرون جوزوا التعبد به: عقلاً. والأقلون منعوا منه: عقلاً". انظر: المحصول ٥٠٥/٤. قلت: الخبر الذي لا يقطع بصدقه ولا كذبه: كخبر المجهول، فإنه لا يترجح صدقه ولا كذبه. وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه: كخبر العدل. وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه: كخبر الفاسق. والخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وقد تقدم ذكره. وآحاد. وهو في اللغة: جمع أحد بمعنى الواحد. وخبر الواحد هو ما يرويه شخص واحد هكذا في القاموس المحيط ٢٨٣/١، والمصباح المنير ٦/١. وفي اصطلاح الأصوليين: حده ابن السبكي – في الإبهاج ٢٩٩/٢ – بأنه: ما لم يبلغ حد التواتر مما لا سبيل إلى القطع بصدقه أو كذبه، سواء نقله واحد أم جمع منحصرون. وفي اصطلاح المحدثين حده ابن حجر – في نزهة النظر ص٣٦ –: بأنه: ما لم يجمع شروط المتواتر. وتقسم الآحاد إلى ثلاثة أقسام:

أـ خبر الواحد وهو هذا الذي تقدم ذكره.

بـ مستفيض.

جـ مشهور.

والمستفيض في اللغة: اسم فاعل من استفاض المشتق من فاض السيل وهو بمعنى الكثرة والانتشار كما في المصباح المنير ٤٨٥/٢. وفي الاصطلاح: عرفه ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣٤٦/٢ – بأنه: ما زاد نقلته على ثلاثة عدول. وقال ابن السبكي في جمع الجوامع ١٣٩/٢ –: هو الشائع عن أصل. والمشهور في اللغة: اسم مفعول من "شهرت الأمر" إذا أعلنته وأظهرته كذا في اللسان ٤٣١/٤. وفي الاصطلاح: حده الشوكاني – في الإرشاد ص٢٩ – بأنه: ما اشتهر ولو في القرن الثاني أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين. وقد اختلف العلماء في إفادة خبر الواحد الظن أو العلم على قولين:

الأول: أنه لايفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلاً، أو يفيده بالقرائن الخارجية عنه. فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا: قول الجمهور.

الثاني: أن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وهو: قول الإمام أحمد وداود الظاهري.

هذا وقد ذهب الأكثرون: إلى جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً. خلافاً للجبائي وجماعة من المتكلمين والذين قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً اختلفوا في وجوب العمل به، فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبد به. وقال القاشاني من أهل الظاهر والرافضة وابن داود لا يجب العمل به. وقد اختلف الجمهور في طريق إثباته، فالأكثرون منهم قالوا: يجب بدليل السمع فقط. وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن سريج وأبو الحسين=

أقول:

أولاً(١): لا نسلم أنه أوجب الحذر.

=البصري وأبو جعفر الطوسي من الإمامية والصيرفي من الشافعية دل على وجوب العمل به العقل مع السمع.

وقد اختلف ـ أيضاً ـ القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد وانقسموا فيما بينهم إلى مذاهب:

الأول: أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة، فوجب القطع بأنه ليس بحجة.

الثاني: أن الدليل السمعي قام على أنه غير حجة وهو رأي القاشاني وابن داود والشيعة.

الثالث: أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به. وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائي. وينسب إلى ابن علية والأصم.

قال الفخر الرازي ـ في تحرير محل النزاع ـ ثم إن الخصوم ـ بأسرهم ـ اتفقوا على جواز العمل بخبر الذي لا تعلم صحته: كما في الفتوى وفي الشهادة، وفي الأمور الدنيوية.

وقد أشار إلى تحرير محل النزاع ـ أيضاً ـ الشوكاني فقال ما ملخصه: اعلم: أن الخلاف الذي ذكرناه ـ في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم ـ مقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهوراً أو مستفيضاً، فلا يجري فيه الخلاف المذكور، ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه، فإنه يفيد العلم، وهكذا خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، ومن هذا القسم أحاديث الصحيحين البخاري ومسلم، فإن الأمة تلقت ما فيهما بالقبول.. وقال: الخلاف في خبر الواحد المحفوف بالقرائن في كونه يفيد العلم أو لا يفيد، خلاف لفظي. انظر تفصيلات المسألة في: المحصول ٥٠٧/٤ وكذلك: التبصرة ص٢٩٨، المستصفى ١٤٦/١، الإحكام ٤٩/٢، ٧٥، الإبهاج ٣٠٠/٢، جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ١٣١/٢، نهاية السول ١٠٠/٣، غاية الوصول ص٩٨، إرشاد الفحول ص٤٨، المعتمد ٥٦٦/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٥٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٥٧، أصول السرخسي ٣٢١/١، كشف الأسرار ٣٧٠/٢، تيسير التحرير ٨٢/٣، فواتح الرحموت ١٣١/٢، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٦٠/١، التمهيد ٣٥/٣، المسودة ص٢٣٧، شرح الكوكب المنير ٣٤٨/٢.

١ـ هذا الاعتراض متوجه على المسلك الأول لمن يقول بحجية خبر الواحد، وهذا الدليل هو الاستدلال بقوله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿.. فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ التوبة: ١٢٢. ووجه الدلالة من الآية على المطلوب هو: أن الله ـ تعالى ـ أوجب الحذر بإخبار الطائفة، والطائفة ـ ها هنا ـ عدد لا يفيد قولهم العلم، ومتى وجب الحذر بإخبار عدد لا يفيد قولهم العلم: فقد وجب العمل بالخبر الذي لا نقطع بصحته. وبعد أن بين المصنف هذا الوجه الاستدلالي للآية الكريمة على المدعى، أورد الاعتراضات العديدة على هذا الاستدلال ثم عاد فأجاب عن هذه الاعتراضات. انظر: المحصول ٥٠٩/٤ـ ٥٢٢. وانظر كذلك: مناقشة العلماء لهذا الدليل في: المعتمد ٥٨٨/٢، المستصفى ١٥٢/١، الإحكام ٨٠/٢، التنقيح ٤١٨/٢، الكاشف ص٤٥٦ تحقيق مصطفى شاور، إرشاد الفحول ص٤٩، التفسير الكبير ٤٠/٢٤ـ ٤٢.

قوله(١): «تعذر حمل «لعل» على حقيقته».

قلنا: مسلم، وإنما يحمل على ما ذكرتم من المجاز لو تعين محملاً، وها هنا - محمل آخر، وذلك من وجهين:

الأول: هو أن الترجي يستلزم الانقسام - في أن ذلك الشيء المرجو(٢) - قد يحصل، وقد لا يحصل، مع إمكان الحصول.

وإذا كان ذلك في حق كثيرين، فينقسم - في حقهم -(٣) يحصل لبعضهم، ولا يحصل لبعضهم، وإذا كان هذا المعنى من لوازم الترجي ظاهراً: جاز الحمل عليه، بأن يحصل للذين يفهمون إنذار الفقيه، ولا يحصل للذين لا يفهمون، وهذا كما في حق الأمة بالنسبة إلى إنذار النبي ﷺ.

الثاني: هو قرب المرجو من الحصول، فإن الوالد ينصح ولده، ويأمر غيره بنصحه، وهو يرجو منه قبول النصح(٤)، لكن لا يجزم بحصول القبول دفعة، ولكن يجزم بقرب الحصول، ثم على طول الزمان وتكرار النصح، يحصل القبول جزماً.

سلمنا (٥) أنه يحمل على الطلب، لكن على الطلب الجازم ممنوع، ولا يمكن إثبات حمله على الطلب الجازم، لئلا يترك خطأ(٦) مقتضياً

١- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "كلمة "لعل" للترجي، وذلك في حق الله - تعالى - محال، وإذا تعذر حمله على ظاهره - وجب حمله على المجاز" انظر: المحصول ٥٠٩/٤.

٢- صحفت في المخطوطة إلى "الموجر".

٣- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، ولعل الأنسب أن يقال: "إلى ما يحصل لبعضهم، وإلى ما لا يحصل".

٤- بداية لوحة ٩٤-أ.

٥- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى، ونسبه لصاحب التحصيل سراج الدين الأرموي. فانظر: الكاشف ص٤٥٩.

٦- هكذا وردت العبارة في المخطوطة، ووردت في الكاشف هكذا: "إذ لو حمل عليه يترك اللفظ بالكلية بمعنى: أنه لا يرجى في الطلب الجازم أصلاً".

بالكلية(١).

سلمنا حمله على الوجوب، لكن لم قلتم(٢): «إن هذا إيجاب للحذر بقول طائفة لا يفيد قولهم العلم»؟. فإن قول الطائفة إذا انضمت إليه القرائن يفيد.

وإذا كان كذلك: فلم قلت: إن إنذار الفقيه الذي تفقه في البلاد وعاد إليهم، يخلو عن مثل هذه القرينة؟ فإنه ينبه على البرهان الذي يوجب تصديق قوله، أو يعلمه البرهان ويفهمه، وكل ذلك قرائن مفيدة للعلم.

١- هذا اعتراض موجه على قول المصنف: "وإذا كان الطلب لازماً للترجي - وجب حمل هذا اللفظ على الطلب". انظر: المحصول ٥١٠/٤. وقد أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض: بأن الطلب الجازم الذي هو الأمر: مجاز، لقوله - تعالى -: ﴿لعلهم يحذرون﴾، كما هو معلوم. انظر: الكاشف ص٤٥٩-٤٦٠.

٢- هذا معنى كلام الإمام المصنف، ونص عبارته: "وإنما قلنا: إن الطائفة - ها هنا - عدد لا يفيد قولهم العلم: لأن كل ثلاثة فرقة، والله - تعالى - أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة، والطائفة من الثلاثة - واحد أو اثنان: وقول الواحد أو الاثنين لا يفيد العلم" انظر: المحصول ٥١٠/٤.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الثاني...» إلى آخره(١).

أقول:

لم لا يجوز أن يكون كل واحد من وصفي الوحدة والفسق سبباً للتثبت، ولكل واحد من السببين معنى غير المعنى الآخر، ثم إذا زال أحد السببين يبقى الآخر، ويكون كل واحد منهما سببا مستقلاً؟(٢)!!

وهذا كالرجل المسلم الذي له ولد مسلم وأخ نصراني، فالأخ ممنوع من الإرث - والحالة هذه - بسببين: أحدهما: اختلاف(٣) الدين، والآخر: حجب(٤)

١- المسلك الثاني هو: الدليل الثاني لمن قال بحجية خبر الواحد، وهذا الدليل هو: أنه لو وجب في خبر الواحد أن لا يقبل - لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقاً، لكنه معللاً به - لقوله - تعالى -: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ الحجرات: ٦: فلم يجب في خبر الواحد أن لا يقبل، فإذا لم يجب أن لايقبل: جاز قبوله في الجملة. وقد بين المصنف وجه التمسك بالآية الكريمة من وجهين فانظر: المحصول ٥٥٢/٤. وانظر تقرير هذا الدليل والاعتراضات عليه في: المعتمد ٥٩٥/٢، الإحكام ٨١/٢، التنقيح ١٩/٢، الحاصل ٦٨٩/٢، الكاشف ص٤٦٠، الإبهاج ٣٠٣/٢، نهاية السول ١١٣/٣.

٢- نقل الأصفهاني هذا الإشكال وعزاه لصاحب التحصيل ووصفه بأنه كلام لا توجيه له - أصلاً - ثم أجاب عنه: بأن وحدة الراوي لا توجب التثبت، فليست سبباً، وذلك: لأن الله - تعالى - أوجب التثبت عند مجيء الفاسق الواحد بالخبر، فلا تكون وحدة الراوي موجبة للتثبت، إذ لو كانت موجبة له - وهي صفة لازمة، والفسق صفة طارئة تطرأ وتزول، والحكم يضاف إلى الصفة اللازمة دون المفارقة -: فلا يكون الفسق له أثر في التثبت، فلا يكون في ذكره فائدة، وهو محال، فلا تكون الوحدة موجبة للتثبت وهو المطلوب. انظر: الكاشف ص٤٦٠-٤٦١.

٣- انظر: موانع الإرث في عمدة كل فارض في علم الوصايا والفرائض للشيخ صالح بن الحسن الأزهري ٤١/١.

٤- الحجب في اللغة: المنع، يقال: حجبه: إذا منعه عن الدخول، ومنه الحجاب، لأنه يستر به الشيء ويمنع من النظر إليه. وفي الاصطلاح: منع من قام به سبب الإرث من الإرث بالكلية أو من أوفر حظيه. وهو قسمان حجب بوصف وهو المعبر عنه بالمانع. وحجب بشخص وهو المراد عند الإطلاق، وهو - أيضاً - قسمان، أحدهما: حجب حرمان وهو: أن يسقط الشخص غيره بالكلية، ولا يدخل على ستة من الورثة إجماعاً، ويمكن دخوله على غيرهم، والستة هم: الأبوان والزوجان والولدان. والثاني: حجب نقصان وهو: حجبه عن أوفر الحظين، ويدخل على جميع الورثة. انظر: المصباح المنير ١٢١/١، التعريفات ص٨٢، شرح عمدة الفارض للشيخ=

الولد له، وكل واحد من السببين مستقل بالمنع، فإنه قد يزول أحدهما ويبقى المنع بالسبب الآخر.

إذا عرفت هذا - فنقول: لم لا يجوز - أيضاً - فيما نحن فيه ننتظر بلوغ المخبرين إلى حد التواتر، أو اقتران قرينة بأخبارهم، يحصل العلم بمجموع الخبر والقرينة، ومن جملة القرائن عدالة الرواة، فإنه إذا أخبر مائة من العدول أو ألف، فقد يحصل العلم القطعي بقولهم، بخلاف ما إذا كانوا(١) فسقة، وأن الأمر بالسبب(٢) بعد(٣) يكون باقياً، فالله - تعالى - نبه على هذا السبب ليعلم المجتهدين هذين(٤) السببين، حتى إذا زال أحدهما وبقي الآخر، يعلم بأن التثبت واجب.

وإذا كان كذلك: فلا منافاة بينهما في الإضافة، لأن وجوب التثبت المضاف إلى وحدة الراوي والمخبر، غير وجوب التثبت المضاف إلى فسق الراوي، والأمر بالتثبت ليس أمراً بالرد، بل التثبت نوع من الاحتياط والانتظار والتوقف إلى حد، وذلك يختلف، فالتثبت المأمور به عند مجيء الفاسق، غير المأمور به عند مجيء الواحد.

وهذا بخلاف ما أورده(٥) من المثال: بتعليل عدم صدور الكتابة بالموت، وبعد حضور الدواة والقلم، فإن المعلول - هناك - شيء واحد بالشخص نمنع تعليله بأمرين.

ثم كيف يصح هذا التعليل من المصنف؟ وعنده(٦) العلل الشرعية

=إبراهيم بن عبد الله الفرضي ٩٣/١.

١- في المخطوطة "كنا".

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "التثبت".

٣- "بعد" أثبت بين السطور.

٤- في المخطوطة بياض بقدرة كلمة، يصح المعنى بكلمة "هذين".

٥- انظر: المحصول ٥٢٤/٤.

٦- انظر رأي المصنف في تفسير العلة في المحصول ١٧٧/٥.

معرفات، ويجوز(١) تعليل الحكم الواحد بعلل كثيرة.

١- انظر مذهب المصنف في مسألة تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة في المحصول ٣٥٦/٥.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الثالث: السنة المتواترة ...» إلى آخره(١).

أقول:

الرسول الذي كان يبعثه النبي(٢) ﷺ إلى القبائل، وإن كان واحداً ولم يبلغ حد التواتر، لكن قرائن الأحوال شهدت - عند القبائل - أنه مبعوث من النبي ﷺ، وأنه لا يمكن أن يضع الشريعة بينهم من اختراع نفسه، من غير أن يبعثه النبي ﷺ، فهذا من الخبر الذي اقترنت به القرائن، ولا نزاع فيه(٣).

١- انظر: المحصول ٥٢٥/٤ وتكملة الكلام: "... وهو ما روي أنه ﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل، لتعليم الاحكام - مع أن كل واحد من أولئك الرسل ما كانوا بالغين حد التواتر" وقد أشار المصنف إلى اعتراض أبي الحسين البصري على هذا الدليل. فانظر: تقرير هذا الدليل والاعتراضات عليه والرد عليها في: المعتمد ٦٠٠/٢، البرهان ٦٠٠/١، المستصفى ١٥١/١، المنتخب ١١٦ـب، التنقيح ٤٢٠/٢، الكاشف ص٤٦١، الإبهاج ٣٠٨/٢.

٢- عبارة "الذي كان يبعثه النبي" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها كاتبها في الهامش.

٣- نقل الاصفهاني كلام النقشواني هذا، ثم أجاب عنه: بأن الأصل عدم القرينة، فما ذكره دعوى مجردة عن الدليل. انظر: الكاشف ص٤٦١.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الرابع...» إلى آخره(١).

أقول:

إن ادعى أن الصحابة بأسرهم كانوا حاضرين يوم السقيفة(٢)، فممنوع، لأن العباس(٣) وعليا(٤) - رضي الله عنهما - لم يحضرا وهما من أهل الحل والعقد، وهذا سوى من كان غائبا عن المدينة في القبائل، والمدن، والقرى، والرسل الذين بعثهم النبي ﷺ إلى البلاد والقبائل(٥).

١- انظر هذا المسلك الذي سلكه المصنف للاستدلال على وجوب العمل بأخبار الآحاد في المحصول ٥٢٧/٤. وهذا المسلك هو الاستدلال بإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، فإن بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته، ولم ينقل عن واحد - منهم - إنكاره. وذلك مثل: تمسك أبو بكر - رضي الله عنه - يوم السقيفة على الأنصار بقوله - عليه الصلاة والسلام -: "الأئمة من قريش"، فقد قبلوه ولم ينكر عليه أحد، ولم يقل له أحد: كيف تحتج علينا بخبر لا نقطع بصحته؟ وذلك يقتضي حصول الإجماع. وانظر هذا المسلك أيضاً في: المعتمد ٥٨٣/٢، المستصفى ١٤٨/١، الإحكام ١٠٣/٢، الكاشف ص٤٦٢، الإبهاج ٣٠٠/٢، التنقيح ٤٣٢/٢، النفائس ٦١/٣-ب، المحلى لابن حزم ١٠٧/١.

٢- هي: سقيفة بني ساعدة بالمدينة، وهي ظلة كانوا يجلسون تحتها. انظر: معجم البلدان ٢٢٨/٣، مراصد الاطلاع ٧٦١/٢ ولمعرفة قصة سقيفة بني ساعدة انظر: الكامل لابن الأثير ٣٢٠/٣، سيرة ابن هشام ٦٥٦/٢.

٣- هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم، أبو الفضل، عم النبي - عليه الصلاة والسلام -، كان أجود قريشا كفا، وإليه كانت عمارة المسجد الحرام والسقاية قبل الإسلام، قال فيه - عليه الصلاة والسلام -: "من أذى العباس فقد أذاني" له ترجمة في: الإصابة ٣٧١/٢، الاستيعاب ٩٤/٣، صفوة الصفوة ٥٠٦/١، تهذيب الأسماء واللغات ٢٥٧/١.

٤- هو: كريم الوجه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم الرسول ﷺ وزوج فاطمة الزهراء، أبو الحسن، أمير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين، ولد قبل البعثة بعشر سنوات وتوفي سنة ٤٠هـ. له ترجمة في: الاستيعاب ١٠٨٩/٣، طبقات الفقهاء ص٤١، تذكرة الحفاظ ١٠/١، النجوم الزاهرة ١١٩/١.

٥- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى، وأجاب عنه: بأن كل من استقرأ أحوال الصحابة من المجتهدين وأنصف: علم أن أحداً من الصحابة ما رد خبر الواحد، لكونه خبر الواحد، بل عملوا به عند وجود شرائطه من الدلالة، والسلامة عن المطاعن، والمعارض الراجح أو المساوي. انظر: الكاشف ص٤٦٢.

وإن ادعى حضور البعض، فمسلم، ولكن لا يلزم(١) من عدم إنكار الحاضرين، عدم إنكار الكل، والإجماع لا يحصل باتفاق البعض.

فإن قلت: كما لم ينكر الحاضرون، فكذلك الغياب لم يوجب منهم إنكار، فإنهم لو أنكروا(٢) لاشتهر، فحصل الاتفاق.

قلت: إنكار علي - رضي الله عنه - مشهور، وعدم إنكار الغياب - يجوز أن يقال - لزعمهم -: إنهم إنما عملوا بالخبر الذي هو مقطوع به عند الحاضرين. ثم نقول: لا نسلم أنهم عملوا بخبر لم يقطع بصحته - عندهم -، بل من الجائز أنهم قطعوا بصحته، ثم توافقوا على العمل، لجواز أن كل من حضر - هناك - كان قد سمع من النبي ﷺ، لكن اشتغل خاطرهم بموت الرسول ﷺ، وللاضطراب(٣) الذي وقع لهم ذهلوا عنه، أو لأن أولئك الحاضرين جزموا بأن أبا بكر(٤) - رضي الله عنه - لا يكذب فيما يرويه عن النبي ﷺ، أو انضم إليه في الرواية من الحاضرين من جزّم الحاضرون بامتناع اجتماعهم على الكذب.

وعلى هذا لا يكون الحكم الذي حكموا به حكماً بخبر لم يقطعوا بصحته، بل بخبر مقطوع بصحته.

قوله (٥): "هذا الحديث مخصص لعموم قوله - تعالى -: ﴿أطيعوا الله...﴾ الآية"(٦).

قلت: الآية لا إجمال فيها بالنسبة إلى لفظة "الله" و "الرسول"، لكن بالنسبة إلى أولى الأمر مجمل، فلما بين أن الأئمة من قريش، فقد صار بياناً لأولي الأمر لا مخصصاً.

١- بداية لوحة ٩٤ـب.

٢- في المخطوطة "أنكر" والضمير راجع إلى الغياب.

٣- في المخطوطة "الاضطراب".

٤- هو: عبد الله بن عثمان بن عامر، صاحب رسول الله، ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر، وتوفي سنة ١٣هـ. له ترجمة في: الإصابة ١٦٩/٤، شذرات الذهب ٢٤/١.

٥- انظر: المحصول ٥٢٧/٤ وقد نقل كلام المصنف بالمعنى.

٦- سورة النساء: آية ٥٩ وتتمة الآية ﴿... وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾.

فلئن قال: قوله: "وأولي الأمر" عام في كل المؤمنين، وقوله - عليه الصلاة والسلام -: "الأئمة من قريش"(١) حصر لهم في طائفة من المؤمنين، فكان مخصصاً.

قلت: كلمة "من" للتبعيض، فتقتضي أن يكون أولوا الأمر بعض المؤمنين، وهذا هو الإجمال الذي ذكرناه، ثم حصره في طائفة وقبيلة بيان.

١- هذا الحديث رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه وقد أخرجه البيهقي في كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش ١٤١/٨، والإمام أحمد في كتاب الإمارة والخلافة، باب في قوله ﷺ: "الأئمة من قريش" ٣٣٥/٦ الفتح الرباني. وانظر هذا الحديث في تحفة الأشراف ٢/١، وفيض القدير ١٨٩/٣.

قال - رحمه الله -:

«الاستدلال بأمور لا ندعي التواتر ...» إلى آخره(١).

أقول:

السؤال القوي(٢) - أن يقال: لم قلت: إن عملهم بالحديث الذي روي(٣) بحضرتهم كان بخبر لم يقطع بصحته، لاحتمال أن الراوي لما روى الحديث جزم بعضهم بصدقه، وبعضهم تفطن لقرينة اقترنت بالرواية، وفي بعض الوقائع حصل التعدد في الرواة، وقوة العدالة عند الباقين، بحيث يمتنع اجتماعهم على الكذب.

وهذا سؤال شامل في جميع القضايا.

وسؤال آخر - على المقام الثاني - وهو: "أنهم لو عملوا لا لأجل هذه الأخبار لأظهروه"(٤).

١- هذا الوجه الثاني للاستدلال على عمل بعض الصحابة بخبر الواحد فانظر المحصول ٥٢٨/٤ وتمام العبارة: "... في كل واحد منها، بل في مجموعها - وتقريره: أن نبين: أن الصحابة عملوا على وفق خبر الواحد، ثم نبين أنهم إنما عملوا له، لا لغيره. أما المقام الأول - فبيانه من وجوه" وقد أشار المصنف إلى قضايا تدل على قبول الصحابة أخبار الآحاد ومن ذلك: رجوع الصحابة إلى خبر الصديق - في قوله - عليه الصلاة والسلام -: "الأنبياء يدفنون حيث يموتون" ومنها: رجوع أبي بكر إلى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة. ومنها: رجوع عمر إلى خبر حمل بن مالك في دية الجنين. ومنها: رجوعه إلى خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها. ومنها: رجوع عثمان إلى قول فريعة بنت مالك في موضع العدة، ومنها: رجوع علي بن أبي طالب إلى رواية المقداد بن أسود في حكم المذي. ومنها: رجوع الجماهير إلى قول عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين. ومنها: رجوع الصحابة - في الربا - إلى خبر أبي سعيد. ومنها: عمل أهل قباء بخبر الواحد في التحويل عن القبلة.

٢- في المخطوطة "القول" وهو تحريف.

٣- في المخطوطة "رووي" وهو تصحيف.

٤- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "أما المقام الثاني: وهو أنهم إنما عملوا على وفق هذه الأخبار لأجلها: فبيانه من وجهين، الأول: لو لم يعملوا لأجلها بل لأمر آخر، إما لاجتهاد تجدد لهم، أو ذكروا شيئاً سمعوه من الرسول - عليه الصلاة والسلام -: لوجب - من جهة العادة والدين - أن يظهروا ذلك..." إلى آخر ما قرره. انظر: المحصول ٥٤٠/٤.

قلنا: لم قلتم: إنه ممكن الإظهار، لجواز أن يقال: اقترنت بالأخبار قرائن حالية أوجبت لهم العلم، ولم يكن تلك القرائن مما يمكن أن (١) يفهمها(٢) من(٣) لم يكن حاضراً.

وسؤال آخر - وهذا(٤) الذي أورده(٥) أنه نقل عن أكثرهم رد خبر الواحد إلى آخر ما قرره(٦).

وما ذكره في الجواب(٧) مؤكد للسؤال، فإن تلك الشرائط المخصوصة - عندنا - هي: إما الجزم بصدق الراوي لقوة عدالته(٨) في زعم السامع، أو اجتماع عدد الرواة بحيث يحيل السامع اجتماعهم على الكذب، أو اقتران قرينة بالرواية توجب العلم، أو تذكر(٩) السامع بسماعه من النبي ﷺ.

وأما الجواب الثاني(١٠) - فنقول: لا نسلم أن قبولهم لخبر الاثنين

١- "أن" مزيدة لحاجة السياق.

٢- في المخطوطة "يفهمهما".

٣- "من" زيادة من عمل المحقق.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "هو".

٥- انظر الأسئلة التي أوردها المصنف على هذا الدليل في المحصول ٥٤٢/٤ وانظر إجابات المصنف عليها بعدها أيضاً في المحصول ٥٥٠/٤.

٦- انظر المحصول ٥٤٣/٤. فقد ذكر المصنف بعض الوقائع التي استدل بها المخالف لقبول أخبار الآحاد مما جرى من الصحابة من رد خبر الواحد وذلك: كتوقف الرسول ﷺ عن قبول خبر ذي اليدين. وكرد أبو بكر خبر المغيرة في توريث الجدة. وكرد عمر خبر أبي موسى الأشعري. وكرده خبر فاطمة بنت قيس. وكرد علي - رضي الله عنه - خبر أبي سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق ونحو ذلك.

٧- أي: في الجواب الأول عن قول المعارضين لقبول خبر الواحد: من الصحابة من رد خبر الواحد فانظر المحصول ٥٥٣/٤ ونص كلامه: "أن الذين نقلتم عنهم أنهم لم يقبلوا خبر الواحد - هم الذين نقلنا عنهم: أنهم قبلوه، فلابد من التوفيق، وما ذاك إلا أن يقال: إنهم قبلوا خبر الواحد، إذا كان مع شرائط مخصوصة، وردوها عند عدم تلك الشرائط.

٨- في المخطوطة "عدالة".

٩- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

١٠- الجواب الثاني - كما ورد في المحصول ٥٥٣/٤ -: أن الروايات التي ذكرتموها - كما دلت على ردهم خبر الواحد: دلت على قبولهم خبر الإثنين والثلاثة، ونحن لم ندع - في هذا المقام إلا قبول الخبر - الذي لا نقطع بصحته.

والثلاثة، قبول لخبر(١) لم يقطعوا بصحته، بل نقول: ردهم عند رواية الواحد، إنما كان لكونه مظنوناً لم يبلغ درجة القطع.

١- في المخطوطة "الخبر".

قال - رحمه الله -:

«المسلك الخامس: القياس...» إلى آخره(١).

أقول:

الأسئلة قوية، والأجوبة غير تامة(٢).

قوله(٣): "الفرق ملغي بشرعية(٤) أصل الفتوى".

قلنا: ذلك أمر للمجتهد لا للعامة، ولأن شرعية أصل(٥) الفتوى أمر باتباع أمر ظني جزئي لكل واحد في نفسه يمكن انقلابه إذا استغنى غيره في زمان آخر.

قوله(٦): "لا ضرورة إلى الشهادة والفتوى، لأن الرجوع إلى البراءة الأصلية".

قلنا: العامي ليس له النفي والإثبات بناء على أصل، بل هذا إنما يسوغ للمجتهد، فالمجتهد(٧) هو الذي يخبر المستفتي بالإثبات أو النفي، ولا يمكن توقيف ذلك على عدد أهل التواتر، لأنه قد لا يوجد.

١- انظر هذا المسلك الذي استدل به المصنف على قبول أخبار الآحاد في المحصول ٥٥٤/٤. وهذا المسلك هو قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة.

٢- اعترض على هذا الدليل بأنه قياس لا يفيد اليقين؛ ثم أبدى المعترض فرقين بين الفتوى والشهادة، وبين خبر الواحد. وقد أجاب المصنف عن هذه الأسئلة ورد على هذين الفرقين، بعد أن اعترف بأن القياس لا يفيد اليقين. انظر: المحصول ٥٥٤/٤-٥٥٥.

٣- أي: في الرد على الفرق الأول فانظر المحصول ٥٥٦/٤ وأول كلامه: "وأما الفرق الأول - فملغي... وآخر كلامه: فإنه أمر لكل باتباع الظن".

٤- في المخطوطة "بشرعته" والتصويب من المحصول.

٥- في المخطوطة كرر لفظ "أصل".

٦- بداية لوحة ٩٥-أ.

٧- قول المصنف هذا هو للرد على الفرق الثاني، وقد نقله النقشواني بالمعنى فانظر: المحصول ٥٥٦/٤ ونص عبارته: "وأما الفرق الثاني - فضعيف، لأنه لا ضرورة في الرجوع إلى الشهادة والفتوى، لإمكان الرجوع إلى البراءة الأصلية" ولم يرتض هذا الكلام للمصنف - أيضاً - الأصفهاني. فانظر: الكاشف ص٤٦٤.

قال - رحمه الله -:

«المسلك السادس: دليل العقل...» إلى آخره(١).

أقول:

إذا فرضنا هذا الكلام في الخبر الذي نقل إلينا آحاداً - فنقول: لا نسلم أنه يحصل ظن أنه وجد الامر بخبر العدل بالنظر إليه إن اقتضى حصوله، لكن يعارضه أنه لو صح ذلك عن النبي ﷺ لنقل إلينا متواتراً، لأن الإسلام لم يزل في الازدياد(٢)، وعدد المسلمين الناقلين(٣) للأخبار في الكثرة وتفرغهم للنقل، بخلاف زمان الصحابة.

سلمنا: أنه حصل ظن أنا لو تركناه لصرنا مستحقين للعقاب، لكن إنما يجب العمل أن لو علمنا به، لا يصير مستحقاً للعقاب، فإنه إذا حصل الظنان من الطرفين، لا يكون العمل أولى من الترك - فلم قلت: إنه ليس كذلك؟!!

ثم نقول: النظر إلى العمومات للتكليف، كقوله - تعالى -: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(٤). وقوله - عليه السلام -: "لا ضرر ولا إضرار"(٥)

١- دليل العقل الذي اعتمده المصنف في الاستدلال على وجوب العمل بأخبار الآحاد - كما ورد في المحصول ٥٥٧/٤ - هو: أن العمل بخبر الواحد - يقتضي دفع ضرر - مظنون: فكان العمل به واجباً. بيان المقدمة الأولى: أن الراوي العدل إذا أخبر عن الرسول ﷺ: أنه أمر بهذا الفعل، حصل ظن أنه وجد الامر، وعندنا مقدمة يقينية. أن مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب: فحينئذٍ يحصل من ذلك الظن، وذلك العلم - ظن أنا لو تركنا قوله - لصرنا مستحقين للعقاب: فوجب أن يجب العمل به، لانه إذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح، فإما أن يجب العمل بهما - وهو محال، أو يجب تركهما - وهو محال، أو يجب ترجيح المرجوح على الراجح - وهو باطل بضرورة العقل، أو ترجيح الراجح على المرجوح، وحينئذٍ: يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجباً.

٢- في المخطوطة "إلا الازدياد".

٣- في المخطوطة فراغ بعد "المسلمين" بقدر كلمة يصح المعنى بكلمة "الناقلين".

٤- الآية ٧٨ من سورة الحج. والآية في المخطوطة "ما جعل" بدون الواو.

٥- الحديث رواه أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - مرفوعاً. أخرجه الدارقطني في كتاب البيوع ٧٧/٣ حديث ٢٨٨ بلفظ: أن النبي ﷺ قال: "لا ضرر ولا ضرار"، وأخرجه الحاكم في كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمخاضرة والمنابذة ٥٨/٢ وقال: هذا حديث صحيح =

وكونها ثابتة المتن قطعاً يوجب ظن ترك العمل بالخبر، والعمل به يوجب استحقاق العقاب.

= الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار ٦٩/٦، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرافق ٣١/٤ شرح الزرقاني، عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلاً. قال النووي في كتاب الاربعين ص٦٧ حديث ٣٢: حديث حسن، رواه ابن ماجة، والدارقطني، وغيرهما مسنداً، ورواه مسلم في الموطأ مرسلاً، فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها بعضاً. وقال ناصر الدين الالباني في إرواء الغليل: قلت: وهذا مرسل صحيح الإسناد، وهذا هو الصواب من هذا الوجه. انظر في هذا الحديث: نصب الراية ٣٨٥/٤، فيض القدير شرح الجامع الصغير ٤٣١/٦.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة(١): يجوز نقل الخبر بالمعنى(٢)...» إلى آخره.

أقول:

هذه المسألة يختلف وضعها، لأن السماع قد يكون من النبي ﷺ، وقد يكون من غيره من الوسائط، والسامع قد يكون عالماً عارفاً، وقد لا يكون.

وأيضاً: فإن رواية الراوي قد تكون للعوام على سبيل الإفتاء والتعليم، وقد تكون للعلماء والمجتهدين ليستنبطوا منه(٣) الأحكام، وباختلاف هذه الأوضاع، يختلف حكم هذه المسألة.

فإن السامع إذا لم يكن عالماً، وسمعه من غير النبي ﷺ، وأراد أن يرويه للمجتهد، لا يجوز(٤) له إبدال اللفظ، لأنه لا وقوف له على دلالة الألفاظ واختلاف وجوه تراكيبها.

١- لفظ: "المسألة الخامسة" ساقط من المخطوطة، وهو من المحصول.

٢- ذهب إلى ذلك الأئمة الأربعة، وجماهير العلماء، وعليه العمل. وذهب ابن سيرين، وابن حزم، وأبو بكر الرازي الحنفي، وحكاه ابن السمعاني عن ابن عمر - رضي الله عنهما - وجمع من التابعين، ونقل عن مالك - أيضاً - وبعض المحدثين إلى: منع نقل الحديث بالمعنى. والنزاع - في جواز نقل خبر رسول الله ﷺ بالمعنى أي: بلفظ آخر غير لفظ الخبر - فيما إذا كان الناقل عارفاً بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلام، أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ بالاتفاق. انظر أدلة الفريقين ورد المصنف على المخالفين في المحصول ٦٦٧/٤. وانظر المسألة بالتفصيل في: الرسالة ص٣٧٠-٣٧٣-٣٨٠، البرهان ٦٥٥/١، المنخول ص٢٧٩، المستصفى ١٦٨/١، الوصول لابن برهان ١٨٧/٢، الإحكام ١٤٦/٢، الإبهاج ٣٤٤/٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلى بحاشية البناني ١٧١/٢، وحاشية العطار ٢٠٥/٢، نهاية السول مع سلم الوصول ٣١١/٣، إرشاد الفحول ص٥٧، المعتمد ٦٣٦/٢، الإحكام لابن حزم ٢٠٥/١، أدب القاضي ٤١٤/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٧٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٠، النفائس ٣١/٣-أ، العدة ٦٦٨/٣، التمهيد ١٦١/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦٨/١، المسودة ص٢٨١، شرح الكوكب المنير ٥٣٠/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٦٧، أصول السرخسي ٣٥٥/١، كشف الأسرار ٥٥/٣، شرح المنار وحواشيه ص٦٥٨، التقرير والتحبير ٢٨٥/٢، تيسير التحرير ٥٨/٣، فواتح الرحموت ١٦٧/٢، شرح النووي على صحيح مسلم ٣٦/١، الكفاية ص١٩٨، تدريب الراوي ٩٨/٢.

٣- كان الأولى أن يعيد الضمير إلى الرواية فيقول "منها"، ولكن يبدو أنه أعاده إلى "المروي".

٤- جواب "إذا" هنا يحتاج إلى "فاء"، إلا أن من أسلوب المؤلف عدم الإتيان بالفاء.

فأما إذا سمعه العالم من النبي ﷺ وذكره للعامي على سبيل الإفتاء والتعليم، فله أن يشرح ذلك على أي وجه قدر على تفهيمه.

وأما إذا ذكر(١) لعالم آخر يتروى(٢) فيه، فالحق والأولى: أن لا يبدل اللفظ، إذ الناس يختلفون في فهم المعاني، وإدراك غوامضها، فربما يقدر الثاني على استنباط معنى منه لم يسبق إلى فهم الأول.

وبالجملة: فكل ما كان ذلك على سبيل الفتيا، وتفهيم(٣) العوام، وتعليم العجم، جاز الشرح وتبديل اللفظ، إذ لا يجب اطلاع المستفتي على دليل الحكم ووجه دلالته(٤)، بل هو تابع لاجتهاد المفتي.

وإذا عرفت هذا: فلننظر فيما ذكره من الشروط(٥).

أما الشرط الأول - نقول: هذا إنما يتأتى فيما يرويه العالم للمتعلم منه والمستفتي منه، لأنه إن لم يكن الراوي عالماً(٦)، فما يدريه أن الترجمة غير قاصرة عن الأصل؟ ولو كان السامع عالماً ومجتهداً، أمكن أن يتفطن هو لمعنى في الأول(٧) لا يتفطن له الأول(٨)، ولا يجوز له تقليد الأول، بل الواجب عليه نقل ما فيه الحجة إليه. وأما الشرط الثاني والثالث فيتأتى(٩) فيهما ما ذكرت

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "ذكره" انظر: النفائس ٣٢/٣-ب.

٢- في النفائس "يرونه".

٣- في المخطوطة "وتفهم".

٤- وأيضاً لا يجب في الفتيا والتعليم اللفظ لان المقصود إنما هو المعنى فيوصل لذهن المستفتي بما هو أليق به. وعلى هذا التفصيل يختلف الحال فيما ذكره من الشروط الثلاثة باعتبار هذه الاحوال.

٥- ذكر فخر الدين الرازي شروطاً لرواية الحديث بالمعنى أولها: أن لا تكون الترجمة قاصرة عن الأصل في إفادة المعنى. وثانيها: أن لا تكون فيها زيادة ولا نقصان. وثالثها: أن تكون الترجمة مساوية للأصل في الجلاء، والخفاء، لان الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم وأسرار استأثر الله بعلمها، فلا يجوز تغييرها عن وضعها. انظر: المحصول ٦٦٨/٤.

٦- لفظ "عالماً" ساقط من المخطوطة، والمقام يقتضيه.

٧- أي: اللفظ الأول.

٨- أي: الناقل.

٩- في المخطوطة "فيأتي".

في الشرط الأول.

وأما الاحتجاج(١) بالوجه(٢) الأول، ليس ذلك أكثرياً(٣)، بل الصحابة الذين لازموا مجلس النبي ﷺ، كانوا علماء يقتدى بهم، وحال(٤) ما علموا غيرهم ربما أبدلوا لفظاً بلفظ أقرب إلى فهم المستفتي، وأما إذا اجتمع المجتهدون والأكابر، فلا نسلم أنهم بدلوا لفظ الرسول في مثل هذا، إلا أن يكون قد بلغهم ذلك في مجالس متعددة، وبعبارات مختلفة.

وأما الوجه الثاني(٥) - فنقول: تعليم من لا يعرف العربية لا يتصور إلا بالشرح، فالتبديل في تعليمه يقع ضرورياً.

وأما الثالث(٦): فبتقدير صحة الحديث، هو خطاب مع العلماء المصيبين للمعاني بالقياس إلى من يقتدي بهم ويستفتي منهم، ونحن نقول: بجواز تبديل اللفظ في تلك الصورة.

وأما الرابع(٧) - فنقول: أولئك الصحابة كانوا من البراعة والفضل

١- احتج الجمهور على جواز رواية الحديث بالمعنى بأوجه. انظر: المحصول ٦٦٩/٤.

٢- الوجه الأول - كما في المحصول -: أن الصحابة نقلوا قصة واحدة، بألفاظ مختلفة في مجلس واحد، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه، وذلك يدل على قولنا.

٣- في المخطوطة "أكثرياً" بدون إعجام.

٤- في المخطوطة "حال".

٥- حاصل هذا الوجه: أنه يجوز شرح الشريعة للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربية بالعجمية، فإبدالها بعربية أخرى أولى بالجواز. وقد اعترض على هذا الوجه - أيضاً - ابن السبكي وابن أمير الحاج فانظر الإبهاج ٣٤٤/٢، التقرير والتحبير ٢٨٦/٢.

٦- الوجه الثالث هو: قوله - عليه الصلاة والسلام -: "إذا أصبتم المعنى فلا بأس" انظر: المحصول ٦٦٩/٤.

٧- أي: الوجه الرابع - قال الإمام وهو الأقوى -: أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رووا هذه الأخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس، ولا يكررون عليها فيه، بل كما سمعوها تركوها، وما رووها إلا بعد الأعصار والسنين، وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على=

والكيس والذكاء(١) على أكمل ما يكون، وهم(٢) خير الأمة وأوساط البشر، واللغة لغتهم، فلا يعجز أحدهم عن حفظ كراس إذا سرد(٣) عليه بتلك اللغة من غير حاجة إلى تكرار وضبط بالكتابة، فما ظنك بالأحاديث القصار!! مع شدة اهتمامهم بضبط كلما سمعوه من النبي ﷺ.

وإذا تأملت وجوه الاحتجاج وقوتها، وجدت الجواب ضعيفاً(٤).

فإن قوله - عليه الصلاة والسلام -: "فوعاها"(٥) حث على حفظ تلك الألفاظ بعينها، لأن الوعي ينصرف إلى هذا المعنى، ليتمكن السامع من أداء اللفظ كما سمع.

وقوله - عليه السلام -: "ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه" يشير إلى الحكمة التي لأجلها حث على الوعي وأداء اللفظ كما سمع، وذلك: أنه إذا

= تلك الألفاظ. انظر: المحصول ٦٧١/٤.

١- في المخطوطة "الذكاة" بالتاء.

٢- في المخطوطة "هو".

٣- السرد المتتابع: سرد فلان الحديث سرداً إذا تابعه. وفلان يسرد الحديث سرداً إذا كان جيد السياق له. انظر اللسان ٢١١/٣.

٤- النقشواني - هنا - يشير إلى أدلة المخالفين ورد المصنف عليها، حيث احتج المخالف بالنص والمعقول. أما النص - فقوله - عليه الصلاة والسلام -: "رحم الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها" قالوا: وأداؤها - كما سمعها - هو أداء اللفظ المسموع، ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه - معناه - والله أعلم: أن الأفطن ربما فطن بفضل فقهه - من فوائد اللفظ لما لم يفطن له الراوي؛ لأنه ربما كان دونه في الفقه. فأجاب المصنف قائلاً: إن من أدى تمام معنى كلام الرجل - فإنه يوصف بأنه أدى كما سمع، وإن اختلفت الألفاظ، وهكذا الشاهد والترجمان وإن كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود له والمترجم لغته غير لغة المترجم له. انظر: المحصول ٦٧١/٤-٦٧٣.

٥- هذا الحديث رواه زيد بن ثابت - رضي الله عنه - وأخرجه أبو داود في كتاب العلم، باب فضل نشر العلم ٩٣/١٠، وابن ماجة في المقدمة، باب من بلغ علماً ٨٤/١، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع ١٥/٧، وقال: حديث حسن، ورواه الشافعي في الرسالة ص١٧٥، والحديث هذا ورد بعبارات وطرق مختلفة، فهو حديث صحيح متواتر كما قال الحفاظ، وقد توسع الحافظ الهيثمي في تخريج هذا الحديث وعد طرقه المختلفة في كتابه مجمع الزوائد ١٣٧/١. وانظر أيضاً تيسير الوصول ٢٠٢/٣، ذخائر المواريث ٢١٥/١.

كان يروي للأعلم الأفقه ليستنبط منه المعنى، كان الواجب عليه أن ينقله باللفظ الذي سمع، ويفهم من هذا أنه لا يجب على الأعلم إذا أفتى أو علم من هو دونه في الفقه أن ينقل اللفظ بعينه.

قوله: "من أدى تمام المعنى، فإنه يوصف بأنه أدى كما سمع".

قلنا: هذا ممنوع - يصح أن يقال: ما أداه كما سمع، بل غير العبارة.

قال - رحمه الله -:

«فروع...» إلى آخره(١).

أقول:

الشافعي - رضي الله عنه - كان من تابعي التابعين، فشرط في الحديث - الذي يمكن اعتباره -: إما إسناد العدل إلى العدل، والذي لا سند له(٢) يعتبر فيه التقوية بكونه مشتهراً بين أهل العلم في كتبهم وفتاويهم، ومتداولاً بين

١ـ تكملة المتن: "... الأول: قال الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: "لا أقبل المرسل إلا إذا كان الذي أرسله مرة، أسنده أخرى: أقبل مرسله، أو أرسله هو وأسنده غيره وهذا إذا لم تقم الحجة بإسناده. أو أرسله راو آخر ـ ويعلم أن رجال أحدهما غير رجال الآخر، أو عضده قول صحابي، أو قول أكثر أهل العلم، أو علم أنه لو نص لم ينص إلا على من يسوغ قبول خبره". انظر: المحصول ٦٥٩/٤. وانظر هذه الشروط التي اعتبرها الشافعي في قبول الخبر المرسل بشكل أوضح في: الرسالة ص٤٦١ـ٤٦٥، المعتمد ٦٢٩/٢.

قلت: هذا أحد الفروع المبنية على مسألة الخبر المرسل، وهو موضوع النقاش هنا.

والمرسل في اللغة: اسم مفعول من أرسل بمعنى أطلق كما في المصباح المنير ٢٣٦/١.

وفي اصطلاح الأصوليين: حده ابن السبكي ـ في جمع الجوامع ١٦٨/٢ ـ بأنه: قول غير الصحابي تابعياً كان أو من بعده قال النبي ﷺ: كذا، مسقطاً الواسطة بينه وبين النبي. وفي اصطلاح المحدثين عرفه ابن حجر ـ في نزهة النظر ص٤٣ ـ بأنه: ما سقط من آخر إسناده من بعد التابعي. والتابعي: هو من لقي الصحابي مسلماً ومات على الإسلام. انظر: تيسير المصطلح ص٧٠. وقد اختلفوا في قبول الخبر المرسل. فذهب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين والقاضي أبو بكر الباقلاني وأهل الحديث والظاهرية: إلى أنه لا يقبل المرسل. وذكر المصنف أدلة هذا الرأي. وذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد في الرواية الأخرى وجمهور المعتزلة: إلى قبول المرسل. وقد ذكر المصنف أدلة هذا القول من النص والإجماع والقياس، وناقش ورد كعادته فانظر المحصول ٦٥٠/٤ وانظر المسألة بشكل أوسع في: الرسالة ص٤٦١ وما بعدها، البرهان ٦٣٢/١، المستصفى ١٦٩/١، الوصول لابن برهان ١٧٧/٢، الإحكام ١٧٧/٢، الإبهاج ٣٣٩/٢، جمع الجوامع وشرح المحلي ١٦٩/٢، نهاية السول ١٩٧/٣، إرشاد الفحول ص٦٤، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٧٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٧٨، النفائس ٢٩/٣ـب، العدة ٧٨٣/١، التمهيد ١٣٠/٣، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٣٢٤/١، المسودة ص١٠٢/٣، شرح الكوكب المنير ٥٧٤/٢، الإحكام لابن حزم ١٣٥/١، تيسير التحرير ١٠٢/٣، فواتح الرحموت ١٧٤/٢، الكفاية ص٣٩١، توضيح الأفكار ٢٩١/١، تدريب الراوي ١٩٥/١.

٢ـ "له" مزيدة لاستقامة النص.

الصحابة، أو علم من حال الراوي أنه لا ينقل إلا عن العدول، فإذا أوجب(١) هذه الشرائط مع قرب الزمان من عصر رسول الله ﷺ، وأنه لم يحدث فيما بين ذلك ملل(٢) وتشعب آراء، ولا اشتهر وضع الأحاديث، فلو شاهد زماننا: لما قبل غير المتواتر والمستفيض.

ثم نقول ما تمسك به من ذهب إلى قبول المرسل مطلقاً من النص(٣) والإجماع(٤) والقياس(٥) - ضعيف، لأنا بينا فيما تقدم أن إنذار الطائفة لقومهم إنما هو التعليم والإفتاء، والعالم يفتي للجاهل ويعلمه، ولا يروي له الأخبار، ولا عموم في لفظ "الإنذار"، حتى يندرج فيه المراسيل.

وقوله - تعالى -: ﴿إن جاءكم فاسق...﴾الآية، يقتضي توقف قبول الرواية على العلم بعدالة الراوي، وذلك لا يتحقق في المرسل، لأن الجائي بالنبأ كل الرواة، فما لم تعلم عدالة الكل، لم تعلم عدالة الجائي بالنبأ، فلا يجوز القبول.

١- أي: الإمام الشافعي.

٢- هذه الكلمة في المخطوطة غير مقروءة، وهي تشبه لفظة "ملل".

٣- أما النص - نعموم قوله - تعالى -: ﴿ولينذروا قومهم﴾ التوبة: ١٢٢. وقوله - تعالى -: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ الحجرات: ٦. انظر: المحصول ٦٥٢/٤. للاطلاع على وجه الدلالة.

٤- وأما الإجماع - فقد ذكروا عدة روايات تدل على جواز قبول المرسل. انظر: المحصول ٦٥٤/٤.

٥- وأما القياس - فلأنه لو لم يقبل المرسل: لما قبل ما يجوّز كونه مرسلاً. انظر: المحصول ٦٥٤/٤ـ٦٥٥.

قال - رحمه الله -:

«(المسألة (١) الأولى: خبر الواحد إذا عارضه(٢) القياس...» إلى آخره(٣).

أقول:

قوله(٤): "من يجيز تخصيص العلة(٥): يجمع بينهما"(٦).

قلنا: هذا الجواب ليس جمعاً - بمعنى: أن يكون عاملاً بموجب كل واحد منهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، بل هو ترجيح للخبر على القياس، لأن مقتضى القياس أن لا يدخله التخصيص، فإذا خصصه بالخبر، فقد رجح الخبر عليه.

قوله(٧) - في القسم الثاني(٨) -: "إن تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس جائز(٩): فها هنا أولى".

١- لفظ "المسألة الاولى" لم يرد في المخطوطة، وأثبته من المحصول.

٢- في المخطوطة "عارض".

٣- تمام المسألة: "... فإما أن يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس، أو القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد. وإما أن يتنافيا بالكلية: فإن كان الأول - فمن يجيز تخصيص العلة: يجمع بينهما. ومن لا يجيزه يجري هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكلية" انظر: المحصول ٦١٩/٤. وانظر هذه المسألة كذلك في: المعتمد ٦٥٣/٢، البرهان ٤٢٨/١، التبصرة ص٣١٦، الإحكام ١٦٩/٢، الكاشف ص٤٨٧، الإبهاج ٣٦٦/٢، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي ١٣٦/٢، نهاية السول ١٦٢/٣، إرشاد الفحول ص٥٥، العدة ٨٨٨/٣، التمهيد ١٠١/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٢٨/١، المسودة ص٢٣٩، شرح الكوكب المنير ٣٦٤/٢، أصول السرخسي ٣٤٣/١، كشف الأسرار ٣٧٩/٢، تيسير التحرير ١١٦/٣، فواتح الرحموت ١٧٧/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٧٣/٢، النفائس ٢٦/٣ـ أ.

٤- "قوله" زيادة من عمل المحقق.

٥- "العلة" إضافة من المحصول.

٦- سيأتي توضيح مسألة تخصيص العلة في بحث القياس.

٧- انظر المحصول ٦١٩/٤ وأول كلامه: "وإن كان الثاني: كان ذلك تخصيصاً لعموم خبر الواحد بالقياس. وأنه جائز...".

٨- بداية لوحة ٩٦ـ أ.

٩- انظر بحث المصنف حول مسألة تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس في المحصول ١٤٨/٣.

قلنا: تخصيص عموم الكتاب لا يجوز بكل قياس، حتى لو كان أصل القياس عاماً(١) آخر مثله، لا يقدم هذا القياس على العام، فكذا - ها هنا - لو كان أصل القياس خبر الواحد، لا يجوز تخصيص هذا الخبر بذلك القياس على الإطلاق.

أما قوله(٢): "القياس يستدعي أموراً ثلاثة".

قلنا: وأمراً آخر وهو: انتفاء المانع في الفرع، ولا يتصور أن تكون هذه المقدمة قطعية، لأن غايته(٣): عدم العلم بالمانع، لكن اللازم من عدم العلم به: العلم بعدمه(٤).

فلئن قال: إذا قطعنا بأن الحكم في الأصل معلل بهذه العلة، ثم قطعنا بحصولها في الفرع: كانت العلة علة قطعية مستلزمة للحكم، يمتنع تخلف المعلول عنها(٥).

قلنا: لا يلزم من جزمنا بأن الحكم معلل بهذا، مع جزمنا بوجود ذلك

١- في المخطوطة "عام" بالرفع وهو خطأ عربية كما هو معلوم.

٢- انظر: المحصول ٦٢٠/٤ وأول كلامه: "وأما الثالث - وهو ما إذا كان واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر - فنقول: ذلك القياس لابد وأن يكون أصله قد ثبت بدليل، وذلك الدليل إما أن يكون - هو ذلك الخبر، أو غيره. فإن كان الأول - فلا نزاع أن الخبر مقدم على القياس. وإن كان الثاني - فهذا يحتمل وجوهاً ثلاثة، وذلك: لأن... وآخر كلامه أحدها: ثبوت حكم الأصل. وثانيها: كونه معللاً بالعلة الفلانية. وثالثها: حصول تلك العلة في الفرع. ثم لا يخلو كل واحد - من هذه الثلاثة - إما أن تكون قطعية، أو ظنية، أو بعضها قطعي وبعضها ظني. فإن كان الأول - كان القياس مقدماً على خبر الواحد - لا محالة، لأن القياس يقتضي القطع، وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن..".

٣- في المخطوطة "غاية".

٤- بل هذا غير لازم؛ لأن عدم العلم أعم وبيان ذلك: أنه لا يلزم من عدم العلم: العلم بعدمه، لأن عدم العلم أعم، والعلم بالعدم أخص، والأعم لا يستلزم الأخص. فإذا قلت - مثلاً - لا أعلم أن محمداً في الدار فهذا عام، لأنه قد يكون موجوداً وقد يكون غير موجود. أما إذا قلت: أعلم أن محمداً ليس في الدار فهذا خاص، والخاص يستلزم العام، لكن العام لا يستلزم الخاص.

٥- في المخطوطة "عنه" والضمير راجع للعلة.

الأمر في صورة، أن يصير ذلك الأمر مستلزماً للحكم، بحيث يمتنع تخلف الحكم عنه، إذ لا تعلق لمثل هذا الاستلزام بالجزمين الأولين.

وأيضاً قوله(١): "وإن كان الثاني - كان الخبر لا محالة مقدماً على القياس" - ويعني به: أن هذه المقدمات تكون ظنية - لا يستقيم على الإطلاق.

وقوله: "كلما كان الظن أقل - كان بالاعتبار أولى".

قلنا: الخبر الذي ينقل إلينا بالآحاد توقفه على الظن، أكثر من الذي يتوقف عليه القياس، فلا يصح إطلاق القول فيه.

قوله(٢): "نعين صورة - وهو أن يكون دليل ثبوته في الأصل - قطعياً..." إلى آخره.

قلنا: الشافعي لما اعتبر في زمانه - مع قرب العهد بعصر الصحابة - في الرواية تلك الشروط المذكورة، قوي ظن بثبوت الخبر، وقرب من العلم، وقل فيه المقدمات الظنية: لا جرم رجحه على القياس.

وأما في زماننا المسند إلى العدول حتى يتصل، لا يكون مثل المتصل في زمانه، لأنه يتوقف على ظنون كثيرة، على أن هذا الظن معارض بما ذكرنا من مقتضى الحال، أنه لو صح: لكان متواتراً ومستفيضاً في زماننا، وحيث لم يكن كذلك: دل على عدم الثبوت.

١- انظر المحصول ٦٢٠/٤ وتكملة الكلام: "... لأن الظن كلما كان أقل - كان بالاعتبار أولى".

٢- انظر المحصول ٦١٩/٤، ٦٢٠ وأول كلامه: "وإن كان الثالث - فهذا يحتمل أقساماً كثيرة، ونحن... وآخر كلامه: إلا أن كونه معللاً بالعلة المعينة، ووجود تلك العلة - في الفرع - ظنياً، فها هنا اختلفوا: فعند الشافعي - رضي الله عنه - الخبر راجح. وعند مالك - رحمه الله - القياس راجح. وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً: وجب تقديم خبره على القياس، وإلا كان في محل الاجتهاد. وقال أبو الحسين البصري: طريق ترجيح أحدهما على الآخر - الاجتهاد، فإن كانت أمارة القياس أقوى - عنده - من عدالة الراوي: وجب المصير إليها، وإلا - فبالعكس. ومن الناس من توقف فيه".

وأما(١) في زمان الشافعي فربما اتصل بالإسناد إلى عدلين، فلم يتوقف على كثرة الظنون، ولم يوجد ما ذكرنا من المعارض في زمانه.

وأيضاً: فإن العدول الذين يتصل بهم الحديث إلى النبي ﷺ هم الصحابة والتابعون(٢).

وأي نسبة للظن الحاصل بقول غيرهم إلى ما يحصل لهم؟!! فهذه فروق ظاهرة بين زماننا وزمانه.

فالاحتجاج(٣) المذكور يختص إتمامه بالحديث المنقول في ذلك الزمان على الوجه الذي نقل.

أما على(٤) الوجه الأول(٥): وهو أن(٦) عمر - رضي الله عنه - ترك اجتهاده بخبر الواحد، فما ذكرنا من المعنى ظاهر فيه، لأنه إنما كان يسمع تلك الأخبار من الصحابة، وهم يسندونه إلى الرسول - عليه السلام - من غير واسطة، وربما اقترنت به قرائن توجب له القطع بصحته.

١ـ أضفت «أما» لتحسين العبارة.

٢ـ في المخطوطة «التابعين» وهو خلاف قواعد العربية.

٣ـ استدل المصنف على تقديم خبر الواحد على القياس بأوجه. انظر: المحصول ٦٢٢/٤.

٤ـ هكذا في المخطوطة، والظاهر أن «على» زائدة يستقيم المعنى والسياق بدونها.

٥ـ الوجه الأول هو: أن الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم لخبر الواحد ـ ومن ذلك قصة عمر ـ رضي الله عنه ـ في الجنين، حتى قال: كدنا نقضي فيه برأينا، وفيه سنة عن رسول الله ﷺ. فانظر هذا الدليل، والاعتراض عليه ورد الاعتراض في المحصول ٦٢٢/٤ـ٦٢٣.

٦ـ «أن» مزيدة لسلامة التركيب.

وكذلك الوجه الثاني(١): وهو قصة معاذ(٢)، فإن معاذاً(٣) أخر العمل بالقياس عن العمل بالخبر الذي سمعه شفاهاً من رسول الله ﷺ، أو سمعه ممن سمعه من النبي ﷺ مع القرائن التي توجب العمل بالصحة وامتناع الكذب، وذلك أقوى في(٤) المتواتر.

والوجه الثالث: "التمسك(٥) بالخبر يتوقف على ثلاث مقدمات،

١- الوجه الثاني - كما في المحصول ٦٢٤/٤ -: أن قصة معاذ تقتضي تقديم الخبر على القياس.

٢- هو: معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبد الرحمن، الصحابي، الأنصاري، الخزرجي، كان الإمام المقدم في علم الحلال والحرام، شهد بدراً وما بعدها، وكان موصوفاً بالحلم والحياء والكرم، قال عنه عمر: "عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، ولولا معاذ لهلك عمر"، تولى قضاء اليمن من قبل النبي - عليه السلام -، وقدم من اليمن في خلافة أبي بكر، ولحق بالجهاد في بلاد الشام، وكانت وفاته بطاعون عمواس بفلسطين سنة ١٧هـ وقيل: ١٨ هـ. له ترجمة في: الإصابة ١٣٦/٦، البداية والنهاية ٩٤/٧، تهذيب الأسماء واللغات ٩٨/٢، شذرات الذهب ٢٩/١.

وقصة معاذ هي: ما روي عنه أنه - عليه الصلاة والسلام - حين أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله. قلت: حديث معاذ - رضي الله عنه - هذا مشهور تلقته الأمة بالقبول. وقد أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ٥٠٩/٩، وأخرجه البيهقي في كتاب أداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ١١٣/١٠، وأخرجه الإمام أحمد ٢٠٥/٥ من طريق الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص من أصحاب معاذ وفي طرقه مقال، وأخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٨٨/١-١٨٩ من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل وقال: وهذا إسناده متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم. وانظر في تخريجه: الابتهاج ص٢١٠، وتلخيص الحبير ٢٠١/٤ الذي نقل كلام العلماء فيه: كالبخاري وابن القيم وابن حزم وابن الجوزي والدارقطني وغيرهم، وانظر مذكرة أصول الفقه للشيخ الأمين ص٣٥٩-٣٦٠.

٣- في المخطوطة "معاذ" بالرفع وهو خطأ.

٤- المناسب "من" بدل "في".

٥- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "الثالث: أن التمسك بالخبر - لا يتم إلا بثلاث مقدمات، أحدها: ثبوته عن رسول الله ﷺ. وثانيتها: دلالته على الحكم. وثالثتها: وجوب العمل به. والمقدمة الأولى ظنية، والثانية والثالثة يقينية. وأما التمسك بالقياس - فلا يتم إلا بخمس مقدمات، إحداها: ثبوت حكم الأصل. وثانيتها: كونه معللاً بالعلة الفلانية. وثالثتها: حصول تلك العلة في الفرع. ورابعتها: عدم المانع - في الفرع - عند من يجيز تخصيص العلة=

والقياس يتوقف على خمس" مغلطة، فإن الخبر الذي ينقل إلينا بالآحاد يتوقف ثبوته على مقدمات كثيرة ظنية، وهي(١) رواية المتوسطين، فكيف يجعل ذلك مقدمة واحدة ظنية، وهذا بخلاف عصر الصحابة والتابعين على ما بينا من الفرق.

إذا عرفت هذا - فنقول: الحديث الذي(٢) ينقل في زماننا إن كان من القسم الذي وجد فيه الشروط المذكورة وعارضه قياس، فإن كان القياس مساوياً للخبر أو أعم، رجح على القياس وخصص به القياس، وإن كان القياس أخص وكان جلي المقدمات صار مخصصاً للخبر.

وأما إن كان الخبر مرسلاً في زماننا، ولم توجد - هناك - استفاضة(٣) ولا شهرة في سابق(٤) فلا وجه لقبوله، فضلاً عن أن يعارضه القياس.

وأما إذا أسند إلى العدول حتى اتصل، فينظر إلى القياس، فإن كان أصله مثل هذا الخبر قدم على القياس، وأما إن كان أصله متواتراً أو مستفيضاً، أو كانت مقدماته جلية قدم على هذا الخبر، وإن كانت المقدمات أخفى يصار إلى الاجتهاد ويرجح به.

=وخامستها: وجوب العمل بمثل هذه الدلالة والمقدمة الاولى والخامسة يقينية، أما الثانية والثالثة والرابعة ـ فظنية. وإذا كان كذلك: كان العمل بخبر الواحد أقل ظناً من العمل بالقياس: فوجب أن يكون الخبر راجحاً. انظر المحصول ٦٢٤/٤ـ ٦٢٥.

١ـ بداية لوحة ٩٦ـ ب.

٢ـ "الذي" زيادة من عندي.

٣ـ صحفت في المخطوطة إلى "استماضة".

٤ـ في المخطوطة "سايق".



الكلام في القياس

قال - رحمه الله -:

«الكلام في القياس(١). المسألة الأولى: في حد القياس(٢)...» إلى آخره.

أقول:

نقدم مقدمة - وهي: أن القياس الذي نبحث الآن حده، هو ما يدل عليه

١- وهو مرتب على مقدمة وأربعة أقسام. أما المقدمة ففيها مسائل فانظر: المحصول ٥/٥.

٢- لم يتعرض الإمام المصنف لمعنى القياس لغة. وقد تعرض له كثير من الأصوليين. فمعناه لغة: التقدير والمساواة. وينظر في ذلك لسان العرب ١٨٧/٦، الصحاح ٩٦٧/٣، معجم مقاييس اللغة ٤٠/٥، نهاية السول ٢/٤، تيسير التحرير ٢٦٣/٣. وقد اختلفت عبارات الأصوليين في حده اصطلاحاً اختلافاً كثيراً، والسبب في ذلك ذكره إمام الحرمين - في البرهان ٧٤٨/٢ - بقوله: "وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات، والحكم والجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس". والمؤلف في المحصول ذكر في تعريف القياس ثلاثة تعريفات:

الأول- ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين من الأشاعرة - أنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما: من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما". الثاني - ما ذكره أبو الحسين البصري - وهو: "أنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد". الثالث - اختيار المصنف وأتباعه كالبيضاوي - أنه: "إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم - عند المثبت". وقد أبطل المصنف تعريف القاضي أبي بكر من ستة أوجه، ولم يعترض على تعريف أبي الحسين، بل قال: وأظهر منه - أن يقال: "إثبات مثل حكم معلوم..." إلخ. لكن الآمدي ذكر تعريف أبي الحسين في الإحكام ٢٦٥/٣ وأبطله بأنه غير جامع، لأن المعدوم ليس بشيء. أما تعريف المصنف فقد اعترض عليه: بأنه ينتقض بقياس العكس، وقياس التلازم، والمقدمتين والنتيجة. وقد دفع المصنف هذا النقض. فانظر: المحصول ٩/٥ وما بعدها. وانظر حدود القياس في: المعتمد ٦٩٧/٢، اللمع ص٥٣، المستصفى ٢٢٨/٢، شفاء الغليل ص١٨، المنخول ص٣٢٤، الوصول إلى الأصول ٢١٦/٢، الإحكام ٢٦١/٣، المنهاج بشرحي الأسنوي والبدخشي ٣/٣، الإبهاج ٤/٣، جمع الجوامع مع البناني ٢٠٢/٢، البحر المحيط ٦٢/٣-ب، إرشاد الفحول ص١٩٨، العدة ١٧٤/١، التمهيد ٣٥٨/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٢٦/٢، شرح الكوكب المنير ٥/٤، أصول السرخسي ١٤٣/٢، كشف الأسرار ٢٦٨/٣، التقرير على التحرير ١١٧/٣، تيسير التحرير ٢٦٤/٣، فواتح الرحموت ٢٤٦/٢، إحكام الفصول للباجي ص٥٢٨، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٠٧/٢، منتهى السول ص١١٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٣، النفائس ٣٦/٣-أ، الكافية للجويني ص٥٩ وغيرها.

لفظ القياس لغة من غير زيادة ولا تغيير، فإن ذلك عبارة: عن التسوية بين الشيئين أي شيء كان، لا(١) ما يسمى قياساً في اصطلاح المتكلمين(٢)، وطائفة أخرى من أصحاب المنطق(٣)، بل البحث - ها هنا - يقع عما هو قياس في اصطلاح الفقهاء(٤) الجاري في الأحكام الشرعية.

وإذا عرفت هذه المقدمة - فنقول:

أما الوجه الأول(٥): فغير وارد، لأن حمل المعلوم على المعلوم، أعم من إثبات حكم مثل الآخر له - ولهذا يصلح أن يقال: أتريد هذا المعنى أم معنى آخر؟ بل هذا كالجنس - وكأنه يقول: تسوية بين معلومين، وهذا أعم من التسوية بينهما في حكم شرعي، أو حكم عقلي، أو صفة محسوسة، أو غير محسوسة، أو في عدم هذه الأشياء، فهو يريد "بالحمل"(٦) الذي ذكره مكان

١- في المخطوطة "ولا".

٢- أي: القياس العقلي، وقد ذكر عبد العزيز البخاري - في كشف الأسرار ٢٧٠/٣ -: أن بعضهم حده بأنه: "رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه".

٣- القياس عند المناطقة: "قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر" انظر: ضوابط المعرفة ص٢٢٨، شرح السلم للأخضري ص٣٢.

٤- يعني: القياس الشرعي الذي سبق تعريفه.

٥- أي: الاعتراض الأول من الاعتراضات التي أوردها المصنف في إبطاله تعريف القاضي أبي بكر. وحاصل هذا الاعتراض: الاستفسار عن المراد بلفظ "الحمل"؟ فإن أراد به إثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر: لزم التكرار - في التعريف - لأنه قال - في التعريف -: في إثبات حكم لهما. وإن كان المراد غيره فلابد من بيانه. انظر المحصول ١٢/٥-١٣. وقد أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض من وجوه، أحدها: ما صرح به إمام الحرمين - في البرهان ٧٤٥/٢ - وهو: أن المراد بالحمل الاعتبار. وثانيها: ما قاله الآمدي - في الإحكام ٢٧٠/٣ - وهو: أن المراد به التشريك. وثالثها: هذا الذي قاله النقشواني. ثم عاد وعقب على هذه الأجوبة بقوله: وهذه الأجوبة ضعيفة، لأن المعرف له غنية عن استعمال لفظ "الحمل" هنا، فإن حقيقته غير مرادة، فلا يحمل اللفظ عليه بالاتفاق، ومجازه - الذي هو الاعتبار، أو التسوية، أو التشريك - أمكن استعماله في التعريف بالتصريح، وذلك - بأن يقال: القياس هو: التسوية بين معلومين، أو التشريك بينهما، أو الاعتبار. ولا يرد على هذا استعمال المجاز في التعريف. انظر: الكاشف ص١٩-٢٠ تحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

٦- في المخطوطة "الحمل".

الجنس: هذا المعنى العام، فسقط عنه ما ذكره من السؤال.

فإن من ذكر - في حد الفرس -: "أنه حيوان صاهل" فلا يرد عليه قول القائل: "ماذا تريد بالحيوان"؟ إن أردت به الفرس أو الصاهل، فقولك - بعده -: "صاهل(١) يكون تكراراً، وإن أردت به غير ذلك فلا يصح، لأن ماهية الفرس إنما تتم بهذا.

فهذا السؤال غير وارد، ووروده يبطل جميع الحدود.

كذلك ما أورده من هذا القبيل: فكان مدفوعاً.

والثاني(٢) - أيضاً -: مدفوع، لأن قوله(٣)، وقول غيره(٤): "في إثبات الحكم في الفرع أو فيهما" ليس المراد منه حقيقة الإثبات، لأن الحكم حيث يكون ثابتاً يكون قديماً، ويثبت بإثبات الله لا بإثبات غيره، بل المراد إثبات العلم أو الظن بالحكم، وقد اعترف المؤلف(٥) بهذا.

وإذا كان الأمر كذلك: فالمجتهدوإن كان عالماً بثبوت الحكم في الأصل،

١- في المخطوطة "صاهلاً" بالنصب وهو خطأ.

٢- أي: الاعتراض الثاني وهو موجه على قوله: "في إثبات حكم لهما" بأنه مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل. انظر: المحصول ١٣/٥. وقد أجاب الأصفهاني عنه من ثلاثة أوجه، الأول: جواب الآمدي ـ في الإحكام ٢٧١/٣ ـ وهو أنه قال: لا نسلم أن هذا الكلام يشعر بأن الحكم في الأصل ثابت بالقياس، بل يشعر بأن المثبت للحكم فيهما الوصف الجامع بينهما. وعقب عليه الأصفهاني بقوله: وهذا الجواب ضعيف لا يدفع الإشكال، لأن المدعى أن ظاهر اللفظ يقتضي ما ذكرناه.

الثاني: جواب النقشواني هذا. وتعقبه بقوله: وهذا الجواب لا يستقيم، فإن لفظة "لهما" موضوعة لكل واحد منهما، وغلط هذا المجيب في ظنه أنها موضوعة للمجموع وصرح بذلك في كلامه وقال: إن التسوية بين الصورتين في الحكم تتأتى من غير معرفة حكم الأصل، وذلك محال بطريق القياس.

الثالث: جواب التبريزي ـ في التنقيح ٤٦٩/٢ ـ وهو أنه قال: كلامه لا يتضمن ثبوت حكم الأصل بالقياس، فإن الحمل في الإثبات غير الإثبات. وعلق عليه بأنه ضعيف بعين ما تقدم. انظر: الكاشف ص٢١ـ٢٢.

٣- أي: قول القاضي ـ في التعريف ـ: "في إثبات حكم لهما".

٤- يعني الغزالي انظر شفاء الغليل ص١٨.

٥- أي: عند شرح التعريف انظر المحصول ١٧/٥.

لكنه لم يكن عالماً بثبوت الحكم في الفرع، وإذا لم يكن عالماً بثبوت الحكم فيهما، وكذلك في طرف النفي، وذلك إنما يحصل بالقياس، فعلمه بهذا المجموع إنما حصل بالقياس، وعلمه باستواء الصورتين في الحكم أو نفيه إنما هو حاصل بالقياس.

فإن قولنا: الملك سوى بين هذين الشخصين في المعطى(١)، يصدق تارة بأن يعطى كل واحد منهما مثل ما أعطى الآخر، وتارة بأن يعطى أحدهما إذا كان فقيراً ما للآخر إذا كان غنياً.

فلئن(٢) قال: لما كان حكم الأصل معلوماً وثابتاً، ولم يكن ذلك مستفاداً من القياس، فهلا اقتصر على إثبات الحكم لأحدهما - وهو(٣) الفرع - حتى لا يقع الإيهام(٤)؟!!

قلت: إنه لأجل(٥) تحقيق التسوية الداخلة في حد القياس، فإنه إذا جمع بينهما في العلم أو الظن(٦)، كان أدخل في تحقيق التسوية مما إذا أفرد، ولأن القياس قد يتحقق حيث لا يكون حكم أحدهما معلوماً لا بالنفي ولا بالإثبات، ففي هذه الصورة يكون العلم أو الظن بثبوت الحكم لهما، أو نفيه عنهما، يحصل دفعة بالقياس: فلا جرم إن المجتهد يمكنه التسوية بين الصورتين في الحكم، أو في عدم الحكم، وإن لم يعلم بعد ثبوت الحكم في شيء منهما، ولا نفيه، بل علم باجتهاده تساوي الصورتين فيما يصلح علة لذلك الحكم ومناطاً، وفي سائر الأوصاف فهو يمكنه بأن يحكم بأنه إن ثبت الحكم في أحدهما لابد وأن يثبت في الآخر، وإن انتفى عن أحدهما لابد وأن ينتفي عن الآخر.

١- في المخطوطة "المعنى".
٢- لفظ "فلئن" ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.
٣- بداية لوحة ٩٧_أ.
٤- هذه الكلمة في المخطوطة بدون إعجام وهي دائرة بين "الإيهام" وبين "الإبهام".
٥- كلمة "لأجل" أصابها طمس، والسياق يقتضيها.
٦- في المخطوطة "والظن".

وأما الوجه الثالث(١): فمدفوع، فإن قياس الغائب على الشاهد يسمى قياساً عند المتكلمين، وتمثيلاً عند طائفة أخرى، ولا يسمى قياساً في اصطلاح الفقهاء(٢).

وأما الوجه الرابع(٣): فمدفوع، لأن المذكور في حد القياس ليس غير الأمر الجامع.

أما قوله - بعد ذلك -: "من صفة أو حكم، أو نفي صفة أو نفي حكم"،

١- ذكر فيه: أنه كما يثبت الحكم بالقياس، فقد تثبت الصفة ـ أيضاً ـ بالقياس، كقولنا: "الله عالم" فيكون له علم "قياساً على الشاهد" ولا نزاع في أنه قياس، لأن القياس أعم من القياس الشرعي، والقياس العقلي. وإذا كان كذلك: فالصفة إما أن تكون مندرجة في الحكم، أو لا تكون. فإن كان الأول. كان قوله: "بأمر جامع بينهما في حكم أو صفة أو نفيهما عنه" تكراراً، لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم: كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكراراً. وإن كان الثاني ـ كان التعريف ناقصاً، لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت الحكم أو عدمه، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود الصفة أو عدمها: فهذا التعريف إما زائد أو ناقص انظر المحصول ١٤/٥. وأجاب الاصفهاني عن هذا من أوجه، الأول ما ذكره الآمدي في الإحكام ٢٧١/٣ـ٢٧٢ ـ وهو: منع جريان القياس في العقليات، ثم تسليمه، وادعى أن هذا تعريف للقياس الشرعي لا غيره. وعلق عليه بأنه ضعيف، لأن صاحب هذا التعريف معترف بجريان القياس في العقليات، وعلى أن التعريف يتناول الجاري في العقليات، فإن لفظه "الحكم أعم من الحكم الشرعي والعقلي، فإذا أريد إخراجه منه فطريقه التقييد بالحكم الشرعي. والثاني: جواب النقشواني وتعقبه بقوله: وهو ممنوع. والثالث: جواب التبريزي. في التنقيح ٤٦٩/٢ ـ وهو: أن لفظة "الحكم" تتناول الصفة، ولا حاجة إلى ذكرها في الجامع، بل ذكرت لزيادة الإيضاح وعقب عليه بقوله: وهذا ليس بجواب على التحقيق، فإن مقصوده المعترض القدر الذي اعترف به المجيب. انظر الكاشف ص٢٣ـ٢٤.

٢- وذلك: لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيه على القياس المستعمل في الفقه، والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة، والذي يسميه الاصوليون قياساً يسميه المنطقيون تمثيلاً. انظر: نهاية السول ٦/٤.

٣- وهو على قوله: "من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما" بأن ذلك إشارة إلى ذكر أقسام الجامع، والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من حيث أنه جامع لا أقسام الجامع. انظر المحصول ١٥/٥. وقد أجاب الآمدي عن هذا الاعتراض بنحو جواب النقشواني حيث قال ما حاصله: إن ذكر أقسام الجامع لم يكن لتوقف ماهية القياس عليه، حتى يقال بتصور التعريف، بل للمبالغة في الكشف والإيضاح بذكر الأقسام، وذلك مما لا يخل بالحد. وقال الأصفهاني: ومنهم من قال: إنما ذكر دفعاً للبس، فإنه ربما يسبق إلى الذهن انحصار الجامع في قسم واحد. انظر: التنقيح ٤٦٩/٢، الإحكام ٢٧٢/٣، الكاشف ص٢٤.

إنما ذكره شرحاً للأمر، لأن لفظ "الأمر" لما كان عاماً شديد العموم يتناول كل شيء - سواء كان صفة محسوسة، أو معقولة، أو شرعية، أو غير ذلك: احتاج إلى تفسير ذلك، ففسر الأمر الجامع بأحد هذه الأمور، لئلا يندرج في حد القياس ما ليس منه.

وأما الوجه الخامس(١): فمدفوع، لأن كلمة "أو" هنا للإيضاح وتعيين المراد من لفظ "الأمر"(٢) لا للإبهام. ومعناه: أن الأمر الجامع المذكور في الحد - هو القدر المشترك بين هذه الأمور -، فهذا يزيل الاحتمال(٣)، لا أنه يوجب الإبهام.

وأما الوجه السادس(٤): فمدفوع، لأن القياس الفاسد يندرج فيما ذكره، لأن المجتهد إذا جمع بين الصورتين في حكم أو نفيه مع وجود الفارق، أو وجود دليل يبطل صلاحية ذلك الأمر الجامع لأن يكون مناط الحكم، كان هذا القياس فاسداً وهو مندرج في الحد.

١ـ خلاصة ما جاء في الاعتراض الخامس: أن كلمة "أو" للإبهام، والإبهام ينافي التعيين. انظر المحصول ١٦/٥ وقد أجاب الآمدي عنه: بأنه لزيادة البيان والإيضاح وبمثل هذا أجاب التبريزي. انظر: التنقيح ٦٩/٢، الإحكام ٢٧٢/٣.

٢ـ أي: الأمر الجامع في قوله: "بأمر جامع بينهما".

٣ـ "الاحتمال" غير واضح في المخطوطة، وصوبه الناسخ في الهامش كما أثبتناه.

٤ـ أي: الوجه السادس من الاعتراضات المذكورة في كتاب المحصول والواردة على تعريف أبي بكر للقياس وحاصل هذا الوجه: أن القياس الفاسد قياس، وهو خارج عن هذا التعريف. انظر: المحصول ١٦/٥. وقد أجاب عنه الآمدي ـ في الإحكام ٢٧٣/٤ ـ: بأن المدعى تحديد القياس الصحيح الشرعي، والفاسد ليس من هذا القبيل. وأجاب عنه التبريزي ـ في التنقيح ٤٧٠/٢ ـ: بأن القياس الفاسد داخل فيه، لأن الجامع أعم من كونه علة أو دليلاً أو شرطاً. وقد أجاب عن هذا الاعتراض ـ أيضاً ـ القرافي فانظر: النفائس ٣٧/٣ـأ، وانظر كذلك الكاشف ص٢٤ـ٢٥. فقد علق على هذه الاعتراضات من جهة المصنف على تعريف القاضي للقياس، وعلى أجوبتها من جهة الفضلاء كالتبريزي والنقشواني والآمدي والقرافي وغيرهم بقوله: والحق أن هذه الاعتراضات قوية، وأجوبتها ضعيفة. وأن التعريف المذكور ضعيف، وكيف يتوقع أن يكون كاشفاً بما هو خفي في نفسه غاية الخفاء؟!!.

وأما قوله(١): «اعتبر في حد حصول الجامع، ومتى اعتبر الجامع: كان القياس صحيحاً».

قلنا: هذا ممنوع، لأن كثيراً من الأقيسة يعتبر المجتهد فيه الجامع، ومع ذلك يكون القياس فاسداً، لما ذكرنا من وجود الفارق، أو عدم صلاحية الجامع.

ثم ما ذكرتم يلزم منه أن يكون القياس الفاسد، لا يكون إلا ما لم يعتبر فيه الجامع، وهذا باطل، لأن ما لم يعتبر فيه الجامع، فليس من القياس المصطلح عليه(٢).

فلئن قال: هذا الحاد اعتبر الجامع في نفس الأمر، ومتى وجد الجامع في نفس الأمر صح القياس: فكان الواجب أن يعتبر في زعم القائس المجتهد، فإنه قد يزعم الجامع ولا يكون: فيكون القياس فاسداً.

قلنا: لا نسلم أنه متى حصل الجامع في نفس الأمر صح القياس، لجواز أن يحصل مع وجود الفرق، ومع كون ذلك الجامع منقوضاً بصور كثيرة.

ثم اعلم: أنه إذا لم يوجد الوصف الذي زعمه موجوداً في الأصل وفي الفرع جميعاً، أو في أحدهما، أو كان الوصف وصفاً(٣)، امتنع تعليل الحكم الشرعي به باتفاق الأمة، فهذا مما يخرجه عن أن يكون قياساً أصلاً.

وإن كان الوصف موجوداً في الصورتين وكان مما يمكن تعليل الأحكام به، لكنه لم يصلح أن يكون علة لذلك الحكم(٤) خاصة(٥)، أو إن صلح لكن وجد في الأصل ما ترجح عليه في العلية، أو وجد في الفرع ما يمنع من ترتب الحكم عليه، ففي جميع هذا لا يخرج القياس عن كونه قياساً مصطلحاً عليه بين

١- هذا معنى كلامه، وتتمة عبارته: «... فيكون القياس الفاسد خارجاً عنه. وإنه غير جائز، بل يجب أن يقال: «بأمر جامع في ظن المجتهد»، فإن القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد، وإن لم يحصل في نفس الأمر انظر المحصول ١٧/٥.

٢- أي: عند الفقهاء.

٣- لعل كلمة «طردياً» ساقطة هنا.

٤- «الحكم» زيادة مني اقتضاها السياق.

٥- بداية لوحة ٩٧-ب.

الفقهاء، لكن لا يكون قياساً صحيحاً بل فاسداً.

فظهر أن عبارة القاضي صحيحة، والأولى أن لا يعترض(١)، لكون الجامع في ظن المجتهد، بل لابد من الجامع في نفس الأمر، وأما كونه صالحاً، أو كونه علة، وعدم الفرق، وعدم المانع، فذلك في ظن المجتهد.

ثم نقول له: أن لا يذكر الحد إلا للقياس الصحيح، ولا فرق بين ما لا يكون قياساً، وبين ما يكون قياساً فاسداً، وما ذكره آخراً - في حد القياس - وهو: أنه قول مؤلف..." إلى آخره(٢)، لا يندرج فيه غير القياس الصحيح.

ثم نقول(٣): لو بدل لفظ "الحمل" بالتسوية بين معلومين أحدهما أصل: كان أولى، لأن لفظ "الحمل" حقيقته(٤) متعذرة - هنا - ومجازه غير معلوم في الاصطلاح، وفي اصطلاح المتكلمين مستعمل في مثل - قولك -: "الإنسان محمول على زيد، والضحك محمول على الإنسان".

الثاني - مما نورده -: أنه احترز بلفظ "المعلوم" عن لفظ "الشيء"(٥) ركيك، فإن المسألة التي اختلف فيها في أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟(٦) أن المعدوم الذي يمكن وجوده له ماهية منفردة في الخارج عارية عن صفة الوجود، والوجود والعدم يعرضان لتلك الماهية، وليس معناه: أن المعدوم هل يسمى باسم الشيء أم لا؟ وروده في كتاب الله كثير، قال الله - تعالى -: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً﴾(٧)... إلى غير ذلك.

١- لعل "عليه" ساقطة هنا.

٢- انظر: المحصول ٣٣/٥ وتمام التعريف: "... من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر".

٣- أي: في الاعتراض على تعريف القاضي للقياس.

٤- في المخطوطة "حقيقة".

٥- يقتضي السياق أن تكون كلمة "وهو" ساقطة هنا.

٦- مسألة المعدوم شيء، أم لا تعتبر من أمهات المسائل الكلامية، وقد اتفق العلماء على أن الشيء لا يشمل المعدوم الممتنع، واختلفوا في الممكن. فالمعتزلة ما عدا أبو الحسين قالوا: المعدوم شيء. والأشاعرة قالوا: إن الشيء لا يطلق على المعدوم. انظر تفصيل هذه المسألة في: المستصفى ٢٢٨/٢، الإبهاج ٤/٣، المواقف ص٥٣، نبراس العقول ٢٠/١.

٧- الآية ٢٣ من سورة الكهف.

وأيضاً يقال - للقاضي -: يستقيم أن يقال للشيء، إما أن يكون موجوداً، أو لا يكون، وفيه اعتراف: بأن المعدوم يندرج تحت لفظ الشيء.

وأيضاً يصح أن يقال: الشيء إما أن يكون معلوماً، أو مجهولاً، ولا يصح أن يقال: المعلوم إما أن يكون شيئاً، أو لا يكون، وذلك يدل على أن الشيء أعم من المعلوم والمجهول جميعاً، فبالضرورة يكون أعم من الموجود، فيندرج فيه المعدوم.

وأيضاً قوله(1) "في علة الحكم". وأما عدم الحكم فلا يستدعي ذلك، بل عدم الحكم يستدعي عدم العلة، وإن قال: أردت بالعلة إما العلة أو عدمها، فقد سار(2) إلى ما ذكره القاضي من وجوب صفة أو نفيها، فيرد عليه ما أورده على ذلك الحد.

والأولى أن يقال - في حده -: "إنه التسوية بين معلومين بتعدية معنى(3) أحدهما من الحكم أو عدمه إلى الآخر بأمر جامع يعتقده المجتهد مناطاً لما يعديه".

فقولنا: "التسوية": جنس عام، لأن التسوية بين الشيئين، قد تكون في ذاتهما، وقد تكون في صفاتهما، وقد تكون في الأحكام الشرعية، وقد تكون في الأحكام العقلية.

وقولنا "بين معلومين": يتناول ما كان متصوراً فقط ولم يقع بعد في الخارج ووقع التصديق به، ولو انتفى عن أحدهما حقيقته فيعديه إلى الآخر، وما لم يعلم بعد ثبوت حكم شيء منهما، لكن علم التساوي بينهما بحيث لو ثبت الحكم في أحدهما لثبت في الآخر، ولو انتفى عن أحدهما انتفى عن الآخر(4).

1- أي: قول المصنف في التعريف الذي اختاره للقياس. انظر: المحصول 17/5.

2- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "صار".

3- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "ما في" انظر: الكاشف ص32.

4- عقب الأصفهاني على كلام النقشواني هذا بقوله: وهذا ضعيف، لأنه متى لم يكن أحدهما معلوماً أو مظنوناً فليس ذلك بقياس أصلاً. انظر: الكاشف ص32.

وعنينا(١) "بالتعدية": تحصيل علم أو ظن أو اعتقاد، بأن حكم أحدهما مثل حكم الآخر في ثبوت هذا الحكم أو نفيه.

وإنما قلنا "ثبوت حكم أو نفيه": ليندرج فيه قياس الثبوت على الثبوت، وقياس العدم على العدم.

وقولنا "بأمر جامع" نعني به: أن هذا الاعتقاد أو الظن بالتسوية إنما حصل بناء على ذلك الأمر الجامع، وبناء على زعمه في ذلك الأمر الجامع أنه مناط لذلك الحكم، فإن مناط الشيء ما نيط به الشيء وتعلق، وذلك(٢) أعم من العلة، بل ما يكون ملزوماً له.

١- في المخطوطة "عيننا".

٢- بداية لوحة ٩٨-أ. ولفظ "وذلك" مكرر في المخطوطة.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: في الأصل والفرع...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يقول: لم(٢) قلت: إن قول الفقهاء ضعيف؟

قوله(٣): "البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم - وهو "حرمة الربا": لم يمكن تفريع حرمة الربا في "الذرة" عليه".

قلنا: هذا ممنوع، لأن الفقيه(٤) إذا تأمل حال "البر" و "الذرة" قبل

١- تتمة المسألة: "إذا قسنا "الذرة" على "البر" ـ في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً، فأصل القياس إما أن يكون هو "البر"، أو الحكم الثابت فيه، أو علة ذلك الحكم، أو النص الدال على ثبوت ذلك الحكم. فالفقهاء ـ جعلوا "الأصل" إسماً لمحل الحكم المنصوص عليه. والمتكلمون ـ جعلوه إسماً للنص الدال على ذلك الحكم..." وقد ضعف الإمام المصنف هاتين المقالتين كما سيأتي، ثم ذهب إلى رأي ثالث فقال: الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف، والعلة فرع في محل الوفاق أصل في محل الخلاف.. ثم قال: ولقول المتكلمين وجه، لان الحكم الحاصل في محل الوفاق أصل كما هو واضح، والنص أصل لذلك الحكم، فكان أصلاً للأصل فحسنت تسميته بالأصل، ولقول الفقهاء وجه، لان النص والحكم يتوقفان على حصول المحل ضرورة، وحصول المحل لا يتوقف عليهما فيجوز تسمية ذلك المحل بالأصل أيضاً.. وقال: وأما الفرع فهو عند الفقهاء "محل الخلاف" وعندنا الحكم المطلوب إثباته... ثم قال ـ في ختام هذه المسألة ـ: وبعد التنبيه على هذه المصطلحات ـ نساعد الفقهاء على مصطلحهم ـ وهو: أن "الأصل" محل الوفاق، و"الفرع" محل الخلاف، لئلا نفتقر إلى تغييره". انظر المحصول ٢٤/٥. وانظر المسألة بتوسع في: المعتمد ٧٠٠/٢، شرح العمد ٣٥/٢، اللمع ص٥٧، المستصفى ٢٥٣/٢، الوصول للأصول ٢٢٥/٢، الإحكام ٢٧٣/٣، الكاشف ص٤٩ تحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع، الإبهاج ٣٧/٣، جمع الجوامع وشرح المحلي ٢١٢/٢، نهاية السول مع البدخش ٣٨/٣، إرشاد الفحول ص٢٠٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٠٣/٢، المسودة ص٣٧٠، شرح الكوكب المنير ١٤/٤، كشف الأسرار ٣٠١/٣، التقرير والتحبير ١٢٤/٣، مشكاة الأنوار ١٤/٣، تيسير التحرير ٢٧٥/٣، فواتح الرحموت ٢٤٨/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٠٨/٢، النفائس ٣٩/٣ـأ.

٢- صحفت في المخطوطة إلى "لما".

٣- انظر المحصول ٣٤/٥ وأول كلامه: "أما قول الفقهاء ـ فضعيف، لان أصل الشيء: ما تفرع عنه غيره، والحكم المطلوب إثباته في "الذرة" غير متفرع على "البر"، لان...".

٤- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "المجتهد". انظر: الإبهاج ٣٨/٣.

ورود النص بتحريم الربا في شيء منهما، ووجدهما مشتركين في كونهما مطعومين، وأنهما مما يتوقف البقاء عليهما، وأن بيع بعضه ببعض متفاضلاً لا يخلو عن مفسدة، فتلك المفسدة إن كانت موجبة(١) لربا(٢) الفضل، يجب حرمة ربا الفضل فيهما، وإن لم تكن محرمة فلا يحرم فيهما، إذ لا فرق بينهما في هذا المعنى، فقياسه قد تم قبل العلم بالنص، وقبل العلم بثبوت الحكم في أحدهما، وكل واحد منهما كان أصلاً من وجه، وفرعاً من وجه، بحسب تقديره للحكم أو نفيه، في أنهما قدر بقبل(٣) وجدان النص، كل واحد(٤) من الصورتين صالح(٥) لأن يكون أصلاً، وبعد وجدان النص تسمى الصورة المنصوصة أصلاً، لأن علمه بشمول هذا الحكم المعين إنما نشأ من حكم هذه الصورة بعينها، فسميت أصلاً بهذا الاعتبار(٦).

وأيضاً قوله(٧): "لو وجد ذلك الحكم في صورة أخرى، ولم يوجد في "البر": أمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه" ممنوع، لأن الشرع لو ورد بحرمة الربا في "الحديد"، لا يمكن تفريع حرمة الذرة عليه، لبعد الاشتراك في

١- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، وما أثبته من الإبهاج.

٢- الربا نوعان: ربا الفضل، وربا النسيئة. وأجمع أهل العلم على تحريمهما. وقد كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة. والفضل الزيادة، والنساء التأخير. قال ابن القيم: الأول جلي، والثاني خفي، فالجلي حرم:لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم:لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصداً، وتحريم الثاني وسيلة، فتحريمه من باب سد الذرائع. انظر: المصباح المنير ٤٧٥/٢، ٦٠٤، المطلع ص٢٤٩، المغني ٣/٤، حاشية الروض المربع ٤٩٢/٤.

٣- جاءت العبارة في الإبهاج هكذا: "وقبل أن النص وجد".

٤- في الإبهاج "واحدة".

٥- في الإبهاج "صالحة".

٦- لقد سلم ابن السبكي هذا الاعتراض للنقشواني حيث قال ـ بعد نقل كلامه ـ: قلت: والمنع الأول حسن. انظر الإبهاج ٣٨/٣.

٧- انظر المحصول ٢٥/٥ وتتمة كلامه: "... فإذن: الحكم المطلوب إثباته غير متفرع ـ أصلاً ـ على البر، بل على الحكم الحاصل في البر، فالبر ـ إذن: لا يكون أصلاً للحكم المطلوب".

مناط الحكم(١).

وأيضاً قوله: "قول المتكلمين ضعيف" ممنوع.

قوله: "لو علمنا حرمة الربا في "البر" بالضرورة، أو بدليل العقل - لأمكننا تفريع حكم "الذرة" عليه(٢)" ممنوع.

أو نقول: تعني به: أنا نعلم بالضرورة، أو بدليل العقل - أن الشرع حكم بحرمة الربا(٣).

أو تعني به: أنا نعلم بالضرورة، أو بدليل العقل - أن غير الشارع حكم بحرمة الربا في "البر" فإن عنيت به الأول: فذلك هو عين النص، لأن حكم الشرع هو نصه - وخاصة عند المؤلف - أنه(٤) حد الحكم الشرعي "بخطاب الشارع" (٥) فكيف يتصور حكم الشرع بحرمة الربا من غير خطابه؟ وكيف يتصور خطابه من غير نصه؟!!

فلئن قال: نعني بالنص الألفاظ المسموعة، لا الخطاب القديم.

قلنا: ولعل المتكلم الذي جعل أصل القياس النص لم يرد به إلا

١- علق ابن السبكي في الإبهاج ٣٨/٣ على هذا المنع بأن فيه نظراً، لأن الصورة الأخرى التي فرض الإمام وجود الحكم فيها لابد وأن تشارك الذرة في العلة، فإن فرضنا أن العلة وصف يشمل الحديد والذرة، فلا نسلم بعد الاشتراك في مناط الحكم. وقد نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى في الكاشف ص٥٣ وتعقبه بقوله: هذا مندفع، لأن الكلام فيما إذا أمكن أن يشاركه في علة الحكم أمكن تفريع الحكم عليه.

٢- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "وأما قول المتكلمين ـ فضعيف، لانا لو قدرنا: كوننا عالمين بحرمة الربا في "البر" بالضرورة، أو بالدليل العقلي ـ لأمكننا أن نفرع عليه حكم "الذرة"، ولو قدرنا: أن النص على حرمة الربا ـ في صورة خاصة ـ لم يمكن أن نفرع عليه حكم "الذرة" تفريعاً قياسياً، وإن أمكن تفريعاً نصياً. وإذا كان كذلك: لم يكن النص أصلاً للقياس، بل أصلاً لحكم محل الوفاق" انظر المحصول ٢٥/٥.

٣- أي: في البر.

٤- هكذا في المخطوطة، والأنسب "فإنه".

٥- انظر تعريف الحكم الشرعي عند المؤلف في المحصول ١٠٧/١.

الخطاب القديم، فلا يرد ما ذكره من الاعتراض(١).

وإن عنيت به الثاني: فذلك لا يصلح أن يكون أصلاً للقياس، لأن حكم غير الشارع لا يفرع عليه، إذ لا تجب إصابته في الحكم.

على أنا نقول: قد علم من مذهب المؤلف وتقريره: أن الحكم هو الخطاب، والخطاب هو النص.

وإذا كان الأمر كذلك: فكيف اختار أن يكون الحكم أصلاً للقياس، وأما النص فلا يجوز أن يكون أصلاً للقياس؟ وهل ذلك إلا عين التناقض؟(٢)؟!!

على أن كون أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً هو بالقياس إلى إعلامنا وتنبيهنا على الحكم، وأما عند الشارع وفي نفس الأمر فالحكم فيهما على السواء - لا تقدم لحكم أحدهما(٣) على الآخر كما عرفت، غير أن الشارع عرفنا الحكم في إحدى الصورتين بالخطاب والمشافهة، وعرفنا في الصورة الأخرى، بأن ألهمنا الاستنباط للعلة، فسمينا الصورة الأولى(٤) أصلاً، والثانية فرعاً(٥).

١ـ لم يعجب الاصفهاني كلام النقشواني هذا حيث قال ـ بعد نقله بالمعنى ـ: وهذا الكلام فاسد، فإن أحداً من المتكلمين ما أراد بالنص الكلام القديم أصلاً، يعرف ذلك من عرف مذهب المتكلمين والاصوليين في ذلك. انظر: الكاشف ص٥٤.

٢ـ علق الاصفهاني ـ في الكاشف ص٥٤ ـ على قوله: "قد علم من مذهب المصنف وتقريره..." إلى آخره فقال: هذا ما قاله ـ يعني النقشواني ـ وهو كلام من لم يتصور الخطاب الذي هو الحكم الشرعي، ولا النص.

٣ـ في المخطوطة "أحدها".

٤ـ بداية ٩٨ـب.

٥ـ قال ابن السبكي ـ في الإبهاج ٣٨/٣ ـ: اعلم أن هذه أمور اصطلاحية لا طائل تحت المنازعة فيها، والذي نقوله: إن ـ هناك ـ أربعة أشياء: أحدها البر، والثاني النص الوارد بتحريم الربا فيه، والثالث الحكم المستفاد من ذلك النص، والرابع العلم به، والحكم في الذرة ليس متفرعاً عن البر من حيث هو بر، وهذا واضح، ولا عن الحكم من حيث هو حكم، لأن تحريم الربا من حيث هو، شيء واحد لا يختلف بالمحل، وإنما إذا أخذ مضافاً إلى محله ـ فيمكن أن يقال: إن الحكم في الذرة متفرع عن الحكم في البر. ويمكن أن يقال: إن الذرة مع ثبوت الحكم فيها يتفرع عن البر مع ثبوت الحكم فيه. فالفقهاء نظروا إلى هذا. والإمام نظر=

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: إذا اعتقدنا ...» إلى آخره(١).

أقول:

الاستفسار - ها هنا - في موضعين(٢):

=إلى الأول، وهما متقاربان، ونظر الفقهاء أقرب إلى الاصطلاح، وأوفق لمجاري الاستعمال بين الجدليين» اهـ.

١- تكملة المسألة: «... كون الحكم - في محل الوفاق - معللاً بوصف، ثم اعتقدنا حصول ذلك الوصف بتمامه - في محل النزاع - حصل لا محالة - اعتقاد أن الحكم في محل النزاع، مثل الحكم في محل الوفاق». وقد أشار المصنف في هذه المسألة إلى أمور أربعة: الأول: القياس إما قطعي أو ظني. الثاني: المراد بحجية القياس. الثالث: تحرير محل النزاع، الرابع: أضرب الاجتهاد في العلة. انظر: المحصول ٢٨/٥-٣٠.

٢- المناقشة - ها هنا - تتعلق بالقسم الاول في إثبات أن القياس حجة، حيث ذكر المصنف اختلاف الناس في القياس الشرعي، وفصل مذاهبهم فيه، وبين موقفه من القياس - فقال في المحصول ٣١/٥ ما ملخصه: «اختلف الناس في القياس الشرعي. فقالت طائفة: العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة. وقالت طائفة: العقل يقتضي المنع من التعبد به. والاولون قسمان: منهم من قال: وقع التعبد به. ومنهم من قال: لم يقع.

أما من اعترف بوقوع التعبد به - فقد اتفقوا: على أن السمع دل عليه، ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع: الاول: أنه هل في العقل ما يدل عليه؟ فقال القفال - منا - وأبو الحسين البصري - من المعتزلة - يدل على وجوب العمل به. وأما الباقون - منا - ومن - المعتزلة - فقد أنكروا ذلك. والثاني: أن أبا الحسين البصري - زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية، والباقون قالوا: قطعية. والثالث: أن القاساني والنهرواني ذهبا إلى العمل بالقياس في صورتين: إحداهما إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه. والصورة الثانية كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف. وأما جمهور العلماء، فقد قالوا بسائر الاقيسة.

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به - فمنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به: فوجب الامتناع من العمل به. ومنهم من لم يقتنع بذلك، بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة. وأما القسم الثاني: وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان: أحدهما خصص ذلك المنع بشرعنا، وقال: لان مبنى شرعنا على الجمع الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس. وهو قول النظام. والفريق الثاني: قالوا: يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع وهؤلاء فرق ثلاثة... ثم قال: والذي نذهب إليه - وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين -: أن القياس حجة في الشرع». وقد ذكر أدلة أهل السنة على حجية القياس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وناقش واعترض ورد كعادته، ثم ذكر أدلة النافين لحجية القياس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وأيضاً أدلة المانعين من القياس عقلاً في شريعتنا =

أحدهما(١): أن نقول: ماذا يريد بالجواز العقلي؟ فإنه إما أن يعني به: قيام الدليل العقلي على جواز التعبد به، أو يريد به أن جواز التعبد به معلوم بالبديهة، أو يقول: علمنا أنه لم يقم دليل عقلي من المنع، أو يقول: لا أعلم دليلاً عقلياً يمنع منه.

فإن أراد به الأول: فلابد من بيان ذلك الدليل وإظهاره.

وإن أراد به الثاني: فليس الأمر كذلك، إذ ذلك مختلف فيه بين أهل العلم، لا يمكن(٢) إدعاء الضرورة والبديهية لا في طرف الجواز ولا في طرف النفي.

وإن أراد به الثالث: فلابد - أيضاً - من إظهار ذلك الدليل.

وإن أراد به الرابع: رجع حاصله إلى الإمكان الذهني، وهو أن الذهن متردد فيه،(٣) لم يظفر(٤) بدليل عقلي يمنع منه، ولا بدليل عقلي يجوزه، وبمجرد هذا لا يمكن الحكم بجوازه، لاحتمال أن يكون الشيء في نفسه ممتنعاً، ولا نظفر بدليل عقلي يدل على امتناعه، وكذلك يمكن أن يكون واجباً في نفسه، ولا يقوم - عندنا - دليل على وجوبه ووقوعه.

= كالنظام، وأدلة المانعين من القياس عقلاً في كل الشرائع، وقد رد على نقوض النفاة كما رد على المعارضات وشبهة النظام. فانظر المسألة بالتفصيل في الكتب الآتية: المعتمد ٧٠٥/٢، التبصرة ص٤٩١، اللمع ص٥٤، البرهان ٧٤٩/٢، المنخول ص٩٠، المستصفى ٢٣٩/٢، الوصول لابن برهان ٢٤٣/٢، التنقيح ٤٧٢/٢، الإحكام ٥/٤، الكاشف ص٦٢ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع، الإبهاج ٧/٣، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٤٢/٢، نهاية السول ٦/٤، إرشاد الفحول ص١٩٩، العدة ١٢٨٠/٤، التمهيد ٣٦٥/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٣٤/٢، المسودة ص٣٦٧، شرح الكوكب المنير ٢١١/٤، أصول السرخسي ١١٨/٢، كشف الأسرار ٢٧٠/٣، تيسير التحرير ١٠٨/٤، فواتح الرحموت ٢٤٩/٢، إحكام الفصول للباجي ص٥٣٦، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٥١/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٥، الإشارات ص٩٥، البحر المحيط ١٦٥/٣ـأ، الإحكام لابن حزم ٧٦/٤، نبراس العقول ٦٠/١.

١- الموضع الأول من المناقشة يدور حول التعبد بالقياس وقيام الدليل عليه.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "فلا".

٣- يقتضي السياق إضافة "لأنه" هنا.

٤- صحفت في المخطوطة إلى "يظهر".

الموضع الثاني: اختيار المؤلف للمذهب الذي اختاره، فإنه لم يبين أي مذهب اختار من هذه المذاهب المعدودة، فإنه إن اختار(١) وجوب العمل به عقلاً، أو جواز العمل به عقلاً، فلابد من ذكر الدليل العقلي.

وإن اختار أن الدلالة السمعية دلت عليه دلالة قطعية، حتى يلزم من ذلك الجواز العقلي - أيضاً - فهو حسن ومفيد، لكن لم يبين ذلك، ولم يذكر من الدلائل السمعية ما يدل على ذلك دلالة قطعية، بل اعترف في أثناء الجواب بأن المسألة ظنية(٢).

وإن اختار أن الدلائل السمعية الظنية على وجوب العمل به، أو جواز العمل به، وهذا هو الذي يشعر به كلامه، لكن الدلائل السمعية إذا لم تكن قطعية تكون مرجوحة بالقياس إلى المعارض العقلي - على ما قرره في مواضع - فلا تصير مفيدة للمطلوب ما لم يتبين نفي المعارض، وبيان ذلك صعب، لأن غايته: أنا لا نعلم وجود المعارض العقلي، ولا يلزم من عدم العلم بالمعارض، العلم بعدم المعارض، فلا يحصل إلا الظن الضعيف بعدم المعارض، وحينئذٍ يتوقف القياس على مثل هذا الظن الضعيف، وهو أصل عظيم من أصول الشرع، يخصص به الكتاب والسنة المتواترة، وبه تعرف الأحكام في أكثر الوقائع الجزئية، وهذا في غاية البعد عن الحق.

١- أضفت كلمة "اختار" لحاجة العبارة إليها.

٢- انظر المحصول ١٢١/٥.

قال - رحمه الله -:

«أما الكتاب...» إلى آخره(١).

أقول:

نحن نسلم أن الاعتبار هو المجاوزة، وأنه حقيقة، لكن المجاوزة حقيقة في انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأن الاستعمال في انتقال الأجسام كثير وظاهر، ولا يصح سلب المجاوزة عن الجسم المنتقل من مكان إلى مكان، فلا يصح أن يقال - فيمن انتقل من بغداد إلى البصرة -: إنه لم يجاوز بغداد، ولا في الشجرة التي ارتفعت عن شجرة أخرى: إنها ما جاوزت: وهذا دليل الحقيقة.

فإذا ثبت ذلك: فاستعماله في انتقال الفكر من شيء إلى شيء تجوز، لأنه قليل، ويصح سلب المجاوزة عمن يستعمل الفكر أبداً - فيقال: إنه لم يتحرك ولم يجاوز شيئاً: وذلك دليل المجاز وإذا كان كذلك: فلا يفيد المقصود، لانا نسلم أننا مأمورون بانتقال الأجسام والأبدان، فنصير مأمورين بأن ننتقل بأبداننا، وذلك يفيد الأمر بالمسافرة في البلدان، وهو المأمور به في سائر الآيات - كما في قوله - تعالى -: ﴿قل سيروا في الأرض﴾(٢).

١- هذا المسلك الاول لمن يقول بحجية القياس، وهذا الدليل هو الاستدلال بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾ الحشر: ٢، ووجه الاستدلال به على المدعى هو: أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال: عبرت عليه وعبرت النهر، والعبرة: الدمعة التي عبرت من الجفن، وعبر الرؤيا وعبرها: جاوزها إلى ما يلازمها. فثبت بهذه الاستعمالات: كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها: دفعاً للاشتراك. والقياس: عبور من حكم الاصل إلى حكم الفرع: فكان داخلاً تحت الأمر.. وبعد أن بين المصنف وجه الدلالة من الاية على المطلوب، ذكر الاعتراضات التي يمكن أن ترد على هذا الدليل، ثم عاد فأجاب عن هذه الاعتراضات كعادته فانظر هذا بالتفصيل في المحصول ٣٧/٥ وكذلك: المعتمد ٧٣٩/٢، الوصول للأصول ٢٤٧/٢، الإحكام ٣٨/٤، التحصيل ٤٧٠/٢، الكاشف ص٧٣، شرح العضد ٥٣/٢، الإبهاج ٩/٣، نهاية السول ١١/٤، إرشاد الفحول ص٢٠٠، العدة ١٢٩١/٤، التمهيد ٣٧٩/٣، روضة الناظر وشرح نزهة الخاطر ٢٤٤/٢، النفائس ٤٢/٣ـأ، الفتاوى ٢٠/١٣، شرح الكوكب المنير ٢١٦/٤.

٢- الآية ٦٩ من سورة النمل.

سلمنا: أن المجاوزة لا تختص بانتقال الأجسام(١)، لكن هذا أمر لأولي الأبصار بأن ينتقلوا من المبصرات إلى المعاني المعقولة لوجهين:

أحدهما: أن ترتيب الأمر على أرباب البصائر، يقتضي هذا المعنى، فكأنه قال: انتقلوا عن المبصرات إلى المعاني(٢) التي تتضمنها.

الثاني: أن هذا الأمر ورد بعد ذكر أمر مبصر سببه معاني معقولة، فإنه ورد بعد ما كان الكفار يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، وسبب هذا التخريب سوء سيرتهم، ومخالفتهم للحق، وكفرهم بالله واليوم الآخر، وتكذيبهم للرسل، وتركهم للنظر في آيات الله، وجحدهم لما ظهر عندهم من الدليل، فأمر الله الذين أبصروا ذلك، حتى يبصروا بأعينهم، ويتفكروا بقلوبهم في سبب ذلك، فيحصل لهم التحرز عما كانوا عليه أولئك القوم.

والقياس الشرعي ليس من هذا القبيل، لأن القياس - على ما ذكر من الحد -: انتقال من الحكم الشرعي أو(٣) عدمه، إلى الحكم في صورة أخرى، والحكم الشرعي وعدمه ليسا من الأمور المبصرة، بل من الأمور المدركة بالعقل، فلا يكون مندرجاً تحت هذا الأمر وهذان سؤالان واقعان لا يسهل الجواب عنهما.

وسؤال ثالث مما أورده في الكتاب: وهو أنه أمر بماهية الاعتبار، فيكفي فيه صورة واحدة..." إلى آخر ما قرره(٤).

والجواب المذكور في الكتاب عنه ضعيف.

أما الجواب(٥) الأول: وهو أن ترتيب الحكم على المسمى يقتضي أن

١ـ بداية لوحة ٩٩ـأ.

٢ـ لعل كلمة "المعقولة" ساقطة من هنا.

٣ـ في المخطوطة "إلى".

٤ـ هذا مضمون كلامه، ونص عبارته: "الأمر بالاعتبار لا يقتضي إلا إدخال فرد من أفراد هذه الماهية في الوجود" وقد أجاب المصنف على هذا الكلام بقوله: قلنا: بل يقتضي العموم لدليلين...".

٥ـ هكذا في المخطوطة، والأنسب "الوجه"، لأن هذا الكلام للمصنف هو الوجه الأول من الاستدلال على أن الأمر بالاعتبار يقتضي العموم فانظر المحصول ٩٤/٥ وتكملة الكلام: "... وذلك يقتضي أن علة الأمر بالاعتبار، هو كونه اعتباراً: فيلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به".

علة ذلك الحكم هو المسمى(١)..." إلى آخره.

قلنا: ذلك إثبات للقياس بالقياس، فإنه استخراج للعلة، ليتعدى الحكم من محل النص إلى غيره، وإثبات الشيء بنفسه ممتنع(٢).

فلئن قال: هذا وإن(٣) كان قياساً، لكنه نوع من القياس متفق عليه، لأن العلة إذا كانت منصوصة أو موماً(٤) إليها، وجب القياس عند الكل، فلا يكون إثباتاً للشيء بنفسه.

قلنا: ليس إذا كانت العلة منصوصة وجب القياس عند الكل، بل بعضهم أنكر ذلك.

سلمنا(٥) في العلة المنصوصة، لكن في العلة الموماً(٦) إليها ممنوع.

ثم نقول: العلة - ها هنا - ليست منصوصة ولا موماً(٧) إليها، فإنه فرق بين الإيماء، وبين ترتيب الحكم على المسمى(٨).

وأما الوجه الثاني(٩): وهو صحة الاستثناء، فضعيف وإلا لزم أن يكون الأمر بالماهية الكلية مفيداً للتكرار، إذ ما من أمر إلا ويمكن الاستثناء منه على الوجه الذي ذكره(١٠).

١- في المحصول "ذلك المسمى".
٢- بمثل ذلك اعترض كل من سراج الدين الارموي والأصفهاني وابن السبكي والأسنوي والقرافي. فانظر: التحصيل ٢/٧٢، الكاشف ص٧٤، الإبهاج ٣/١١، نهاية السول وسلم الوصول ٤/١٤، النفائس ٣/٤٣ـأ.
٣- في المخطوطة "فإن".
٤- في المخطوطة "مومى" بالألف المقصورة.
٥- لعل "ذلك" ساقطة من هنا.
٦- في المخطوطة "المومى".
٧- في المخطوطة "مومى".
٨- أشار ابن السبكي إلى ما أورده النقشواني على نفسه والجواب عنه فانظر: الإبهاج ٣/١١.
٩- أي: الذي ذكره المصنف في إثبات أن الأمر بالاعتبار يقتضي العموم فانظر: المحصول ٥/٩٤.
١٠- وبما يقارب هذه العبارة أجاب عنه صفي الدين الهندي على ما في الإبهاج ٣/١١ وقد ضعف جواب المصنف ـ أيضاً ـ كل من الأصفهاني وابن السبكي والأسنوي. فانظر: الكاشف ص٧٤، الإبهاج ٣/١١، نهاية السول ٤/١٣.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الثاني: التمسك بخبر معاذ ...» إلى آخره(١).

فنقول:

بعض هذه الأسئلة واردة، والجواب عنها ضعيف(٢).

منها: الطعن في متنه لوروده فيما تعم به البلوى(٣).

ومنها: أن مثل هذا الخبر لا يوجب غير الظن والمسألة علمية.

ومنها: أنا نسلم المتن، ونقول: لا يمكن أن يكون المراد بقوله: "فإن لم تجد" حقيقة(٤) لقوله - تعالى -: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾(٥)، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(٦) وغيرهما. فيحمل على مجازه، وأنتم تحملونه على ما لا يوجد في كتاب الله بغير واسطة، ونحن نحمله على ما لا يوجد في

١- المسلك الثاني: هو الدليل الثاني لمن قال بحجية القياس، وهذا الدليل هو الاستدلال بخبر معاذ المشهور، وبما روي أنه ﷺ أنفذ معاذاً وأبا موسى الأشعري - رضي الله عنهما - إلى اليمن، فقال - عليه الصلاة والسلام - لهما: "بم تقضيان"؟ فقالا: "إذا لم نجد الحكم في السنة - نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق: عملنا به" فقال - عليه الصلاة والسلام -: "أصبتما" انظر المحصول ٥٢/٥.

قلت: حديث معاذ "كيف تقضي..."؟ تقدم تخريجه. أما قصة أبي موسى الأشعري ومعاذ، فقد أخرج البخاري في كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع ٣٢٢/٥، وأخرج مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير ١٣٥٩/٣. أن النبي - عليه السلام - بعث أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن وقال لهما: يسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا.

٢- انظر الاعتراضات التي أوردها المصنف على الاستدلال بهذا الحديث على كون القياس حجة شرعية، وإجابات المصنف عليها في المحصول ٥٣/٥ وما بعدها. وانظر كذلك تقرير هذا الدليل ومناقشته والاعتراضات عليه وردها في: المعتمد ٧٣٥/٢، التبصرة ص٤٥٢، التنقيح ٤٧٥/٢، الإحكام ٣٣/٤، الكاشف ص٧٦، الإبهاج ٩/٣، نهاية السول ١٦/٤، الحاصل ٧٥٨/٢، إرشاد الفحول ص٢٠٢، الإحكام لابن حزم ٢٨/٦، الفقيه والمتفقه ٢٠١/١، مشكاة الأنوار ١٠/٣، النفائس ٤٣/٣ـأ، مذكرة أصول الفقه للشيخ الأمين ص٢٦٠.

٣- المراد بقولهم: "ما تعم به البلوى" أي: نحتاج إليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "حقيقته".

٥- سورة المائدة: آية ٣.

٦- سورة الأنعام: آية ٣٨.

كتاب الله صريحاً واضحاً جلياً، بل يحتاج فيه إلى قليل(١) تفكر واجتهاد لخفائه.

فلم كان مجازكم أولى من مجازنا؟ بل مجازنا أولى، لأن توسط الفكر والاجتهاد توسط - أيضاً - فيصير تقديره(٢): إن لم أجد صريحاً جلياً في الكتاب والسنة، أفتش عن غوامضه وكناياته(٣) باجتهادي، ولا يتعين أن يكون استعمال (٤) الفكر والاجتهاد في القياس خاصة، بل في طرق أخرى اجتهادية، وهو الاجتهاد في البعض الذي هو بيان للبعض.

سلمنا: أن المراد القياس، لكن القياس الذي مقدماته قطعية، أو كانت العلة منصوصة.

١- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، وهي تشبه كلمة "قليل".

٢- في المخطوطة "تقدره".

٣- الكناية مصدر كنى يكني وهي في اللغة: الستر وعدم التصريح بالشيء. وفي الاصطلاح: لفظ استعمل في معناه الموضوع له أولاً وأريد به لازم معناه. كقولهم: كثير الرماد، يكنون به عن كرمه. انظر: مختار الصحاح ص٢٤٢، تحرير التحبير ص١٤٣، مفتاح العلوم ص١٧٠، تلخيص المفتاح ص٣٠٧، الطراز لأسرار البلاغة ٣٦٤/١.

٤- بداية لوحة ٩٩_ب.

قال - رحمه الله -:

«المسلك الثالث(١): روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه سأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم؟(٢) ...» إلى آخره.

أقول:

ها هنا سؤال واقع، وهو أنا نسلم أن النبي ﷺ استعمل القياس، ولكن لا يلزم من ذلك جواز استعمال القياس لغيره، لأنه - عليه السلام - واضع(٣) للشرع، مصيب في الحكمة، ومقدماته تكون قطعية مأموناً من الغلط، والمشرع الواضع للشرع يسوي في الحكم بين الشيئين المستويين في الحكمة، والاستواء في الحكمة - عنده - يكون معلوماً لا مجال للغلط فيه، بخلاف الواحد من الأمة، فإنه لا يؤمن غلطه. وكيف ومقدمات القياس إذا كانت قطعية يكون القياس حجة مطلقاً، فكيف إذا صدر ذلك عن الرسول ﷺ الذي هو واضع الشرع؟!! فمثل هذا القياس لا نزاع فيه، إنما النزاع إذا حصل له مقدمات

١ـ المسلك الثالث هو: الدليل الثالث للقائلين بحجية القياس وتمام هذا الدليل: "... فقال: "أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته، أكنت شاربه؟" وجه الاستدلال به: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ استعمل القياس، وذلك يوجب كون القياس حجة". وقد أورد المصنف على هذا الدليل أسئلة وأجاب عنها. انظر المحصول ٦٧/٥.

٢ـ الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب القبلة للصائم ٩/٧، وأخرجه الحاكم في كتاب الصوم، باب جواز القبلة للصائم ٤٣١/١، وقال: وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأقره الذهبي، وأخرجه الدارمي في كتاب الصوم، باب الرخصة في القبلة للصائم ١٢/٢، وأخرجه الإمام أحمد انظر كتاب الصيام، باب ما جاء في القبلة للصائم ٥٢/١٠ الفتح الرباني، وأخرجه ابن خزيمة انظر كتاب الصيام، باب تمثيل النبي ﷺ قبلة الصائم بالمضمضة منه بالماء، ٢٤٥/٣، وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الصوم ٦٠/٣، وقال ـ في مورد الظمآن ص٢٢٧ ـ: أخرجه ابن حبان. وقال الخطابي: في هذا الحديث إثبات القياس والجمع بين الشيئين في الحكم الواحد لاجتماعهما في الشبه معالم السنن مع سنن أبي داود ٩/٧، وعزاه الشوكاني في نيل الأوطار ١٠/٤، للنسائي. وانظر في تخريجه: الإبهاج ص٢٣١ وأول الحديث: "هششت يوماً فقبلت وأنا صائم...".

٣ـ هكذا في المخطوطة، وعل الصواب "مبلغ للشرع" ﷺ.

ظنية، هل يجوز له العمل بذلك والإفتاء به؟(١).

وأما وجوب التأسي به(٢).

قلنا: قد بينا أن التأسي هو أن نجعله قدوة يقتدى به في امتثال أوامره ونواهيه وإشاراته ومقتضيات أفعاله، لا أنا نجعل أنفسنا مثله في وضع الشريعة، فإن ذلك ضد التأسي.

قوله - في الوجه الثاني(٣) -: "إن قوله - عليه السلام -: "أرأيت" خرج مخرج التقرير".

قلنا: أراد به أن يبين له الحكم وينبه على علة الحكم؟ لأن مثل عمر - رضي الله عنه - له قابلية فهم الحكم مع فهم علته وحكمته، لا أنه يأمره بالقياس.

وأما ما ذكره(٤) من المعنى: وهو أن هذا إنما يصح إذا كان كل واحد من المخاطبين يعتقدان(٥) القياس حجة.

قلنا: هذا إنما يشترط في شخصين لا يكون أحدهما قدوة والآخر مقتدياً به، ولأن عمر - رضي الله عنه - قد سبق له أن القياس الذي يقيسه النبي ﷺ

١- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى وتعقبه بقوله: قلت: ويمكن أن يقال: إنه - عليه الصلاة والسلام - لما احتج به على عمر - رضي الله عنه - دل ذلك على أن أصل القياس مقرر عند عمر، وإذا كان أصل القياس معلوماً عند عمر كان معلوماً عند الصحابة فيكون حجة مطلقاً.. انظر النفائس ٣/٤٤ـأ وقد نقل كلام النقشواني - أيضاً - الأصفهاني وعلق عليه فقال ما حاصله: إن قاعدة التأسي تبطل ما ذكره. انظر: الكاشف ص٨١ـ٨٢.

٢- يشير النقشواني إلى الوجه الاول من الدليل على أنه - عليه الصلاة والسلام - لما استعمل القياس: وجب كونه حجة. فانظر المحصول ٥/٦٩ ونص كلامه: "الاول: أن التأسي به واجب".

٣- انظر المحصول ٥/١٩ وتمام عبارته: "... فلولا أنه - عليه الصلاة والسلام - قد مهد عند عمر - رضي الله عنه - التعبد بالقياس: لما قرر ذلك عليه".

٤- الذي ورد في المحصول ٥/٦٩ قوله: "ألا ترى أن الإنسان لو حكم بحكم من الكتاب جاز أن يقول لمن سأله: أليس قد قال الله - تعالى -: كذا وكذا؟ إذا كان الكتاب عنده وعند من يخاطبه حجة،ولا يجوز أن يقول ذلك إذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقدان كونه حجة. ولا يقول الإنسان في حكم حكم به لاجل القياس: أليس أن القياس يقتضيه؟ مع أنه ومن يخاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة".

٥- في المخطوطة "يعتقدون".

يكون حقاً وصواباً، لإصابته الحق.

وأما مطلقاً أو بالقياس إلينا فليس بواجب.

وأما قوله(١): "لو أن بعض العامة استفتى..." إلى آخره.

قلنا: هذا لا نزاع فيه، لكن ليس للمستفتي أن يقيس كما قاس الفقيه، ولا هذا الكلام يستدعي تنبيهاً يسبق تمهيد كون القياس حجة، بل المستفتي يفهم الحكم، ويعلم أن المفتي أجرى أحدهما مجرى الآخر، وها هنا نقول: إن عمر يعلم أن النبي ﷺ أجرى أحدهما مجرى الآخر، فهذا القدر لا ننكره، لكن لا يلزم منه جواز استعمال القياس المظنون.

فلئن قال: إنما ذكر هذا لعمر تعليماً له وشرحاً للقياس أنه كيف يستعمله، ولو لم يكن حجة: لما جاز للشارع تعليمه والتنبيه عليه.

قلنا: لا نسلم أنه إنما ذكره ليعلمه القياس وكيفية استعماله، بل لغرض آخر: وهو بيان علة الحكم ليعلم أن أحكام الشرع لا تكون تحكمات محضة، ولأن الحكم إذا دار مع علته وحكمته كان(٢) أقرب إلى القبول.

١- هذا الكلام للمصنف هو من ضمن جوابه على السؤال القائل: بأنه ليس في الحديث أنه - عليه الصلاة والسلام - أجرى القبلة مجرى المضمضة لأجل نص أو لأجل قياس!! ففصل الإجابة على هذا السؤال فانظر: المحصول ٥/٧١-٧٢.

٢- سقط الجزء الأخير من كلمة "كان".

قال - رحمه الله -:

«(المسلك الخامس...)» إلى آخره(١).

فنقول:

السؤال (٢) الذي أورده على قوله عمر - رضي الله عنه -: "اعرف الأشباه والنظائر"(٣).

١- ذكر المصنف أن جمهور الاصوليين عولوا على هذا الدليل في إثبات حجية القياس، وهذا الدليل هو التمسك بالإجماع وتحريره: أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكل ما كان مجمعاً عليه بين الصحابة: فهو حق، فالعمل بالقياس حق فهذه ثلاث مقدمات، وقد تكلم المصنف على كل مقدمة من هذه المقدمات، ثم أورد على هذا الدليل الاسئلة الكثيرة، ثم أجاب عنها بالتفصيل. انظر: المحصول ٧٣/٥.

٢- السؤال الذي في المحصول هو: أما الوجه الاول: وهو قول عمر ـ رضي الله عنه ـ: "اعرف الاشباه والنظائر، وقس الامور برأيك". قلنا: التمسك إما أن يكون بقوله: "اعرف الاشباه والنظائر" أو بقوله: "قس الامور برأيك". أما الاول: فلا حجة فيه، لان الله ـ تعالى ـ لما نص على حكم كل جنس ونوع: وجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر، لئلا يخرج منه ما هو من جنسه، ولا يدخل فيه ما هو من غير جنسه. وقد يشتبه الشيء بالشيء فلابد من التأمل الكثير ليعرف أنه من جنسه أو من غير جنسه. وأما الثاني: وهو قوله: "قس الامور برأيك"، فلا يدل ـ أيضاً ـ على الفرض، لان القياس في أصل اللغة: عبارة عن التسوية، فقوله: "قس الامور برأيك" معناه: اعرض الأشياء على فكرتك، لان التفكر في الشيء لا معنى له إلا استحضار علوم أو ظنون، فالمتفكر كأنه يريد التسوية بين المطلوب المجهول، وبين المقدمات المعلومة، ليصير المجهول معلوماً. انظر: المحصول ٨٨/٥.

قلت: هذا اعتراض موجه على الوجه الاول من دليل المقدمة الاولى وهي: أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به. وهذا الوجه هو ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أبي موسى الاشعري في رسالته المشهورة "اعرف الاشباه والنظائر..." إلخ. انظر المحصول ٧٥/٥.

٣- هذا الاثر أخرجه البيهقي في كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي، ويفتي به المفتي ١١٥/١٠، وأخرجه الدارقطني في كتاب الاقضية والاحكام ٢٠٦/٤، وأخرجه البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه، باب ذكر ما روي عن الصحابة والتابعين في الحكم بالاجتهاد وطريق القياس ٢٠٠/١. وقد ذكر ابن حزم في كتابه الإحكام ١٢٩٩/٧: أن هذا الاثر لا تصح نسبته إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ. وقد عقب الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٢١٥/٤ على كلام ابن حزم هذا بقوله: "لكن اختلاف المخرج فيهما مما يقوي أصل الرسالة". وعلى هذا فالكتاب ثابت النسبة إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ وتلقاه العلماء بالقبول كما يقول العلامة ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين ٨٦/١: "هذا كتاب جليل، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم =

لئلا(١) يعرض له الغلط في الاستدلال بالنصوص، في اندراج الأشخاص تحتها - مثل: أن يدرج أهل الكتاب تحت اللفظ الذي تناول المشركين، أو يدرج المشركين تحت اللفظ الذي تناول أهل الكتاب، ويعلم أن لفظ "الكافر" يعم الكل، فيحتاج في(٢) معرفة الأشباه والنظائر في الاستدلال بمثل هذه النصوص.

وأما قوله: "قس الأمور برأيك"، فالقياس في الحقيقة هو معرفة تقدير الشيء، والقياس هو الشيء الذي به تعرف تقادير الأشياء، ويحتاج إليه(٣) في الاستدلال ببعض النصوص، مثل قوله - تعالى -: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما...﴾(٤)، وكذلك في قوله: ﴿فإن خافا...﴾(٥) الآية، فإنه يحتاج إلى معرفة مقدار هذا الخوف، فإنه لا يكفي مجرد الاحتمال.

وأما الأروش(٦) وقيم المتلفات فاحتياجها إلى استعمال هذا القياس ظاهر.

وأما الجواب(٧) الذي ذكره عن هذا - فضعيف، فإنه قال: "مقدمة هذا الكلام ومؤخرته تبطل هذا الاحتمال - وهو قول عمر - رضي الله عنه -: "الفهم الفهم عندما يختلج في صدرك مالم(٨) يبلغك في كتاب(٩)، ولا سنة(١٠)

= والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه" وانظر في تخريجه: نصب الراية ٦٣/٤، إرواء الغليل ٢٤١/٨.

١- يقتضي السياق أن تكون عبارة "وارد وذلك" ساقطة قبل كلمة "لئلا".

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "إلى".

٣- بداية لوحة ١١٠ـأ.

٤- الآية ٣٥ من سورة النساء، والآية في المخطوطة "فإن".

٥- هذا معنى الآية ونصها: ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ سورة البقرة: آية ٢٢٩.

٦- الاروش جمع أرش، وهو في اللغة الفساد يقال: أرشت بين القوم إذا أفسدت. وفي الاصطلاح هو: دية الجراحات. أو المال على ما دون النفس. انظر: مختار الصحاح ص٦، المصباح المنير ١٢/١، التعريفات ص١٧، الكليات ٣٠/١، الطلبة ص١٦٦، المغرب ٣٥/١.

٧- انظر جواب المصنف هذا في المحصول ١٣٢/٥ وتتمة عبارته: "... وقس الامور برأيك عند ذلك، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله ـ تعالى ـ وأشبهها بالحق فيما ترى". فمن تأمل هذا الكلام: عرف أنه صريح في الأمر بالقياس الشرعي".

٨- في المحصول "مما".

٩- في المحصول "كتاب الله".

١٠- في المحصول "سنة نبيه".

اعرف الأشباه والنظائر..." إلى آخره. ضعيف، لأن قوله: "عندما يختلج في صدرك" فالمراد منه جاز أن يكون ما ذكرناه، لأن خوف الشقاق بين هذين الزوجين، ومقداره، وأصل احتماله، واحتمال ألا يقيما حدود الله، وكذلك تقدير هذه الجناية المعينة، وقيمة هذا الثوب المعين، والعبد المعين، مما لم يبلغه في كتاب ولا سنة، فيحتاج إلى معرفة الأشباه والنظائر، ومعرفة مقاديرها بالرأي، وذلك غير(١) القياس المختلف فيه.

وأما الذي أورده على الوجه الثاني(٢): وهو تمسكه بإنكار ابن عباس(٣) على زيد بن ثابت(٤)، قوي - أيضاً -، لأن ابن عباس إنما أنكر(٥) على زيد،

١- هذه الكلمة في المخطوطة بدون إعجام، وهي دائرة بين كلمة "غير" وبين كلمة "عين".

٢- وهو: أنهم صرحوا بالتشبيه، لأنه روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه أنكر على زيد قوله: "الجد لا يحجب الإخوة" فقال: "ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً"؟ ومعلوم أنه ليس مراده تسمية الجد "أباً"، لأن ابن عباس لا يذهب إليه مع تقدمه في اللغة: أن الجد لا يسمى "أباً" حقيقة، ألا ترى أنه ينفي عنه هذا الاسم - فيقال: إنه ليس أباً للميت، ولكنه جده؟ فلم يبق إلا أن مراده، أن الجد بمنزلة الأب في حجبه الإخوة، كما أن ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم" انظر: المحصول ٧٥/٥. والسؤال الوارد عليه هو: لم لا يجوز أن يكون المراد منه: أنه لم لا يسمى الجد أباً مجازاً حتى يدخل تحت قوله ﴿وورثه أبواه﴾: كما سمى النافلة ابناً، حتى دخل تحت قوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ انظر هذا السؤال وجواب المصنف عنه في المحصول ٩٠/٥، ١٣٢-١٣٣.

٣- هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ، حبر هذه الأمة، وترجمان القرآن، دعا له النبي - عليه الصلاة والسلام - بالفقه في الدين، وأحد المكثرين في الرواية، ولد قبل الهجرة بسنتين أو ثلاثة بمكة، وتوفي بالطائف سنة ٦٨هـ. له ترجمة في: الإصابة ٣٣٠/٢، الاستيعاب ٣٥٠/٢، مفتاح السعادة ١٣/٢.

٤- هو: الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري، النجاري، أبو سعيد، كاتب الوحي والمصحف، كان أعلم الصحابة بالفرائض، توفي بالمدينة سنة ٤٥هـ. له ترجمة في: الإصابة ٥٦١/١، الاستيعاب ٥٥١/١، تذكرة الحفاظ ٣٠/١، الخلاصة ص١٣٧، تهذيب الأسماء ٢٠٠/١.

٥- إنكار ابن عباس على زيد وقوله: "ألا يتقي الله زيد..." إلخ روي من طريق قتادة قال: دعا عمر - رضي الله عنه - علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم - فسألهم عن الجد فذكر الحديث. وفيه قال ابن عباس: هو أب ليس للإخوة معه ميراث. أخرج ذلك ابن أبي شيبة في المصنف في كتاب الفرائض، باب فرض الجد ٣٦٦/١٠. وأورد الأثر - أيضاً - ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله ١٠٧/٢. بلفظ: "ليتق الله =

لكونه جعل ابن الابن ابناً، ولم يجعل أب الاب أباً، ولو كان إنكاراً على قياسه - لقال: جعل ابن الابن كالابن، ولم يجعل أب(١) الأب كالأب.

وأما لفظ المجاز، فلا نقوله، بل نقول: ظن ابن عباس أن زيداً جعل ابن الابن ابناً وأدرجه في قوله - تعالى -: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾(٢)، ولم يجعل أب(٣) الاب أباً ولم يدرجه في النص(٤) المتناول للأب(٥)، فإنكاره على زيد صريح في هذا المعنى.

ولا نقول: إنه ظن بزيد أنه جعل ابن الابن ابناً مجازاً، لأن كونه ابناً مجازاً لا يوجب إدراجه تحت اللفظ المتناول للابن حقيقة.

وأما الوجه الثالث(٦): فيرد عليه شيء - ونقول: دلالة النصوص على الاحكام تنقسم إلى أقسام: دلالة بالمنطوق، وبالفحوى، وبالمفهوم، وكل واحد من هذه الاقسام - أيضاً - قد تكون الدلالة فيه واضحة جلية يفهمها كل أحد، وقد تكون خفية لا يفهمها إلا العلماء الأذكياء.

= زيد أيجعل ولد الولد بمنزلة الولد، ولا يجعل أب الاب بمنزلة الاب؟ إن شاء باهلته عند الحجر الاسود".

١- في المخطوطة "أبا" وهو خطأ واضح.

٢- الآية ١١ من سورة النساء.

٣- في المخطوطة "أبا" وهو خطأ.

٤- وهو قول الله - تعالى - في سورة النساء: آية ١١ -: ﴿وورثه أبواه﴾.

٥- كلمة "للأب" مزيدة لاستقامة المعنى.

٦- ذكر فيه: أنهم اختلفوا في كثير من المسائل، وقالوا فيها أقوالاً ولا يمكن أن تكون تلك الاقوال إلا عن القياس، وأن الاصوليين أكثروا من تلك المسائل إلا أن أظهرها أربع: إحداها مسألة الحرام. وثانيتها مسألة الجد مع الاخوة. وثالثتها مسألة المشتركة. ورابعتها مسألة الخلع. انظر المحصول ٧٨/٥ وانظر الاعتراض على هذا الدليل ورد الاعتراض عليه في المحصول ٩٢/٥، ١٢٤.

ومن وجه آخر: وهو أن النص قد يدل على حكم، ويدل بالاستقلال عليه، وقد يكون بحيث إذا ضم إلى نص آخر صار المجموع عليه دلالة، وربما كانت الدلالة تنشأ من اجتماع مقتضيات نصوص كثيرة، ويحوج ذلك إلى تأمل كثير، واجتهاد قوي، وبصيرة نافذة، وعلم غزير.

وإذا كان كذلك - فقوله(١): "إما أن قالوا بهذه الأقوال عن طريق أو لا عن طريق" نختار أنهم قالوا عن طريق.

قوله (٢): "ذلك الطريق، إما النص، وإما القياس"، نختار أن ذلك الطريق هو النص، ولكن بشيء من هذه الطرق المعدودة.

وعلى هذا لا يلزم قوله(٣): "إنه يجب إظهار ذلك"، لأن المجتهد إذا استنبط الحكم عن النصوص بمثل هذا الاجتهاد لا يجب أن يظهر اجتهاده للمستفتي.

والقائلون بهذه الأقاويل هم فقهاء الصحابة وعلماؤها، ولم تكن لهم عادة تدوين الكتب وتأليفها، ليدون كل واحد بطريق اجتهاده ومأخذ استدلاله، وما كان اجتماعهم للمناظرة، حتى كان كل واحد منهم يظهر لصاحبه سند حكمه، ولو أظهره فأولئك ما كان يبلغ عددهم عدد التواتر حتى ينقل إلينا متواتراً.

وأما العامة فلا يتيسير لهم حفظ تلك الطرق، ودقائق تلك الأنظار والاجتهادات، فكذلك(٤) نقل نفس الفتاوى الممكن ضبطها للعوام، ولم ينقل سند هذه الأحكام.

١- هذا معنى عبارته ونص كلامه: "وإذا عرفت هذه المسائل - فنقول: إما أن يكون ذهاب كل واحد منهم إلى ما ذهب إليه، لا عن طريق، أو عن طريق. والأول باطل، لأن الذهاب إلى الحكم لا عن طريق باطل" انظر المحصول ٥/٨١.

٢- هذا معنى كلامه وأول هذا الكلام: "وإما إن ذهبوا إليها عن طريق" انظر المحصول ٥/١٨١.

٣- هذا مفاد كلامه ونص عبارته: "أنهم لو قالوا بتلك الأقاويل لنص لأظهروه، ولو أظهروه لاشتهر، ولو اشتهر لنقل، ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون" انظر المحصول ٥/٢٨.

٤- بداية لوحة ٨١-ب.

وهذا سؤال(١) واقع.

وما ذكروه من التكلف في الجواب(٢) لا يفي بقوته من حيث الإنصاف.

ومن هذا المأخذ يمكنك تزييف الوجه الرابع(٣) - فإنا نقول: لم لا يجوز أن يكون الرأي هو ما ذكرنا من الاجتهاد، لا القياس الذي وقع النزاع فيه، وهذا متعين، لأنه لما(٤) نقل عنهم ذم الرأي واتباعه، وإيجاب العمل بالكتاب والسنة، فالتوفيق بينهما: هو أن يحمل على ما ذكرنا من المعنى، لأن هذا الرأي استعمال للرأي في النصوص، فمستعمل هذا الرأي عامل بالنصوص، بخلاف مستعمل القياس الذي تنازعنا فيه.

قوله(٥): "الرأي في مقابلة النص".

قلنا: الذي في مقابلة النص الجلي الصريح المستقل بالدلالة، أو في مقابلة مطلق النص، ممنوع، لأن النص إنما يطلق في العرف على الجلي الصريح الذي هو مستقل بالدلالة.

سلمنا: دلالة هذه الوجوه على عمل بعضهم بالقياس، لكن هذه الروايات لم تجاوز الآحاد، والمسألة علمية في أصل من أصول الشرع.

قوله(٦): "بلغ المجموع في الكثرة إلى حد التواتر".

١- هذا أحد الأسئلة المتخيلة التي وجهها المصنف على الوجه الثالث من دليل المقدمة الأولى فانظر المحصول ٩٢/٥.

٢- لقد أجاب المصنف على السؤال المذكور بقوله: "قلنا: استقراء الشرع يشهد به، فإن من حكم بحكم غريب يخالفه فيه جمع، فإنه لابد أن يذكر لهم ذلك القول ويصرح به... "إلخ انظر المحصول ١٢٤/٥.

٣- أي: الوجه الرابع من دليل المقدمة الأولى وحاصله: أن الصحابة قالت بالرأي، والرأي هو القياس" انظر المحصول ٨٤/٥. وانظر الاعتراضات على هذا الدليل وجواب المصنف عليها في المحصول ١٠٠/٥، ١٣٣.

٤- في المخطوطة "لم".

٥- هذا الكلام إنما هو بالمعنى. فانظر المحصول ٨٥/٥ فالنص ظاهر.

٦- هذا الكلام للمصنف هو جوابه عن السؤال القائل: فإن قيل: لا نسلم ذهاب أحد من الصحابة إلى القول بالقياس، والوجوه الأربعة المذكورة لا يزيد رواتها على المائة والمائتين، وذلك لا يفيد القطع بالصحة" انظر المحصول ٨٧/٥، ١٢٠.

قلنا: ممنوع، إذ من شرط ذلك اشتراك الكل في قول وفعل يدل على القياس والعمل.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن سكوت الباقين يدل على الرضا، لجواز أن يكون التوقف في أمر القياس، وما دام المجتهد متوقفاً ليس له الإنكار على مجتهد آخر، ويجوز أن يكون سكوت البعض لظنه أنه عمل بناء على حديث لم يبلغه، أو لدلالة نص عليه دلالة خفية لم يتفطن لها غيره، أو لاجتهاد بالطرق التي ذكرناها.

ثم قول المؤلف(١): "هذه المسألة لا ندعي فيها غير الظن"، لا يستقيم، لأنا بينا أن ذلك أصل عظيم من الشرع، كيف يمكن إثباته بمثل هذه الظنون؟!

وقوله: "لأنها عملية"(٢) يناقض ما ذكره في ابتداء الكتاب(٣): "احترزنا بقولنا "عملية": عن كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، فإن ذلك وإن كان حكماً شرعياً، لكن ليس عملياً بل علمياً"(٤).

فإن عنى بكونه عملياً أنه يبني عليه العمل، فالإجماع، وخبر الواحد، والكتاب، والسنة وما(٥) كان يتعلق منه بالكلام، كذلك: فوجب أن يجوز إثبات الكل بالظن.

١- أي: في الجواب عن قول الخصم: لا أسلم خروج هذا المجموع عن كونه خبر واحد، والمسألة علمية قطعية، فلا يجوز إثباتها بدليل ظني. وقد أجاب المصنف على هذا الكلام بقوله: قلنا: لا نسلم أنها قطعية، بل هي عندنا ظنية، لان هذه المسألة عملية، والظن قائم مقام العلم في وجوب العمل". انظر: المحصول ١٢٠/٥-١٢١.

٢- في المخطوطة "علمية" وهو خطأ تبع فيه النقشواني بعض نسخ المحصول، وبسبب هذه الكلمة أورد النقشواني هذا الاعتراض على جواب المصنف.

٣- أي: المحصول.

٤- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "قولنا: "العملية" احتراز: عن العلم بكون الإجماع، وخبر الواحد والقياس حجة، فإن كل ذلك: أحكام شرعية، مع أن العلم بها ليس من الفقه، لان العلم بها، ليس علماً بكيفية عمل" انظر المحصول ٩٢/١.

٥- في المخطوطة "ما كان".

قال - رحمه الله -:

«السادس...» إلى آخره(١).

أقول:

لم لا يجوز أن يكون ذهبوا إلى ذلك لطريق عقلي، دون الاستنباط من النصوص؟ وقوله: "العقل دلالته على البراءة الأصلية" ممنوع، وقد سبق في أول الكتاب: أن من أحكام الشرع ما يدرك بالعقل - مثل: شكر المنعم وغيره" ويكفي فيه الإنذار والتنبيه ولا يحتاج إلى النص.

سلمنا: أن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية، لكن لماذا لا يتصور فيه الاختلاف؟ بل يتصور كما في صور تعارض الأصلين، واختلاف الصحابة فيما بينهم يجوز أن يكون من هذا القبيل، فلا يجب أن يكون بناء على استعمال القياس.

سلمنا أن ذلك الطريق لا يكون عقلياً(٢)، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك اجتهاداً في النصوص بالطريق الذي ذكرنا؟

قوله(٣): "مخالف النص يستحق العقاب العظيم"(٤).

قلنا: مخالف مثل هذا النص الذي لا يدل على الحكم بصريحه

١- أي: المسلك السادس من المسالك التي استدل بها المصنف على قبول القياس والعمل به كحجة شرعية، وهذا المسلك هو التمسك بالإجماع بطريق الإلزام وهو أن يقال: نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الشرعية - فإما أن يكون ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه لا لطريق، فيكون ذلك إجماعاً على الخطأ، وأنه غير جائز. أو لطريق. وهو إما أن يكون عقلياً أو سمعياً. لا يجوز أن يكون عقلياً، لأن العقل لا دلالة فيه إلا على البراءة الأصلية، ويستحيل أن يكون قول كل واحد من المختلفين قولاً بالبراءة الأصلية. فثبت أنه كان سمعياً. وهو إما أن يكون قياساً أو نصاً أو غيرهما. أما القياس فهو المطلوب. انظر: المحصول ١٣٦/٥.

٢- كلمة "عقلياً" زيادة من عمل المحقق.

٣- انظر: المحصول ١٣٧/٥ وأول كلامه: "وأما النص - فغير جائز، لأن... وتتمة كلامه: لقوله - تعالى -: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾، ونحن نعلم - بالضرورة - أن المختلفين منهم في المسائل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقاً للعقاب العظيم بسبب تلك المخالفة".

٤- كلمة "العظيم" إضافة من المحصول.

وبالاستدلال الواضح(١)، بل يحتاج إلى الكلف والفكر في الغوامض: لا يكون عاصياً، ولا مستحقاً للعقاب ﴿لا نكلف نفساً إلا وسعها﴾(٢)، بل بينا في باب الأوامر: أن العاصي هو المنكر لكون الأمر حقاً، والمخالف للنص الجلي الصريح.

سلمنا(٣) ذلك، فلم قلتم: "إنهم ما اعتقدوا في مخالفيهم العصيان"، ألا ترى أن ابن عباس كيف نسب زيد بن(٤) ثابت إلى مفارقة التقوى.

ثم الذي يوجب ضعف هذه الطريقة: أنها تقتضي أن لا يكون الاختلاف بين العلماء، فيما يتعلق بأحكام الشرع، إلا بناء على استعمال القياس، وليس كذلك، فإن اختلافهم في أن الأمر هل يقتضي الوجوب أم لا؟ ليس بناء على العمل بالقياس، وكذلك اختلافهم في المفهوم والتعليق على الشرط.

بل نقول: اختلافهم في كون القياس حجة لا يجوز أن يكون بناء(٥) على استعمالهم للقياس.

١- "الواضح" ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٢- الآية ١٥٢ من سورة الأنعام.

٣- بداية لوحة ١٨١_أ.

٤- في المخطوطة "ابن" وهو خلاف القواعد الإملائية.

٥- عبارة "بناء على" مزيدة لاستقامة المعنى.

قال - رحمه الله -:

«المسلك السابع المعقول...» إلى آخره(١).

أقول:

لانسلم أن من ظن أو علم أن الحكم في الأصل معلل بوصف كذا، وظن حصول ذلك الوصف في الفرع، حصل له ظن أن حكم الفرع مثل حكم الأصل، وهذا: لأن ما يقتضي(٢) القياس من الحكم، لابد وأن يقع على خلاف مقتضى البراءة الأصلية، إذ لو لم يكن كذلك: فذلك الحكم يثبت بالبراءة الأصلية لا بالقياس.

وإذا كان على خلاف مقتضى البراءة الأصلية لا يحصل الظن، لأن النظر إلى كون الحكم معللاً بالوصف وظن وجود الوصف في الفرع: يقتضي ثبوت الحكم في الفرع، لكن النظر إلى البراءة الأصلية واقتضائها لنفي الحكم: يقتضي نفي ذلك الحكم، فيتعارض الظنان ولا يحصل غير التردد.

ولأن هذا القياس لابد وأن يقع معارضاً لبعض عمومات الكتاب والسنة المتواترة - على ما سبق في خبر الواحد - ويتأتى فيه ما ذكرنا من التعارض، فلا يحصل ظن ثبوت الحكم.

ولأن الحكم الذي يوجبه القياس لابد وأن يتضمن ضرراً ما، لأنه ثبت(٣)

١- انظر هذا المسلك الذي استدل به المصنف على كون القياس حجة شرعية في المحصول ١٣٨/٥.
وهذا المسلك هو أن القياس يفيد ظن دفع الضرر، فوجب جواز العمل به.
بيان الوصف: أن من ظن أن الحكم في الأصل معلل بكذا، وعلم أو ظن حصول ذلك الوصف في الفرع: وجب أن يحصل له الظن بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل، ومعه علم يقيني: بأن مخالفة حكم الله - تعالى - سبب العقاب، فثبت أن القياس يفيد ظن دفع الضرر.
بيان التأثير: أن العاقل يعلم ببديهة عقله أنه لا يمكنه الخروج عن النقيضين، ولا يمكنه الجمع بينهما". وانظر هذا الدليل بشكل أوضح في الحاصل ٧٦٩/٣، المنتخب ١١٥ـأ. وانظر الأسئلة الواردة عليه وجواب الجمهور عنها في المحصول ١٤٠/٥، وما بعدها وكذلك: المعتمد ٧٢٥/٢، التحصيل ٩١/٢، الكاشف ص٩٣، الإبهاج ١٥/٣، نهاية السول ١٩/٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٣٦/٢، النفائس ٤٨/٣ـأ.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "يقتضيه".

٣- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، ولعل المثبت هو المناسب.

تكليفاً، والتكليف لا يخلو عن نوع ضرر، فالحكم بموجب القياس كما يقع دافعاً لضرر، يقع - أيضاً - محصلاً لضرر، فيتعارضان ويبقى التردد(١).

فلئن قال: فهذا يقتضي امتناع الحكم، إلا بما يكون قطعياً في متنه ودلالته، وهذا قل ما يتفق في الأدلة السمعية، فيلزم أن لا يثبت الحكم بأكثرها.

قلنا: هذا غير لازم، لأن النص إذا كان ثابت المتن قطعاً، يجب القطع بحصول ما ينسخ البراءة الأصلية، فامتنع أن تصير البراءة الأصلية معارضة له.

وأما غير البراءة إذا كان أصله مقطوعاً به في كونه حجة، وعارضه النص، يصار إلى الترجيح، وكيف كان يثبت الحكم بالنصوص، أو الدلائل القطعية، فلا يلزم ترك الدلائل(٢) السمعية.

وأما الخبر الذي ليس بمتواتر - فقد فصلناه: إلى ما يكون مشهوراً ومستفيضاً على الاتصال، وذلك يوجب الظن الغالب، وهو ملحق بالقطع، وإلى ما(٣) يقترن به القرائن الموجبة للقطع، وإلى ما دون ذلك، فمنه ما لا يقبل ومنه ما يصلح للترجيح.

بل جميع ما ذكره في هذه الأسئلة والمعارضات تقتضي حصول الظن بأن العمل به سبب للعقاب، فلا يكون العمل به راجحاً على ترك العمل، ولهذا المعنى لم يجز العمل بشهادة واحد(٤)، وبشهادة شاهدين في الزنا، وبالمصالح(٥)

١- نقل الاصفهاني كلام النقشواني هذا، وتعقبه بقوله: المنع المذكور مكابرة، فإن عند حصول الظنين المذكورين، لابد من حصول الظن الثابت قطعاً، إذا سلم عن المعارض، وأما إذا عارضه دليل آخر، فليس كلامنا فيه. انظر الكاشف ص٩٥-٩٦.

٢- في المخطوطة "الدلايل" وهو تصحيف.

٣- في المخطوطة "لما".

٤- أي: في أحكام الأموال والدماء، مع أن قول الشاهد الواحد يفيد ظن دفع الضرر. انظر: المحصول ٥/١٤١، وكذلك الحاصل ٧٧٠/٣، النفائس ٤٨/٣-١.

٥- عرف الشاطبي المصالح المرسلة - في الموافقات ٣٩/١ - بقوله: كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته. وقيل: هي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء. وذلك: لأن المصالح منها ما شهد =

المرسلة.

ونحن نذكر في ذلك مسالك قطعية - منها عقلية، ومنها سمعية.

المسلك الأول - تقرير الدلالة العقلية - فنقول:

قد تقرر في الأصول أن المقصود من إيجاد الخليقة: اطلاعهم على كمال الخلق وبهائه، وتحصيل(١) سعادة المعرفة(٢)، والمقصد من بعثة الرسل وإنزال الكتب ووضع الشرائع: تعليم(٣) الصراط المستقيم المؤدي إلى المعرفة المقصودة، إذ(٤) لا استقلال(٥) لنوع البشر بمعرفة سلوك ذلك الطريق، بل الملك يصير واسطة في ذلك بين الله، وبين المصطفين للرسالة من البشر، والرسول يصير واسطة بين الله، وبين غيره من بني جنسه، وكل ذلك مقرر بالبراهين.

= الشارع له بالاعتبار، ومنها ما شهد الشارع له بالإلغاء، ومنها ما لم يشهد الشارع له باعتبار ولا بإلغاء، بل سكت عنه. فالأولى: هي المصالح المعتبرة، والثانية: هي المصالح الملغاة، والثالثة: هي المصلحة المرسلة عند الأصوليين، فهي مصلحة، لأنها تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً... وهي مرسلة، لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه. وهذا القسم الأخير - وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة - هو الذي اختلف العلماء في صلاحيته لترتيب الأحكام عليه. وقد سماه الغزالي وابن قدامة: بالاستصلاح، وإمام الحرمين وابن السمعاني: بالاستدلال، والشاطبي بالاستدلال المرسل، والمتكلمون من الأصوليين: بالمناسب المرسل الملائم. انظر تفاصيل ذلك والمذاهب في الاحتجاج بالمصالح المرسلة وشروط العمل بها في: البرهان ١١١٣/٢، المستصفى ٢٨٤/١، الإحكام ٢١٥/٤، الإبهاج ١٧٧/٣، نهاية السول ٣٨٥/٤، إرشاد الفحول ص٢٤١، روضة الناظر مع شرحها ٤١١/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٨٩/٢، الاعتصام ٩٨/٢، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٩/١، مجموع الفتاوى ٣٤٢/١١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٨، ضوابط المصلحة ص٣٢٩، المصلحة في التشريع الإسلامي ص٢٠، أصول الفقه وابن تيمية ١٩٩/١، أصول مذهب الإمام أحمد ص٤٥٩، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص١٦٨، الوجيز في أصول الفقه ص٢٣٦، تيسير التحرير ٣١٤/٣.

١- في المخطوطة "وتحصل".

٢- بل المقصود من إيجاد الخليقة عبادة الله وحده لا شريك له قال - تعالى -: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون...﴾ الذاريات : ٥٦.

٣- بداية لوحة ١١-ب.

٤- في المخطوطة "إذا".

٥- في المخطوطة "لإستقلال".

فالواجب على كل مكلف أن يصرف جميع ما أوتي من الجوارح والآلات والقوى من السمع والبصر والفؤاد إلى معرفة الصراط المستقيم وسلوكه، ولا يصرف(١) من ذلك إلى شيء آخر، إلا بقدر ما يفتقر إليه البقاء فيفتقر إليه السلوك، وإلى هذا المعنى يشير قوله - تعالى -: ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض﴾(٢).

فإحسانه أن يصرف ما أحسن الله إليه به إلى طلب الآخرة، وإفساده أن يصرفه(٣) إلى غير ذلك، إلا فيما يكون ضرورياً في البقاء.

فعلى هذا يجب أن تكون حركاته وسكناته ونومه ويقظته وأكله وشربه ونظره في الأشياء على وزان الشرع، إذ الشرع هو النور الهادي إلى ذلك الصراط، فيجب أبداً أن يجتهد في جميع حالاته من الحركات والسكنات، أن ذلك هل هو معين على تحصيل المقصود الذي لأجله خلق، أو مانع منه؟

فيعلم أن كل ما يتوقف عليه السلوك في ذلك الطريق: فهو واجب، وكل ما منع منه: فهو محرم والمعين عليه: مندوب أو مباح بقدر إعانته، وما عداه وما يشغل عنه لزوائد الحاجات الدنيوية: مكروه. وكلما شك في أمره من هذه الحركات والسكنات أنه من أي القبيل هو، أهو مانع أو معين؟ أو هو مما يتوقف عليه السلوك، أو كان من الأمور المصلحة للمعاش، فهل هو من الضروريات حتى يجب، أو من الزوائد حتى يكره؟ ثم بعد الاجتهاد إذا عرض فيه تعارض من الوجهين اعتبر فيه موارد الشرع ونظر الشرع في الإيجاب والتحريم والندب والكراهية، ولا شك أنه لا يجد النصوص الصريحة في جميع جزئيات حركاته وسكناته، فيضطر إلى القياس لا محالة.

١- لعل كلمة "شيئاً" بعد كلمة "يصرف" ساقطة.

٢- الآية ٧٧ من سورة القصص والآية في المخطوطة "ولا تبغي" وهو خطأ.

٣- في المخطوطة "يصرف".

ومثال ذلك: الشاب الذي له داعية إلى النكاح واستعداد للعمل(١) والعلم، إن تزوج قل(٢) اشتغاله بالعلم والعمل الذي هو السلوك إلى الله - تعالى -، وإن لم يتزوج خاف أن يتشوش عليه فكره، وتضطرب عليه أحوال السلوك، ويرى نصوص الشرع متعارضة.

مثل قوله ﷺ: "تناكحوا تكثروا"(٣)، ومثل: كثرة مدح الله ونبيه لأهل قبا(٤) على تجردهم عن الاشتغال عن الأهل والولد.

فإن وجد استعداد للسلوك شديداً، وأمر الشبق(٥) أقوى، والتشويش(٦) الذي يحصل له عند ترك التزوج يمنعه عن السلوك أكثر، يلحق نفسه بالذين ندبهم(٧)، الشرع إلى النكاح وهذا هو عين القياس.

فإن قيل: لا نسلم أن السلوك يتوقف على القياس، وما ذكره من الصورة،

١- في المخطوطة "العمل".

٢- في المخطوطة "قلى".

٣- هذا الحديث جاء معناه عن جماعة من الصحابة، فقد أخرج أبو داود والنسائي والبيهقي وغيرهم من حديث معقل بن يسار - رضي الله عنه - مرفوعاً: "تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم" وأخرجه ابن ماجة من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: "انكحوا فإني مكاثر بكم". انظر: سنن أبي داود ٤٧/٦ كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، ابن ماجة ٥٩٩/١ كتاب النكاح، باب تزويج الحرائر والولود، النسائي ٥٤/٦ كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، مسند أحمد ١٧٢/٢، مصنف عبد الرزاق ١٧٣/٣ حديث ١٠٣٩١، كتاب السنة لابن أبي عاصم ٢٧٠/١ باب تناكحوا تكثروا. وانظر للاستزادة: تلخيص الحبير ١١٥/٣، المقاصد الحسنة ص٢٦٨، كشف الخفاء ٣٦٢/١.

٤- قبا: قرية على بعد ميلين من المدينة جنوباً، وهي مساكن بني عمرو بن عوف من الأنصار، وقبا بالضم اسم بئر عرفت بها، وفي فضائل مسجدها أحاديث كثيرة. وقيل: إنه هو المراد بقوله - تعالى -: ﴿لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه﴾، وقد أثنى الله - تعالى - على أهل قبا بقوله: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين﴾ انظر: معجم البلدان ٣٠/٧. وانظر آراء المفسرين في قوله "يتطهروا" في الكتب الآتية: تفسير ابن كثير ٣٣٦/٢، الكشاف ٢١٤/٢، التفسير الكبير ٢٠١/١٦، روح المعاني ١٩/٦ وما بعدها.

٥- الشَّبَق: شدة الغلمة وطلب النكاح، يقال: شَبِق الرجل شبقاً فهو شَبِق أي: هاجت به شهوة النكاح، واشتدت غلمته. انظر: المصباح المنير ٣٠٣/١، لسان العرب ١٧١/١٠.

٦- في المخطوطة "وللتشويش".

٧- في المخطوطة "ندبه" والضمير يرجع إلى "الذين".

فليس إثبات الحكم فيها بالقياس، بل بالنص، لأن على أحد التقديرين اندرج في نص، وعلى التقدير الآخر اندرج في نص آخر، فلا يدخل القياس فيه، بل لابد من تأمل حركاته وسكناته، والاجتهاد في جميع حالاته، لكن النصوص وافية(١) بإثبات الحكم في جميع الحالات.

قلنا: الجواب عنه: أن ما ذكرنا من النصين - إما أن يقال: كل واحد منهما متناول لكل الناس وكل الأحوال، أو يقال: كل واحد منهما مخصوص ببعض الناس وببعض الأحوال لا يتناول غير ذلك، ولا تعارض بينهما في السلوك، أو يقال(٢): أحدهما عام في تناول الكل، والآخر خاص بالبعض لا يتناول الكل.

فإن كان الأول - امتنع أن يقال: المراد من كل واحد منهما الحقيقة، لأنه يلزم الجمع بين النقيضين - بقي أن يقال: تثبت حقيقة أحدهما، ويندفع الآخر بالكلية.

أو يقال: يكون المراد بكل واحد منهما بعض موارده وبعض ما اندرج فيه دون الكل.

وعلى التقدير الأول: يكون أحد الحكمين ثابتاً بالقياس دون النص، لأن أحد النصين لا حكم له أصلاً.

وعلى التقدير الثاني: إلحاق نفسه بالمندرجين تحت أحد النصين مع أن المندرجين فيهما غير معينين إنما هو باستنباط المعني، وهو عين القياس.

فلئن قال: بل تعين المندرج تحت كل واحد من النصين، لأن كل من أمكنه الاشتغال بالسلوك من غير شبق يمنعه، ويمكنه تسكين الشبق، فهو من المندرجين في المرغبات في ترك النكاح.

وكل من لا يتيسر له ذلك فهو من المندرجين في المرغبات في النكاح.

قلت: حكمه على نفسه بأنه موصوف بكذا فيكون من المندرجين تحت

١- بداية لوحة ١٠٢ـ أ.

٢- في المخطوطة "ويقال".

ذلك النص بعينه، وممن هو مراد من ذلك النص، هو عين القياس، لأن ذلك النص لم يختص تناوله وإرادته، وإنما حكم من حيث المعنى أن المراد بهذا النص هم الموصوفون(١) بصفة كذا، وهذا هو تعليل النص بالحكمة والوصف، ثم حكمه على نفسه بأنه موصوف بذلك الوصف، هو الحكم بوجود الوصف - الذي هو علة - في الفرع، وحكمه بأن يكون مراداً بذلك(٢) النص، هو تعدية الحكم إلى الفرع.

وأما استعمال القياس على القسم الثالث، فأظهر، على أن هذه الصورة إنما ذكرتها للمثال.

المسلك الثاني:

قوله - تعالى -: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾(٣).

بعد ما حكى الله عن الكفار من تكذيبهم للرسول ﷺ، وما جاء به من الكتاب، وما اشتمل عليه من الإيمان بالله وباليوم الآخر - وقالوا: ﴿لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين﴾(٤). ووجه التمسك به: هو أن هذا أمر بالقياس، لأنه أمرهم بأن يسيروا في الأرض ويتأملوا حال الذين (٥) من قبلهم كذبوا بالرسل، ولم يؤمنوا بالآخرة وسعادة المعاد، ولم يطلبوها، بل تعلقوا بالدنيا وزخارفها، وحسبوها غاية السعادة، ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا﴾(٦)، فينظروا كيف أهلكهم، وحال بينهم وبين مايشتهون، وانتزع عنهم محبوبهم، وفوت عليهم مطلوبهم، قد خسروا ما حسبوه السعادة القصوى، كل ذلك بسبب تكذيبهم باليوم الآخر، وما في الآخرة من النعيم الذي

١- في المخطوطة "الموصوفين" وهو خطأ.

٢- في المخطوطة "فذلك".

٣- الآية ٦٩ من سورة النمل.

٤- الآية ٦٨ من سورة النمل.

٥- في المخطوطة "اللذين" وهو تحريف.

٦- الآية ٢٩ من سورة الأنعام.

لم تخلق الخليقة إلا لأجله(١)، وإذا علموا أن السبب هذا: علموا أنهم إن أصروا على الكفر والتكذيب لحق بهم ما لحق أولئك المجرمين، وهذا هو عين القياس.

فإن قيل: لا شك(٢) أن هذا أمر للنبي(٣) ﷺ بأن يأمر أولئك بالسير وهم كفار غير مكلفين بفروع الشرع، فلا يكون ذلك أمراً بالقياس.

سلمنا: أنهم مكلفون بالفروع، لكن لا يمكن تكليفهم بالقياس، لأنهم جهال بالشرع، وإنما يتمكن من القياس من كان عالماً بأحكام الشرع وموارده.

ثم وإن نزلنا عن هذا المقام، لكن لا نسلم أن هذا أمر بالقياس، لأن القائس(٤) لابد وأن يمكنه إدراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل، وأنه هو العلة، ويمكنه إثبات(٥) أن ذلك الوصف غير منقوض، ومثل هذا مفقود فيما نحن فيه، وذلك: لأن غاية مايدركه السائر في الأرض، المتأمل لعاقبة من درج من الناس، أنهم كانوا أناساً مثلنا ثم ماتوا، وخلفوا غيرهم، ولا يدركون غير هذا، ولا يشاهدون في سيرهم ولا يسمعون من القصص غير هذا الذي ذكرنا، وأما عذاب أرواحهم فهم لا يشاهدونه(٦) ولا يصدقون به، والسير في الأرض وسماع القصص لا يفيد مشاهدة ذلك، حتى يمكنهم تعليل ذلك العذاب بالتكذيب، وأما الموت والرحيل عن الدنيا فيجدونه عاماً على كافة الخلق، ممن ادعى النبوة، وممن صدقهم، وممن كذبهم، وممن ترك الدنيا، وممن طلبها، وممن طلب أخراه(٧) في زعمه، وممن لم يزعمها ولم يطلبها، فلا يمكنهم تعليل عذاب الموت الذي هو عام بسبب خاص وهو تكذيب الرسل فيما جاءوا به، وكذلك ما يلزم الموت من

١- هذا مخالف لقوله ـ تعالي ـ: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.
٢- بداية لوحة ٢٠١ـب.
٣- في المخطوطة "النبي".
٤- صحفت في المخطوطة إلى "القياس".
٥- "إثبات" مزيدة لاستقامة المعنى.
٦- في المخطوطة "يشاهدون".
٧- في المخطوطة "أخره".

مفارقة الأهل والولد والمال والأخوان والأحباء، كل ذلك يجدونه عاماً شاملاً للكل.

وكذلك الوقائع المعترضة قبل الموت، من موت الأحباء والأولاء والعشائر(١)، وذهاب المال والحسن والشباب، وسقوط القوة، وعروض الضعف، وطريان الأوصاب(٢) والأسقام، والآلام والأحزان(٣)، يجدونها عامة، فأي حكم يمكنهم أن يعلل بوصف التكذيب، حتى يعلموا أنهم إن أصروا على التكذيب اختصوا بذلك الحكم والعذاب دون غيرهم.

ثم وإن سلمنا أنهم يمكنهم ذلك، وأنهم يتمكنون من هذا التعليل والتعدية، لكن هذا ليس هو القياس الذي تنازعنا فيه، لأن النزاع - ها هنا - وقع في الأحكام الشرعية دون الأمور المحسوسة والمدركة بالعقل - والفرق هو: أن أكثر الناس يتمكنون من معرفة(٤) سبب هذه المحسوسات والمدرك بالعقل، وأما الأحكام الشرعية، فهي تعبدات كلها أو أكثرها أو شبيهة بالتعبدات لا يهتدي العقل إلى معرفة أسبابها وعللها، فيتعذر فيه القياس، فلا يلزم من الأمر بذلك النوع من القياس، الأمر بالنوع الذي تنازعنا فيه.

الجواب:

قوله: "هذا الأمر متوجه على الكفار".

قلنا: نعم، والكفار مكلفون بالأصول والفروع جميعاً(٥).

١- العشائر جمع عشيرة وهي قبيلة الرجل.

٢- الاوصاب هي الاوجاع، وعذاب واصب أي: دائم.

٣- في المخطوطة وضع الناسخ علامة "ح" تحت حرف الحاء.

٤- في المخطوطة "يعرف".

٥- هذا هو مذهب جمهور الائمة الثلاثة ـ مالك والشافعي وأحمد ـ، والمعتزلة، وعلماء الاحناف العراقيين. وفي هذه المسألة ـ وهي تكليف الكفار بفروع الشريعة ـ مذاهب أخرى منها: المذهب الاول: أنهم غير مكلفين مطلقاً وهو: مذهب الاحناف السمرقنديين والإسفرايني من الشافعية. المذهب الثاني: أنهم مكلفون في النواهي دون الأوامر وهو: مذهب بعض الأحناف. المذهب الثالث: أنهم مكلفون بما سوى الجهاد. المذهب الرابع: أن المرتد مكلف بالفروع، أم الكافر الاصلي فلا وهو: مذهب القاضي عبد الوهاب. ولمعرفة صورة المسألة ومنشأ النزاع، =

ويجب عليهم الاجتهاد في الأصول أولاً، لتحصيل أصل الإيمان، ثم بعد ذلك في الفروع لتكميل الإيمان.

قوله: "الجاهل لا يؤمر بالقياس" ممنوع، وهل المأمور بتحصيل العلوم إلا الجهال، وخاصة العلم بأصل الإيمان.

ولهذا المعنى لم يجوز المحققون التقليد في أصول الدين لأحد(١). وإن جوزوا لبعض الناس في الفروع(٢).

وأما قوله: "هم لا يشاهدون غير الموت وما يلزم الموت، وكل ذلك عام بين الكل، فكيف يعلل ذلك(٣) بالتكذيب..." إلى آخر ما ذكر من السؤال.

قلنا: نضم إلى ذلك مقدمة أخرى وهو: أن نقدر وقوع الموت وما يلزمه، وكذلك سائر الوقائع والنوازل المعترضة، في شخص لم يصغ إلى إنذار الأنبياء، ولا تأمل عاقبة الأمور، ولا تفكر في أنه لم خلق؟ وما غاية إيجاده؟ بل حسب كل السعادة في نعيم الدنيا وحياتها الفانية، وأن قصارى سعادة الإنسان

= وأدلة المذاهب انظر التالي: المستصفى ٩١/١، المحصول ٣٩٩/٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلى ٣١١/١، نهاية السول ١٩٤/١، روضة الناظر مع شرحها ١٤٥/١، مختصر الطوفي ص١٣، المدخل إلى مذهب الإمام ص٥٨، كشف الأسرار ٢٤٣/٤، تيسير التحرير ١٤٨/٢، فواتح الرحموت ١٢٨/١، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٣٢٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٥٣، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ١٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٦٢، الموفقات ١٨١/١، مفتاح الوصول ص٣٥، القواعد الأصولية ص٤٩.

١- اختلف العلماء في حكم التقليد في أصول الدين على رأيين:

الأول: أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامي وبه قال جمهور الأصوليين.

الثاني: أنه يجوز ذلك مطلقاً وهو رأي أكثر الفقهاء. انظر: المعتمد ٩٣٤/٢، التبصرة ٤٠١/٢، المحصول ١٠١/٦، الإحكام ٣٠٠/٤، الحاصل ٩٧٧/٣، الإبهاج ٣٦٩/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٤٠١/٢، نهاية السول ٥٩٥/٤، إرشاد الفحول ص٣٦٧، فواتح الرحموت ٤٠١/٢.

٢- اختلفوا في التقليد في فروع الشريعة على ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه يجوز للعامي أن يقلد المجتهد في فروع الشرع وهو: مذهب الجمهور.

الثاني: أنه لايجوز ذلك وهو: مذهب معتزلة بغداد.

الثالث: يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد وهو: مذهب الجبائي. انظر: المعتمد ٩٤١/٢، المستصفى ٣٨٩/٢، المحصول ١٢٥/٦، الحاصل ٩٨٨/٣، فواتح الرحموت ٤٠٢/٢ وغيرها.

٣- بداية لوحة ١٠٣-أ.

حصول شيء كثير منها.

وبناء على هذا الزعم لم يطلب غيرها، وأفنى عمره في تحصيلها وجمعها، حتى صارت الدنيا وزخارفها محبوبة له، وعَلّق حبها بقلبه وشغف بها، حتى لا يصبر على تركها لحظة، ثم جاءه الموت فجأة وفارق الدنيا كرهاً.

ونقدر ذلك أخرى في حق شخص سمع نصائح الأنبياء، وتفكر في العاقبة، ونظر في صنعة السموات والأرضين وما بينهما، وعجائب خلقته وبنيته، وما أنعم الله عليه من أصناف النعم الظاهرة والباطنة، فعلم أن الصانع ما خلق هذه البنية على هذا(١) الإحكام والإتقان، ثم هدمها لأجل الحياة الدنيوية الفانية، وما يتخيل فيها من اللذات، فإنها مع سرعة زوالها مكدرة مشوبة بالآلام، بل هي بالحقيقة آلام(٢)، بل لابد وأن يكون لأجل سعادة جليلة، ولم يزل طول عمره طالباً لتلك السعادة، منتظراً لنيلها، مقتنعاً من الدنيا بالبلغة وقدر الكفاية، غير مجتهد في تحصيل كثير منها، ولا ساعياً في اقتنائها.

ثم إنه يقدر تارة مصيباً في اعتقاده، وتارة مخطئاً، فإنه لابد من الجزم بأن الذي لم يعتقد وراء زخارف الدنيا سعادة، خاب وخسر، وفات مطلوبه، وفارقه محبوبه سعيه طول عمره، ولم يبق ساعة الموت مما جمعه شيء معه، ولا نفعه شيء في ذلك الوقت بل أضره، لشدة مفارقته لمحبوبه، وما حصله بكده، والزيادة في أسفه.

وأما الذي طلب السعادة الأخروية الدائمة التي زعمها، فلا خوف عنده من الموت، ولا حزن، لأنه يزعم أن الموت موصل(٣) إلى محبوبه، ولا أسف عنده على مفارقة الدنيا، لأنه لم يتخذها محبوبة، ولا حسب زخارفها سعادة ولا جمعها، فهو لا يلقى من العذاب حال الموت ولا قبل الموت من الوقائع المعترضة، ما يلقاه مجيب الدنيا، رافض الآخرة، ثم إن كان رأيه صواباً، وزعمه

١- في المخطوطة "هذه".

٢- في المخطوطة "الألم".

٣- في المخطوطة "موصلاً" بالنصب وهو خلاف قواعد العربية.

صادقاً، وجد من النعيم بعد المفارقة ما لا يمكن وصفه، فهو فائز من وجهين، أحدهما: أنه وقي عذاب الدنيا. وثانيهما: أنه سعد بنعيم الآخرة، الذي هو سرمدي.

وإن فرض مخطئاً في رأيه وزعمه، فهو فائز بالوجه الأول دون الثاني.

وعلى هذين(١) التقديرين: لزم اختصاص المكذب للرسل، المعرض عن نصائحهم، بالعذاب الشديد، وخسارة الدنيا والآخرة، ولا شك أن سبب اختصاصه بذلك العذاب إنما هو تكذيبه للرسل، وجحوده وإنكاره لآيات الله الظاهرة، وترك النظر في براهينه الساطعة، مع ما أوتي من الاستعداد بالسمع والبصر والفؤاد، فقد صح تعليل الحكم في محل الوفاق بالوصف، فهو يعلم أنه لو أصر على ما هو عليه من التكذيب، يلقى مثل ما لقي أولئك المكذبون.

فهذا قياس مفيد، وإنما ورد الأمر به لهذه الفائدة.

أما قوله: "هذا ليس هو القياس الذي(٢) تنازعنا فيه".

قلنا: لا نسلم، لأن ما علله في الأصل هو حكم من أحكام الله، وفعل من أفعاله، فإذا وجد ذلك الوصف في موضع آخر، لابد من وجود ذلك الحكم في ذلك الموضع.

قوله: "المأمور به - ها هنا - هو تعليل الأحكام المحسوسة".

قلنا: لا نسلم، بل المأمور بتعليله هو حكم شرعي، وهو أنهم أمروا بمتابعة الأنبياء والإصغاء إلى إنذارهم واستماع نصائحهم، فتركوا(٣) هذا الواجب ورفضوه وراء ظهورهم، فأخذهم بذنبهم وعذبهم، فلو أصروا على ترك هذا الواجب، عذبوا كما عذب الذين(٤) من قبله، فثبت أن هذا أمر بالقياس من جنس ما تنازعنا فيه.

١- في المخطوطة "هذا".
٢- بداية لوحة ١٠٣ـب.
٣- في المخطوطة "فركوا".
٤- في المخطوطة "اللذين" وهو تحريف.

قوله: "الأحكام تعبدات كلها أو أكثرها".

قلنا: ما يعني بالتعبدات؟ إن عنى به: ما لا يكون متضمناً لحكمة: فهو ممنوع، وتعالى الله عن أن يكون حكمه وفعله عبثاً.

وإن عنى به: أن بعض الناس لا يطلع على كنه تلك الحكمة: فذلك مسلم، لكن لا يلزم من ذلك امتناع تعليله مطلقاً.

ثم إذا علمت وجه دلالة هذه الآية على القياس: فهذا(١) المعنى متكرر في كتاب الله، وكلها(٢) دالة على الأمر بالقياس.

مسلك آخر:

قوله - تعالى -: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم﴾(٣).

ومسلك آخر:

قوله - تعالى -: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ...﴾ إلى قوله: ﴿لعلكم تتقون﴾(٤).

مسلك آخر:

قوله - تعالى -: ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً...﴾ إلى قوله: ﴿وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾(٥).

ووجه التمسك بهذه الآيات مع السؤال والجواب مذكور في الأصل.

١- في المخطوطة "وهذا".

٢- الكلمة في المخطوطة دائرة بين "كلها" وبين "لكنها" وما أثبتناه هو الأنسب للسياق.

٣- الآية ٥٥ من سورة الزمر.

٤- الآيات ١٥١، ١٥٢، ١٥٣ من سورة الأنعام. والآية في المخطوطة "أتل حرم عليكم" وهو خطأ.

٥- الآية ٦٣ من سورة الفرقان.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية - قال النظام: التنصيص(١) على علة الحكم يفيد الأمر(٢) بالقياس...» إلى آخره(٣).

أقول:

معنى قولهم: "إن التنصيص على العلة أمر بالقياس" هو: أن الشرع إذا نص على العلة يجب على المكلف أن يجتهد في التفتيش، فحيث وجد تلك العلة: علم حصول مثل ذلك الحكم فيه، فيجب أن يعمل به ويفتي به، وإن لم يجد تلك العلة في غير هذا المحل: فيعتقد فيه أن شرعية الحكم في هذا المحل إنما كان لأجل هذا المعنى، فيكون الشرع قد عرف المكلفين الحكم وعلة الحكم، لأن ذلك أقرب إلى القبول.

على أن بعض الناس(٤) نقل عن النظام أنه يثبت الحكم في مواضع العلة بالنص لا بالقياس، لكنا تكلمنا على ما نقله المؤلف فقط.

إذا عرفت ذلك: فلنذكر أقساماً يمكن وقوعها في هذه الصورة، فبعضها

١- هكذا في المخطوطة، وفي المحصول "النص".

٢- في المخطوطة "الحكم" وما أثبته من المحصول.

٣- تتمة المسألة: "... وهو قول أبي الحسين البصري، وجماعة من الفقهاء. ومنهم من أنكره. وهو المختار. وقال أبو عبد الله البصري: إن كانت العلة علة في الفعل، لم يكن التنصيص عليها تعبداً بالقياس. وإن كانت علة في الترك، كان التنصيص عليها تعبداً بالقياس. لنا: أن قوله: حرمت الخمر لكونها مسكرة، يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن تكون هي إسكار الخمر، بحيث يكون قيد كونه مضافاً إلى الخمر، معتبراً في العلة، وإذا احتمل الأمرين: لم يجز القياس إلا عند أمر مستأنف بالقياس" وقد ذكر المصنف عدة أسئلة على هذا الدليل ثم أجاب عليها. فانظر: المحصول ١٦٤/٥، وانظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٧٥٣/٢، شرح العمد ٥/٢، التبصرة ص٤٣٦، المستصفى ٢٧٢/٢، المنخول ص٣٣٦، الوصول للأصول ٢٣٠/٢، الإحكام ٧٢/٤، الإبهاج ٦١/٣، نهاية السول ٢٣/٤، البحر المحيط ٦٩/٣-ب، إرشاد الفحول ص٢١١، التمهيد ٤٢٨/٣، روضة الناظر مع شرحها ٢٥١/٢، المسودة ص٣٨٥، شرح الكوكب المنير ٢٢١/٤، إحكام الفصول ص٦٢٠، مختصر ابن الحاجب ٢٥٣/٢، الإحكام لابن حزم ١١٠/٨، التقرير والتحبير ٢٤٧/٣، فواتح الرحموت ٣٦٦/٢.

٤- كالغزالي، وابن قدامة انظر المستصفى ٢٧٢/٢، روضة الناظر مع شرحها ٢٥١/٢.

يتعلق بجهة الشرع وكيفية دلالة التنصيص، وبعضها يتعلق بحال محل التنصيص.

أما الذي يتعلق بجهة الشرع، لأنه قد يقول: حرمت الخمر لإسكاره، وقد يقول: حرمت الخمر لكونه مسكراً، وقد نقول: حرمت الخمر والموجب هو الإسكار.

وأما الذي يتعلق بحال المحل، فهو على أقسام، لأنه قد يختص الخمر بزيادة قوة الإسكار بالقياس إلى سائر المسكرات، وقد يختص بزيادة الطيب اللذة الداعية إلى التناول، أو يختص بقلة النفرة والبشاعة بالقياس إلى غيره، وهما مناسبان، وقد لا يوجد شيء من ذلك، بل ليس هناك اختصاص غير ما للمحل.

وإذا عرفت هذا - فنقول: إذا قال الشارع: "حرمت الخمر لكونه مسكراً، أو العلة هو الإسكار" ولم يوجد في الخمر اختصاص غير ما للمحل من التخصيص، يجب الجزم بأن العلة هو القدر المشترك من معنى الإسكار بين الخمر وسائر الأنبذة(١) والنبات، وغيرها من المسكرات، ولا مدخل(٢) لخصوصية المحل في مثل هذه الصورة بوجه.

وكيف ولو جعل لمثل هذه الخصوصيات مدخلاً، لزم تشكك الإنسان في أن كل نار هل هي محرقة أم لا؟ لأنه لم يشاهد كل نار ولا مس جزئياتها بأسرها، فاحتمل أن يكون الإحراق من خصوصية النيران التي يشاهدها، ولا يوجد ذلك في كل فرد(٣).

١- الأنبذة جميع نبيذ. وهو ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير والذرة وغير ذلك. يقال: نبذت التمر والعنب: إذا تركت عليه الماء ليصير نبيذاً. انظر: لسان العرب ٥١١/٣. ولمعرفة الحلال من النبيذ من الحرام. انظر: المغني ٣٠٤/٨، تحفة الفقهاء ٣٢٥/٣.

٢- بداية لوحة ١٠٤ـأ.

٣- نقل القرافي كلام النقشواني هذا بالمعنى، ثم أجاب عنه فقال: لا نسلم أنه أمر بالقياس، بل نقطع بنفي الفوارق، ولا يلحق النبيذ بالخمر وإن قطعنا بنفي الفوارق، حتى نشخص أنا إذا لم نفعل ذلك فقد خالفنا مقصود الشرع، وكون الشرع له مقصود في القياس فرع دلالة الدليل=

وكذلك لو وجد في الخمر أحد ما ذكرنا من المعنيين المناسبين، لأن تصريحه بأن العلة هو الإسكار مطلقاً.

وكذلك تصريحه بما يؤدي هذا المعنى، وهو قوله: "لكونه مسكراً"، يوجب سقوط سائر القيود الموجودة في الخمر عن الاعتبار، وكذلك لو قال: "حرمت الخمر لإسكاره"، ولم يكن للخمر اختصاص بزيادة قوة الإسكار، سواء وجد فيه اختصاص بزيادة لذة، أو قلة نفرة، أو لم يوجد، لأن إضافة حرف التعليل إلى الإسكار أسقط غيره عن الاعتبار.

وأما إذا قال: "حرمت الخمر لإسكاره"، ووجد في الخمر زيادة إسكار بالقياس إلى غيره، ينظر فإن كانت تلك الزيادة مختصة به بحيث لا يوجد في غيره أصلاً، فلا يلزم تعدية هذا الحكم إلى غيره، وإن كانت هذه الزيادة لها بالقياس إلى بعض دون بعض، فيتعدى الحكم إلى المسكر الذي يشاركه في تلك الزيادة، ولا يتعدى إلى ما هو دونه في الإسكار، وهذا هو الحق، والمعنى فيه ظاهر.

وأما الفرق بين الفعل والترك، فأيضاً ظاهر، لأن الشارع إذا نهى عن القتل بالمحدد، لكونه إعداماً للحياة وإهلاكاً للبنية، فقد منع عن كل قتل في كل شخص يشارك الأول في المعنى.

وأما إذا قال: "اعط هذا الفقير لفقره"، لا يجب أن يعطي لكل فقير، إذ يحتمل أن يكون المطلوب إخراج قدر من المال إلى الفقير، وذلك قد حصل بالإعطاء الأول، فلا يستدعي غير ذلك.

= على القياس، فحينئذٍ لابد مع ذلك من دليل يدل على القياس، وأما أنا نقطع بأن كل نار محرقة، فذلك بدليل العادة والاستقراء المحصل للقطع العادي، لا المشترك بين أفراد النيران، وكذلك العلل العقلية حصل القطع بترتيب أحكامها في جميع صور عللها لدلالة الدليل العقلي على ذلك لا لمجرد العلة. انظر: النفائس ٢/٣ص-ب. وقد نقل كلام النقشواني ـ أيضاً ـ الأصفهاني، وعقب عليه بقوله: ما ذكره ممنوع، وسند المنع ما قد عرف، وأما كل نار حارة، فليس من هذا القبيل، والعجب من مثله كيف يقع منه مثل هذا الكلام. انظر: الكاشف ص١٢٦ـ ١٢٧.

وفي العرف - أيضاً - لو قال لوكيله(١): "لا تشتر هذا العبد لكونه أسود"، لا يجوز له أن يشتري عبداً أسود - أصلاً - ولو قال: "اشتر(٢) هذا العبد لكونه تركياً"، لا يجب أن يشتري كل عبد تركي، لاحتمال اندفاع الحاجة بذلك الواحد(٣).

ولهذا تقرر أن النهي يفيد التكرار، والأمر لا يفيد التكرار.

ولينظر في كلام المؤلف.

قوله(٤): "يحتمل أن تكون العلة هي إسكار(٥) الخمر".

قلنا: "هذا لا يتأتى في(٦) الصور التي ذكرناها، إلا في صورة - وهي: ما اختص الخمر بزيادة قوة في الإسكار لا يوجد في غيره.

ألا ترى أنه لو قال: "أكرمت زيداً لكونه عالماً"، أو قال: "لم أهن فلاناً لكونه عالماً"، يلزمه ترك إهانة كل عالم، وإكرام كل عالم، حتى لو لم يكرم آخر هو عالم، أو أهان بعالم - لا بسبب منفصل يوجب ذلك - عد متناقضاً في كلامه وفي فعله.

وأما قوله عن السؤال(٧) الأول ضعيف، لأنا لو جوزنا تأثير خصوصية المحل لزمنا التشكك في أن النار التي شاهدناها وبعد ما لمسناها، هل هي

١- الوكيل فعيل بمعنى مفعول، لانه موكول إليه الامر، يقال وكلت الأمر إليه أي: فوضته إليه واكتفيت به واعتمدت عليه. انظر: المصباح المنير ٦٧٠/٢، أنيس الفقهاء ص٢٣٩.

٢- في المخطوطة "اشتري" والتصويب من نقل القرافي عن النقشواني.

٣- علق القرافي على قوله: "وأما الفرق بين الفعل والترك فأيضاً ظاهر..." إلخ بقوله: إن ذلك معلوم بالعرف مع العلة، فإن العادة اقتضت أن الإنسان لا يخرج جميع أمواله لهذا الغرض، بل يفيد واحد موصوف بصفة خاصة، ولا تتبع تلك الصفة جميع مواردها. انظر النفائس ٣/٣٠ـ أ.

٤- أي: قول المصنف في الاستدلال على مذهبه. انظر: المحصول ١٦٤/٥.

٥- في المخطوطة "الإسكار" والتصويب من المحصول.

٦- "في" زيادة من عمل المحقق.

٧- حاصل هذا السؤال: أنا لو جوزنا قيد كون الإسكار في ذلك المحل جزء من العلة، لزمنا تجويز مثله في الحركة. وقد أجاب المصنف عنه بقوله: إن عنيت بالحركة معنى يقتضي المتحركية، فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية. انظر المحصول ١٦٥/٥، ١٦٧.

محرقة أم لا؟، لجواز أن النار التي أحرقت إنما أحرقت بخصوصيتها.

قوله(١): "شفقة الأبوة قرينة".

قلنا: هذا الكلام لو صدر عن غير الأب اقتضى هذا المعنى، وأيضاً فإن رحمة الله في رعاية مصالح العباد أوفر من شفقة الأب، مع صدوره عن العلم المحيط، الذي لا يمكن عليه(٢) السهو والخطأ، فكان هذا(٣) أولى.

قوله(٤): "إنما يتمشى فيما لو(٥) قال: "حرمت الخمر لكونه مسكراً"، أما لو(٦) قال: "علة حرمة الخمر هي الإسكار" لا يبقى ذلك الاحتمال".

قلنا: لا فرق، فإن اللام للتعليل، فكأنه قال: "بعلة الإسكار".

وأما جوابه(٧) الذي ذكره بعد تسليم أن هذا القيد ملغي في العرف،

١- أي: في الجواب عن السؤال القائل: العرف يقتضي إلغاء هذا القيد، لأن الأب إذا قال لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم، يقتضي منعه عن أكل كل حشيشة تكون سماً. انظر: المحصول ١٦٧/٥.

٢- "عليه" إضافة من عندي وهي ضرورية.

٣- في المخطوطة "هذا" وهو تحريف.

٤- انظر المحصول ١٦٦/٥ وأول كلامه: "سلمنا: أن هذا القيد غير ظاهر، لكن دليلكم..".

٥- كلمة "لو" جاءت بين السطور.

٦- بداية اللوحة ٤٠ـب.

٧- جواب المصنف هو: هب أن الأمر كذلك، ولكن إنما يلحق الفرع بالأصل، لأنه لما غلب على ظننا كونه في معناه، ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز من الضرر المظنون، فحينئذٍ يجب علينا أن نحكم في الفرع بمثل حكم الأصل، ولكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة، فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي إثبات مثله في الفرع، إلا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس. انظر المحصول ١٦٧/٥.

ضعيف، إذ العلة منصوصة لم تستخرج بالمناسبة(١) والدوران(٢)، فإذا وجدنا العلة في غير مورد النص وجزمنا بالحكم، فقد عملنا بالقياس الذي تكون العلة فيه منصوصة على مقتضى الدليل الذي كون هذا القياس حجة بخصوصه، لا جميع أنواع القياس.

قوله - في الجواب -: "لكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة(٣)".

قلنا: هو الدليل على كون هذا النوع من القياس حجة، لا على كون جميع أنواع القياس حجة، ولا منافاة.

قوله (٤) - فيما إذا صرح بأن العلة هو الإسكار -: "إن ذلك ليس

١- المناسبة هي: إحدى الطرق الدالة على علية الوصف للحكم. وهي في اللغة: الملاءمة والمقاربة. وفي الاصطلاح: كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه مصلحة. وهذه الطريق تسمى المناسبة وتسمى - أيضاً - الإخالة بكسر الهمزة من خال بمعنى ظن، وسميت مناسبة الوصف بالإخالة؛ لأن بالنظر إلى ذاتها يخال، أي يظن علية الوصف للحكم. وضابط مسلك المناسبة والإخالة عند الأصوليين: أن يقترن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالماً من القوادح، ويقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره، فيعلم أنه علة ذلك الحكم.
والوصف من حيث هو قسمان، طردي وهو الذي ليس في إناطة الحكم به مصلحة كالطول. ومناسب وهو ما يتضمن ترتب الحكم عليه مصلحة كالإسكار أو نقول: إنه ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به. والمناسب عند الأصوليين أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل وهو المعروف بالمصلحة المرسلة. انظر: القاموس ١٣٧/١، المعجم الوسيط ٩١٦/٢، المصباح ٦٠٢/٢، شفاء الغليل ص١٤٢، المستصفى ٢٨٤/١، ٢، ٢٩٦/٢، نهاية السول ٧٦/٤، البحر المحيط ٢٢٤/٣ـب، إرشاد الفحول ص٢١٤، روضة الناظر وشرحها ٣٦٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٩١، نشر البنود ١٦٤/٢، أصول الفقه للشيخ الأمين ص٢٥٤، التقرير والتحبير ١٤٢/٣.
٢- سيأتي تعريف الدوران وأقوال العلماء فيه إن شاء الله.
٣- في المخطوطة فراغ بقدر كلمة ومآأثبته من المحصول ١٦٧/٥.
٤- أي: في الجواب عن الاعتراض القائل: لو صرح بأن العلة هي الإسكار، لا يبقى فيه هذا الاحتمال. فقال المصنف مجيباً عنه: نسلم في هذه الصورة أنه أينما حصل الإسكار حصلت الحرمة، لكن ذلك ليس بقياس، لأن العلم بأن الإسكار يقتضي الحرمة، يوجب العمل بثبوت هذا الحكم في كل محاله، ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخراً عن العلم بالبعض، فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر أصلاً، أولى من العكس، فلا يكون هذا قياساً، بل إنما يكون قياساً لو قال: حرمت الخمر لكونها مسكرة" انظر المحصول ١٦٨/٥.

بقياس" ممنوع، لأنه لما قال: "حرمت الخمر والعلة هو الإسكار"، فالحرمة في الخمر أصل، وحصل العلم بها حال ورود النص، ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر، فكل ما كان غير الخمر يكون فرعاً.

والعلم بالحرمة فيه متأخر عن العلم بحرمة الخمر، وربما لا يعلم كون الشيء مسكراً إلا بعد أحيان، فلا تعلم حرمته، فإذا جربه(١) ووجده مسكراً علم أنه حرام، فكيف لا يكون العلم متأخراً؟

فلئن قال: "نحن ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر حكماً كلياً، لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة، فإنها مندرجة في الحكم المعلوم، فالعلم بحرمة الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الأصل الذي هو الخمر، بل يستفاد من المقدمة الكلية، وهي العلم بحرمة كل مسكر، والعلم بهذه المقدمة غير متأخر.

قلنا: لا نسلم أن العلم بهذه المقدمة غير متأخر، فإنا علمنا أولاً حرمة الخمر، ثم علمنا كون الإسكار علة بتنصيص الشارع، ثم حكمنا بحرمة كل مسكر مترتباً على العلم بالعلية، والحكم في كل قياس كذلك، فإن المكلف يعلم حكم الأصل أولاً، ثم يستنبط العلة بالمناسبة، ثم يحكم مقدمة كلية وهي الحكم في جميع صور تلك العلة.

قوله: "إنما يكون قياساً لو قال: "حرمت الخمرة بعلة الإسكار، أو والعلة هي الإسكار".

قلنا(٢): لأن لام التعليل أضيف إلى مطلق الإسكار، فلا فرق.

قوله: "ومتى قال - على هذا الوجه - انقدح(٣) الاحتمال المذكور" مدفوع، ألا ترى أنه لو قال قائل: "أكرمت زيداً لكونه عالماً، يقتضي التعليل بالعلم لا غير، من كون زيد قريباً أو جاراً، حتى لو قال - بعد ذلك -:

١- في المخطوطة "جرب ووجد".

٢- "قلنا" زيادة من عمل المحقق.

٣- في المخطوطة "انقطع" والتصويب من المحصول ١٦٨/٥.

"أكرمته لكونه قريباً" عد متناقضاً، بخلاف ما لو قال: "لعلمه"، وقد اختص زيد بزيادة العلم، فيحتمل حينئذٍ اختصاص الإكرام به، لدخول تلك الزيادة في علة الإكرام.

وجوابه الآخر بعد هذا ضعيف، والسؤال قوي: وهو أنه لو قال: "حرمت الخمر لكونه مسكراً"، يقتضي إضافة الحرمة(١) إلى نفس الإسكار"(٢)، والحق هذا، ولهذا فإنك تجد الفرق بين قوله: "أكرمت زيداً لعلمه"، وبين قوله: "أكرمت زيداً لكونه عالماً".

فإن الأول مضاف إلى علم زيد، والثاني مضاف إلى نفس العلم.

قوله(٣): "لا فرق بين الفعل والترك" بعيد، وكيف لا وجانب النهي يدل على كون المشترك مفسدة مطلوبة العدم، ولا يحصل هذا الغرض إلا بالامتناع عن كل الأفراد.

وأما في طرف الفعل، فقد يكون الغرض متعلقاً بالمصلحة(٤) المشتركة بين الأفراد، وذلك يحصل بأي فرد كان.

قوله: "مع الاشتهاء الصادق وخلاء المعدة" فهو عين الفرق(٥).

١ـ في المخطوطة "الخمر" والتصويب من المحصول ١٦٦/٥.

٢ـ أجاب المصنف عن هذا السؤال بقوله: قلنا: لا نسلم، فلعل قيد كون الإسكار فيه معتبر في العلية على ما حققناه. انظر: المحصول ١٦٩/٥.

٣ـ أي: في الرد على قول أبي عبد الله البصري ودليله. انظر: المحصول ١٦٩/٥.

٤ـ بداية لوحة ١٠٥ـ أ وكلمة "بالمصلحة" مكررة في المخطوطة.

٥ـ اعترف ابن السبكي بحسن ما أورده النقشواني على كلام المصنف في الرد على أبي عبد الله البصري القائل: بأن النص على العلة يفيد الأمر بالقياس في الترك دون الفعل حيث قال ـ بعد نقله ـ: كذا ذكره النقشواني، وهو حسن، وهو وجه التفرقة بين اقتضاء النهي التكرار دون الأمر. انظر: الإبهاج ٢٤/٣.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: إلحاق المسكوت عنه، بالمنصوص عليه...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله(٢): "النقل العرفي خلاف الأصل".

قلنا: إذا ثبت كثرة الاستعمال، وصار المعنى متبادراً إلى الفهم عند سماع اللفظ، لا(٣) يفيد التمسك بهذا الأصل(٤)، وإنما يفيد قبل وقوع هذا، أو فيما يشك في وقوعه.

قوله (٥): "لما حسن من الملك نهي الجلاد عن صفع (٦) عدوه والاستخفاف به".

قلنا: إن كان عدوه من الملوك(٧)، ومن يشبه الملوك في كبر النفس وعلو الرتبة، لا(٨) يحسن هذا النهي، لأن الصفع والاستخفاف عندهم أشد وقعاً

١- تكملة المسألة: "... قد يكون ظاهراً جلياً. وقد لا يكون. فالأول: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف. ومن الناس من قال: المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي، إلى المنع من أنواع الأذى" وقد ذكر المصنف أدلة القولين، ثم رد على المخالفين انظر: المحصول ١٧٠/٥، وانظر كذلك المسألة بتوسع في: المعتمد ٧٥٩/٢، البرهان ٧٧٨/٢، شفاء الغليل ص٥٣، المستصفى ٢٧٣/٢، الإحكام ٢/٤، الحاصل ٧٨٢/٣، الكاشف ص١٢٨ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع، الإبهاج ٢٤/٣، نهاية السول ٢٣٣/٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٥٤/٢، النفائس ٣/٣ب، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢.

٢- أي: قول المصنف في الوجه الأول من الاستدلال على أن تحريم الضرب مستفاد من جهة القياس دون النقل العرفي. انظر: المحصول ١٧٠/٥.

٣- جواب "إذا" الأفصح فيه اقترانه بالفاء، وقد درج المؤلف في هذا الكتاب على عدم الإتيان بالفاء، كما سبقت الإشارة إليه.

٤- أي: النافي للنقل.

٥- أي: في الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على أن تحريم الضرب ثابت بالقياس لا بالعرف كما يرى البعض. انظر: المحصول ١٧١/٥.

٦- الصفع هو بسط الكف وضرب الخد بها، وقيل: ضرب القفى بجمع الكف. انظر: القاموس المحيط ٥٢/٣، المصباح المنير ٣٤٣/١.

٧- يوجد في المخطوطة قبل كلمة "الملوك" كلمة "غير" وهي مفسدة للمعنى.

٨- الأولى الإتيان بالفاء في جواب "إن".

من القتل، فهو ينهى عن الأشد الأعلى ويأمر بالأسهل الأدنى، ولهذا فإن كثيراً من الملوك قتلوا أنفسهم حيث أيقنوا بالأسر في يد العدو خوفاً من أن يستخف بهم، فهذا لا يشبه ما ذكرنا من النقل العرفي(١).

وجوابه(٢) عن المعارضة(٣) - أيضاً - ضعيف، لأن التأفيف إذا(٤) كان غير الضرب، كيف يكون مقدمات القياس(٥) يقينياً عنده؟ وقد قال - فيما نص الشارع على العلة -: "إنه يحتمل أن تكون العلة هو الإسكار خاصة"، فذلك الاحتمال(٦) في العلة المستنبطة أولى - بأن يقال: جاز أن تكون حرمة التأفيف للأذى الذي ينشأ من هذا الخطاب خاصة، فهو سؤال يرد عليه باعترافه بمثله في المسألة التي تقدمت.

قوله(٧): "إنما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة" ضعيف، لأن الضرورة الداعية إلى الحكم بالنقل العرفي في تلك الصورة هو الإشتهار وكثرة الاستعمال، حتى صار المعنى متبادراً إلى الفهم، وهذا بعينه موجود ها هنا.

والحق - أن نقول: لا شك أن المنع من التأفيف حقيقة في المنع من أنواع الأذى في المتعارف في زماننا هذا، بسبب كثرة الاستعمال، لكنا لا ندري أن هذا النقل وكثرة الاستعمال هل كان حاصلاً قبل نزول هذا النص، أم حصل

١- بنحو ذلك اعترض ابن السبكي على دليل المصنف الثاني، ولا يبعد أن يكون استفاده من النقشواني. انظر: الإبهاج ٢٨/٣.

٢- جواب المصنف هو: أن القياس قد يكون يقينياً، وقد يكون ظنياً. أما الأول: فكمن علم علة الحكم في الأصل، ثم علم حصول مثل تلك العلة في الفرع، فإنه لابد وأن يعلم ثبوت الحكم في الفرع. وأما الثاني: فكما إذا كانت إحدى المقدمتين، أو كلاهما مظنونة، والقياس في هذه المسألة من النوع الأول: فلا جرم لا يمكن أن يكون القادح في صحة القياس الظني قادحاً في هذا القياس. انظر: المحصول ١٧٢/٥.

٣- المعارضة هي: لو كان ذلك مستفاداً من القياس، لوجب فيمن لا يقول بصحة القياس عدم العلم بذلك انظر المحصول ١٧١/٥.

٤- سقط الجزء الأوسط من كلمة "إذا".

٥- "القياس" إضافة من عندي.

٦- في المخطوطة "لاحتمال".

٧- أي: في الجواب عن المعارضة الثالثة. فانظر المحصول ١٧٣/٥.

بعد ذلك بسبب استعمال الشرع؟ فإن ثبت أن هذا العرف قد حصل قبل نزول هذا النص، فالمنع من جميع أنواع الأذى يكون ثابتاً بالنص لا بالقياس.

وإن لم يكن كذلك، بل هذا النقل إنما حصل بعد نزول النص علينا بسبب ما عرف من مراد الشارع، فتحريم الضرب وسائر ما لا يشتمل على التأفيف ولا يستلزمه، يكون ثابتاً بطريق القياس. وعلى هذا الضابط ينفصل الحكم في أمثال هذه الصورة.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: ثبوت الحكم - في الأصل - إما أن يكون يقينياً ...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "إذا كان الحكم في الأصل يقينياً - استحال أن يكون الحكم في الفرع أقوى منه"(٢) فيه نظر، وذلك: لأن اليقين قابل للاشتداد والضعف، فإن اليقين المستفاد من النظر، ليس في قوة يقين البديهيات والمحسوسات، وكذلك البديهيات بعضها أجلى من بعض فضلاً عن النظريات(٣).

وإذا كان كذلك: فلم لا يجوز أن نقول: الحكم في الفرع أقوى يقيناً من اليقين الذي في الأصل؟.

بل نقول: إن جعل حرمة الضرب لحرمة التأفيف، كان اليقين في الفرع أقوى من اليقين في الأصل، لأن الأصل وإن(٤) صار مصرحاً به لفظاً، لكن نعلم أن المقصود هو الذي نسميه فرعاً: فكان الجزم بحرمته أقوى.

١- تتمة المسألة: "... أو لا يكون. فإن كان يقينياً - استحال أن يكون ثبوت الحكم في الفرع أقوى منه، لأنه ليس فوق اليقين درجة. أما إذا لم يكن يقينياً - فثبوت الحكم في الفرع - إما أن يكون أقوى من ثبوته في الأصل، أو مساوياً، أو دونه". وقد مثل المصنف للأول بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، وللثاني بقوله - عليه الصلاة والسلام -: "لا يبولن أحدكم في الماء الراكد"، وللثالث بأقيسة الفقهاء. انظر المحصول ١٧٣/٥، وانظر كذلك: المستصفى ٢٨١/٢، التنقيح ٥٣٥/٢، الحاصل ٧٨٥/٣، المنهاج بشرح الأصفهاني ٦٥٩/٢، الكاشف ص١٢٩، الإبهاج ٢٥/٣، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٣٣٩/٢، نهاية السول مع تعليقات الشيخ بخيت ٣٦/٤، النفائس ٥٣/٣-ب.

٢- قول المصنف هذا بناء على أن العلوم لا تتفاوت. انظر نهاية السول ٣٧/٤.

٣- نقل ابن السبكي كلام النقشواني هذا، وعقب عليه بقوله: وهذا الاعتراض بناء على أن العلوم تتفاوت. انظر: الإبهاج ٢٥/٣. وقد أورد الأصفهاني على كلام المصنف في هذه المسألة أربعة أسئلة الثاني منها هذا الذي ذكره النقشواني وقد أجاب عنه: بتسليم الاختلاف في الجلاء والوضوح. انظر الكاشف ص١٣٠. ولم يسلم كلام المصنف - أيضاً - القرافي فانظر النفائس ٥٣/٣-ب.

٤- بداية اللوحة ١٠٥-ب.

ثم جعل هذا القياس قياساً مظنوناً، وعده من أمثلة المظنونات، بعيد - أيضاً -، لأن الحكم في الأصل يقيني ثابت بنص لا يحتمل التأويل، وفي الفرع أقوى منه باعترافه، فكيف يجعل ذلك من أمثلة المظنونات؟!!

ثم هذا يناقض ما ذكره جواباً عن بعض المعارضات في المسألة التي قبيل هذه، لأنه جعل هذا القياس مما تكون مقدماته يقينية(١).

١- قال ابن السبكي - بعد تقريره لما ذكره المصنف في هذه المسألة -: هذا الذي أورده البيضاوي وسائر أتباع الإمام، وقد علمت به سداد كلام الإمام وأتباعه، وخطأ من اعتقد تناقض كلامه، حيث جعل - في البحث - الأول قياس الضرب على التأفيف مقدماته قطعية، وجعله - هنا - ظنياً كالنقشواني وغيره، وسبب الخطأ: أن القياس إنما يكون قطعياً إذا كان الحكم في الأصل كذلك، وهذا ليس بشيء، فقد نقطع بمساواة الشيء للشيء في حكمه المظنون كما هو معلوم. انظر: الإبهاج ٣٦/٣. وبنحو هذا دفع الأسنوي ما توهمه النقشواني من التناقض في كلام الإمام. انظر: نهاية السول ٢٨/٤. أما الأصفهاني فقد اعترف بأنه إشكال وارد لا جواب له. انظر: الكاشف ص١٣٠.

قال - رحمه الله -:

«القسم الثاني: في الطرق الدالة...» إلى آخره(١).

أقول:

الجواب(٢) يناقض(٣) الذي ذكره في حد القياس، لأنه قال - في حد(٤) القياس -: "حمل معلوم على معلوم في حكم أو عدمه، لاشتباههما في علة ذلك

١- تمام عبارته: "على كون الوصف المعين علة للحكم في الأصل" والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة، وأربعة أبواب، أما المقدمة ففي تفسير العلة. هذا ولم يتعرض المصنف لمعنى العلة لغة كغيره من الأصوليين ولإتمام الفائدة أقول باختصار:

العلة في اللغة: المرض. والحدث يشغل صاحبه عن وجهه. واعتل فهو عليل أي مريض. وهي أيضاً عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار وسمي المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف كما في: مختار الصحاح ص١٨٩، والتعريفات ص١٥٤.

وفي الاصطلاح: حدها عيسى منون وغيره بأنها: الوصف، الظاهر، المنضبط، المناسب للحكم. انظر: نبراس العقول ٢٤/١، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص٣٩٢.

والمراد بالعلة في باب القياس اختلفت مقالات الناس في تفسيرها على مذاهب، الأول: أنها المعرف للحكم وهو: مذهب أكثر الأشاعرة واختاره المصنف والبيضاوي. الثاني: أنها الموجب لا لذاته بل بجعل الشارع إياه موجباً للأحكام وهو: رأي الغزالي. الثالث: أنها المؤثر في الحكم بذاته وهو: قول المعتزلة. الرابع: أنها الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهو: رأي الآمدي وابن الحاجب. انظر مناقشة هذه التعريفات والاعتراضات عليها في: المحصول ١٧٧/٥ وما بعدها. وانظر كذلك: المعتمد ٧٧٣/٢، المغني للقاضي عبد الجبار ٣٣٠/١٧، شرح العمد ٥٤/٢، التبصرة ص٤٥٢، البرهان ٨٤٣/٢، شفاء الغليل ص٢٠، الإحكام ٢٨٩/٣، الإبهاج ٣٩/٣، البحر المحيط ١٦٤/٣-أ، المنهاج بشرح البدخشي ٣٧/٣، إرشاد الفحول ص٢٠٧، العدة ١٧٥/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٥٨/١، ٢٢٩/٢، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢١٣/٢، الموافقات ١٩٦/١، نشر البنود ١٢٩/٢، تعليل الأحكام ص١١٩، ميزان الأصول ص٥٧٩، حاشية الرهاوي ص٧٨٢، أصول الفقه للخضري ص٣٢٨.

٢- أي: الجواب عن الإشكال الذي أورده المصنف على تفسير العلة بالمعرف وهو: أن الحكم في الأصل عرف بالنص، فلا تكون العلة في الأصل معرفة لحكم الأصل، وإلا يلزم تعريف المعرف. فأجاب عنه: بأن الحكم المعرف بالنص في الأصل فرد من نوع، والمعرف بالعلة فرد آخر من ذلك النوع فلا يلزم الدور. انظر المحصول ١٨٩/٥، وقد وجه الأصفهاني على هذا الجواب أسئلة الأول هذا الذي ذكره النقشواني. انظر: الكاشف ص١٤٨.

٣- "يناقض" مزيدة لاستقامة المعنى.

٤- في المخطوطة "هذا" ولعل المثبت هو المناسب.

الحكم"(١).

والاشتباه في العلة بين الأصل والفرع متعذر على هذا التفسير(٢)، لأن الوصف الذي هو مشترك بينهما، يستحيل أن يكون علة في الأصل، وجعله علة في الفرع بما ذكره من التفسير.

والثاني: أن المعرف على هذا التقدير - إما الوصف وهو الزنا مثلاً، أو جعل الشارع الزنا معرفاً، وهو قوله: "اعلموا أني أوجبت(٣) الحد على كل زان، أو(٤) مهما رأيتم زانياً فاعلموا أني أوجبت عليه الحد"، أو معنى آخر.

ولا سبيل إلى كل واحد من هذه الأقسام، أما القسم الأخير، فلأنا لا نعلم معنى آخر يعرفنا الحكم، فمن ادعى ذلك فليفدنا تصوره.

وأما القسم الأول - وهو الوصف - يمتنع أن يكون معرفاً للحكم الشرعي عندكم، لأنه لا حكم عندكم إلا وهو قديم، وذلك الحكم القديم إنما عرفناه بقول الشارع: "أوجبت على الزاني الحد، أو مهما رأيتم إنساناً زنا فاجلدوه واعلموا أني أوجبت عليه الحد".

وإذاعرفنا الحكم القديم بقول الشارع، استحال يعرفه بعد ذلك بالوصف، لأنه يكون تحصيلا للحاصل.

فلئن قال: لم لا يجوز أن يعرف بعض تلك الأحكام بقول الشارع وبعضها بالوصف؟

قلنا: لا يمكن ذلك، لأن كون الوصف معرفاً لا يتصور إلا بعد سبق جعل الشارع له معرفاً - بأن يقول في الزنا: "اعلموا أني أوجبت الحد على الزاني"، وهذا القول قد عرفنا الحكم القديم، فبعد ذلك امتنع حصول

١- بل المصنف اختار في تعريف القياس: أنه إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت. انظر: المحصول ١٧/٥.

٢- أي: إذا فسر العلة بالمعرف، وأن الحكم في الأصل عرف بالنص، فليس ذلك لاشتباههما في علة الحكم.

٣- "أوجبت" إضافة من عمل المحقق لعدم صحة العبارة بدونها.

٤- "أو" إضافة من عندي للضرورة.

التعريف بالوصف.

وأما ما يعرف بالوصف - وهو ما يحصل لفعل المكلف من الوصف، أو النسبة(١)، أو التعلق، وما يثبت ثمة(٢) من الأمور الحادثة - فليس من الأحكام الشرعية عندكم، ويمتنع على هذا صيرورة الوصف معرفاً للحكم الشرعي.

وأما القسم الثاني - وهو قول الشارع - يمتنع أن يكون معرفاً - أيضاً -، لأن المعرف إذا كان هو قول الشارع، وهو معنى العلة الشرعية، امتنع إثبات الحكم بالقياس، لأن هذا القول إن وجد في الفرع ثبت الحكم فيه بالنص لا بالقياس، وإن لم يوجد(٣) امتنع إثبات الحكم فيه بدون العلة، فتعذر القياس، فالقائل بالعلل الشرعية، هو القائل بالقياس، فلو فسر العلل الشرعية بالمعرف على هذا التفسير، امتنع تصور القياس، فلزم التناقض.

فلئن قال: إذا سمعنا من الشرع أنه قال: "حرمت الربا في البر"، فلما استدللنا (٤) بالمناسبة: علمنا أن الطعم علة للربا، فحصل لنا العلم بمقدمة(٥) كلية: أن كل مطعوم يحرم فيه الربا، ثم بعد ذلك متى شاهدنا مطعوماً جزئياً حكمنا فيه بحرمة الربا، فعلمنا بحرمة الربا في كل مطعوم، إنما حصل بواسطة الوصف، وهذا طريق(٦) معرفة الحكم القديم الأزلي، أن كل مطعوم يحرم فيه الربا، فبهذا الطريق يصير الوصف معرفاً للحكم.

قلنا: لما ثبت حكم البر بالنص، امتنع أن يقال: حكم كل مطعوم إنما عرفناه بالوصف، وأما حكم ما عدا البر فبأي طريق يعرف، وأما الوصف وهو الطعم، فما لم نعلم أن الشرع جعله معرفاً، كيف يصير معرفاً لنا؟ وإذا جعله

١- النسبة هي: إيقاع التعليق بين الشيئين. انظر تعريف النسبة وأنواعها في: التعريفات ص٢٤١، تسهيل المنطق ص٢٠.

٢- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، وما أثبته على وجه التقريب.

٣- "يوجد إ" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٤- في المخطوطة "استدللناه".

٥- بداية لوحة ١٠٦-أ.

٦- "طريق" مزيدة لاستقامة المعنى.

الشرع معرفاً، فقد عرفنا الحكم القديم بجعل الشارع كما ذكرنا لا بالوصف.

وأما الاستدلال بالمناسبة على كون العلة هو الوصف.

قلنا: أما الاستدلال بالمناسبة أو الدوران، فذلك يدل على(١) علية الوصف لا بمعنى المعرف، بل بمعنى الفاعل المؤثر أو الغاية، وأنتم لا تقولون به، ومن هذا يتوجه عليكم إشكال آخر، لأنكم تستدلون على كون الوصف علة في الأصل بالمناسبة والدوران وتنقيح(٢) المناط وغير ذلك، وهذه الطرق دالة على العلية بمعنى الغاية أو الفاعل المؤثر، لا على العلة بمعنى المعرِّف، فما تدعونه من العلية امتنع ثبوتها في الأصل ولا يساعد عليها الاستدلال، وما يمكن إثبات ذلك في الأصل ويساعد عليه الاستدلال ممتنع عندكم، فتعذر عليكم القياس.

ومن الآن ننظر في دفع الشبه(٣) التي أوردها - فنقول: العلل الشرعية يوجد فيها الأصناف الثلاثة من العلل، يوجد فيها العلل الغائية(٤)، وذلك

١- "على" زيادة اقتضاها السياق.

٢- التنقيح في اللغة: التهذيب يقال: كلام منقح أي: لا حشو فيه. والمناط بفتح الميم اسم مكان من النوط. وهو في اللغة: الربط والتعليق يقال: نطت الحبل بالوتد أنوطه نوطاً: إذا علقته عليه وربطته به. والمراد به: ما نيط به الحكم أي: علق به وهو: العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل، أو الجامع بين الأصل والفرع، والمناط أطلق على العلة، لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها. قال الغزالي: نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. وقال ابن دقيق العيد ـ كما حكاه الزركشي ـ: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما علق بها: كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس. أما تنقيح المناط في الاصطلاح فهو: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق. بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، ويبين أنه لا تأثير له في الحكم أصلا، فيلزم اشتراك الأصل والفرع في ذلك الحكم. وهذا هو الذي سماه أصحاب أبي حنيفة: الاستدلال، وفرقوا بينه وبين القياس. انظر: القاموس المحيط ٣٦٣/١، ٤٠٤/٢، لسان العرب ٤١٨/٧، الصحاح ١١٦٥/٣، المصباح المنير ٦٣٠/٢، المستصفى ٢٣٠/٢، المحصول ٣١٦/٥، نهاية السول مع شرحه سلم الوصول ١٢٨/٤، البحر المحيط ٢٣٩/٣ـب، حاشية العطار ٣٣٧/٢، إرشاد الفحول ص٢٢١، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٨، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٢٢٩/٢، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين ص٢٤٣.

٣- أي: الإشكالات التي أوردها المصنف على التفاسير السابقة. انظر: المحصول ١٧٩/٥ وما بعدها.

٤- العلل الغائية هي: ما يوجد الشيء لأجلها. انظر التعريفات ص١٥٥.

للحكم القديم، وهذا: لأن الشارع إنما علق العقوبة بالقبائح من الأزل إعلاماً لها، فذلك علة غائية، وعرفنا بهذا الحكم القديم بأن خاطبنا بأني أوجبت الحد على كل زاني(١)، وأوجبت القطع على كل سارق.

ثم هذا الجعل كما وقع معرفاً للحكم القديم وقع معرفاً ومؤثراً في صيرورة الوصف معرفاً للحكم الحادث، وهو تعلق وجوب الجلد على هذا الشخص عندما زنا، وصار هذا الجعل - أيضاً - مقللاً للزنا ومعدماً له، فالتعليق في الأزل حكم قديم، وله علة غائية هي إعدام القبائح وتقليلها، والقديم لا يمتنع تعليله بالغاية، وتعريفنا وإعلامنا بالخطاب الحادث يعرفنا ذلك الحكم القديم، ويجعل الوصف مؤثراً في الحكم الحادث ومعرفاً له، ويؤثر في امتناع المكلف عن القبائح بواسطة تعريفه الحكم القديم، وهو التعليق، فما الذي يمنع من هذا؟!

أما قوله(٢): "يمتنع تفسير العلة بالموجب".

قلنا: لا نسلم بل الموجب لا يصلح أن يكون علة للحكم القديم، لكن لماذا لا يصلح أن يكون علة للحكم الحادث؟ ونحن إنما نثبت في الترك استعمالنا للقياس الأحكام الحادثة - ونقول: الشرع منعنا عن بيع البر بالبر متفاضلاً، وقد حكمنا ببطلان هذا البيع الواقع في البر، فنحكم في البيع الواقع في الأرز متفاضلاً - أيضاً - لا شتراكهما في علة الحكم، فأي امتناع في هذا؟!!

وأما حصر أحكام(٣) الشرع في الحكم القديم من كل وجه، فقد بينا في

١ـ كذا في المخطوطة بإثبات الياء، وهو جائز، ولكن الأنسب حذفها.

٢ـ أي: في الوجه الأول من الإشكال الوارد على تفسير العلة بالمؤثر والموجب. انظر: المحصول ١٧٩/٥. ونص كلامه: "أما الأول وهو الموجب فهو باطل من وجوه. أحدها: أن حكم الله ـ تعالى ـ على قول أهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله فضلاً عن أن يعلل بعلة حادثة". وقد أجاب عن هذا الإشكال ـ أيضاً ـ الأصفهاني فانظر: الكاشف ص١٥٠.

٣ـ بداية اللوحة ١٠٦ـب.

ابتداء الكتاب أنه باطل، وكذا ما يتفرع على ذلك من الشك باطل.

أما قوله(١): "الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه، واستحقاق العقاب وصف ثبوتي، والترك عدمي محض".

قلنا: جوابه من وجوه:

أولها: أنا لما قلنا: إن العلل الشرعية على أصناف، والترك لا يجب أن يكون من العلل المؤثرة، بل جاز أن يكون من المعرفات.

وثانيها: أن الوصف قد نقول له: إنه علة بمعنى أنه معرف للعلة المؤثرة، وها هنا كذلك، لأن اشتغال المكلف على الدوام بأمور الدنيا موجب لاستحقاق العقاب، وليس يخصله إلا الاشتغال بامتثال أوامر الشرع، فإذا ترك أمر الشرع، دلنا ذلك(٢) على أنه ارتكب ما هو موجب للعقاب.

وثالثها: أن ترك الواجب هو إعراض عما دعى إليه، وامتناع عما ألزم(٣) به، وهذا يشبه الفعل من وجه، فلم لا يجوز أن يكون مؤثراً؟ لأن كون الشيء مؤثراً في شيء ومتأثراً عنه، ليس من الصفات الحقيقية حتى لا يثبت إلا للموجود المحض.

قوله (٤): "لو كانت العلل الشرعية مؤثرة، لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة".

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

أولها: هب أنا لا نجوز اجتماع العلل المؤثرة، لكن لم لا يجوز اجتماع العلل التي بعضها مؤثرة، وبعضها معرفة؟ وما ذكرتم من صور اجتماعها من هذا القبيل.

١- أي: في الوجه الثاني من الإشكال، وقد نقل معناه فانظر: المحصول ١٨٠/٥. وقد أجاب عن هذا - أيضاً - الأصفهاني فانظر الكاشف ص١٥١.

٢- صحفت في المخطوطة إلى "ذلنا دلك".

٣- الجزء الأول من هذه الكلمة ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته كاتبها في الهامش.

٤- أي: في الوجه الثالث من الإشكال فانظر ذلك بالتفصيل في المحصول ١٨١/٥ وقد رد هذا الاعتراض - أيضاً - الأصفهاني في كاشفه ص١٥١.

الثاني: نزلنا عن هذا المقام، لكن لم قلت: إنه اجتمعت العلل المستقلة المؤثرة في صورة أصلاً؟.

أما الزنا(١) والردة فلا نسلم اجتماعهما على حكم واحد، بل حكم الزنا غير حكم الردة، ولهذا فإنه لو أسلم بقي استحقاق قتله بالزنا، فحكم الردة شيء يتمكن المكلف من إسقاطه، وحكم الزنا ليس كذلك، فالحكمان متغايران، فأما إذا قتل بأحدهما فقد تعذر استيفاء العقوبة منه، وذلك لا يوجب نفيه - ألا ترى لو قتل شخصين دفعة، وجب عليه قصاصان، ثم لو بادر أحد الوليين وقتله، تعذر على الآخر الاستيفاء.

الثالث: أن نقول: لم يوجد - ها هنا - توارد علتين مستقلتين على حكم واحد، وهذا: لأن الشرع حكم بعصمة(٢) دم المكلف بشروط عدة، منها: الإسلام، ومنها: العفة عن الزنا إلى غير ذلك.

ولهذا قال ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس..." الحديث(٣).

إذا عرفت ذلك: فالحكم الذي يكون مشروطاً بشروط قد ينتفي بانتفاء شرط، وقد ينتفي بانتفاء شرطين أو أكثر دفعة، وفيما نحن فيه الزنا علة لانتفاء العفة المشروطة في العصمة، والارتداد(٤) علة في سقوط الإسلام الذي هو شرط آخر في العصمة، فمعلول كل واحد من هذين الأمرين غير معلول الآخر، ثم لما انتفى الشرطان معاً، انتفت العصمة.

١- ذكر المصنف في المحصول ١٨١/٥: أن الزنا والردة علل مستقلة والحكم واحد وهو وجوب القتل، واللمس والمس علل مستقلة كذلك، والحكم واحد وهو انتقاض الوضوء.

٢- هذه الكلمة أصابها طمس في المخطوطة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٣- رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - مرفوعاً. وأخرجه عنه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢٦٢/٣ فتح الباري، وأخرجه عنه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ٢٠٠/١ النووي، وأخرجه عنه أبو داود في كتاب الجهاد، باب علام يقاتل المشركون ٤١/٢، وأخرجه عنه الترمذي في كتاب التفسير، باب من سورة الغاشية ٤٣٩/٥، وأخرجه ابن ماجة في المقدمة باب الإيمان ٢٨/١، وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة باب مانعي الزكاة ١٠/٥. وتكملة الحديث "... حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها".

٤- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، وما أثبتناه موافق للسياق.

والرابع: نسلم ذلك، لكن لم لا يجوز أن يثبت الحكم بواحد، ويتعذر استناده إلى غير ذلك؟

قوله(١): "ليس البعض أولى من البعض".

قلنا(٢): عند الله. واللمس والمس يخرجان بهذين الوجهين الآخرين(٣).

وأما الرابع(٤): فقد عرفت الجواب عنه(٥).

ما أورده على الغزالي(٦) - فنقول: لم لا يجوز أن(٧) يكون الوصف مؤثراً في الحكم الحادث الذي فصلناه - ها هنا - وفي ابتداء الكتاب؟ وإنما عرفنا كون الوصف مؤثراً بتعريف الشارع.

قوله - في الوجه الأول -: "إن الحكم القديم لا يجوز تعليله بالوصف"(٨)، لا يرد علينا، لانا لم نحصر الحكم في القديم حتى يلزمنا.

قوله - في الجواب الثاني: "إما أن يصدر عن الشارع أمر أم لا يصدر عنه"(٩) بالخطاب الحادث أن يعرفنا الحكم القديم لاجل غاية حكمة مصلحية، ويعرفنا أن الوصف مؤثر في الحكم الحادث، وما المانع من ذلك؟ ثم بعد ذلك

١- هذا مضمون كلام المصنف فانظر: المحصول ١٨١/٥.

٢- كلمة "قلنا" زيادة من عمل المحقق.

٣- انظر الجواب عن اعتراض النقشواني هذا في الكاشف ص١٥٢.

٤- أي الوجه الرابع من الإشكال. وحاصله: أن تفسير العلة بالموجب والمؤثر يؤدي أحياناً إلى أن يكون العدم جزء علة الأمر الوجودي وهو محال. انظر المحصول ١٨٢/٥.

٥- أي: من خلال الجواب عن الوجه الثاني خاصة وبقية الوجوه عامة.

٦- أورد المصنف على الغزالي في اختياره كون العلة علة موجبة بجعل الشارع لا لذاته إشكالين فانظر المحصول ١٨٣/٥.

٧- بداية اللوحة ١٠٧ـ أ.

٨- هذا معنى كلامه في الإشكال الأول، ونص عبارته: "أنه معترف بأن الحكم ليس إلا خطاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال المكلفين، وذلك هو كلامه القديم، فكيف يعقل كون الصفة المحدثة، موجبة للشيء القديم، سواء كانت الموجبية بالذات أو بالجعل" انظر: المحصول ١٨٣/٥.

٩- انظر: المحصول ١٨٣/٥ـ ١٨٤.

نستدل بالوصف على حصول الحكم الحادث الذي سبق في الحكم القديم تعلقه بالوصف، وما ذكره من الترديد والمقدمات، فقد بينا حالها في مقدمة الكتاب(١).

قوله - في التفسير الثاني -: "ذلك العلم موجب لتلك الفاعلية... إلى قوله: من قال: أكلت للشبع، كان معناه ذلك"(٢).

قلنا: هذا كما ذكره(٣) في حق من كان علمه عرضياً يحصل له من غيره، وكذلك إرادته تكون متجددة حادثة، لا(٤) بحسب تجدد علومه وظنونه واعتقادته.

وأما في(٥) حق من كان علمه محيطاً بكل شيء وذاتياً له، لا يجب هذا ولا يجوز. وإنما نعلم أن هذا الفعل المشتمل على(٦) المصلحة، إنما صدر عن المريد للخير، الطالب للحكمة والغاية، العالم بإفضاء هذا إلى تلك الغاية، ولا يتصور صدوره إلا ممن له هذه النعوت، وأما كون علمه علة لإرادته وفاعليته، فإنما يجب فيمن ذكرناه أنه حادث مع صفاته.

وأما في حق الواجب(٧) القديم ذاتاً ونعتاً، فلا يجب ذلك، بل يمتنع.

قوله(٨): "من فعل فعلاً لغرض يكون مستكملاً بغيره".

١- قلت: ما أورده المصنف على اختيار الغزالي - هنا - أورده في أول الكتاب، وقد أجاب عنه النقشواني وبين فساده، وذلك أن الحكم الشرعي هو الخطاب القديم المتعلق بأفعال المكلفين، وأن التعلق حادث، فإن كان الغزالي يقول بالتعلق الحادث فيندفع عنه الإشكال. وإن كان لا يقول به فلا جواب له عنده. انظر تحريراً وبياناً لاختيار الغزالي في: شفاء الغليل ص٢٠-٢١، الكاشف ص١٥٣-١٥٦.

٢- انظر المحصول ١٨٥/٥.

٣- وهو أن الواحد منا إنما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه، وذلك هو الغرض، وهو مستكمل بالغير ناقص لذاته.

٤- في المخطوطة "لم".

٥- "في" إضافة من عندي لاستقامة السياق.

٦- عبارة "على المصلحة" إضافة من عندي لاستقامة النص.

٧- لعل كلمة "الوجود" بعد كلمة "الواجب" ساقطة.

٨- أي: قول المصنف في الوجه الأول من الإشكال الوارد على تفسير العلة بالداعي. انظر: المحصول ١٨٥/٥.

قلنا: لا نسلم حصول ذلك الغرض أولى به من لا حصوله(١).

قلنا: من فعل فعلاً لغرض غيري(٢) ينقسم إلى قسمين، أحدهما: أنه يطلب بذلك خيراً يرشح من غيره عليه: كالفقير يطلب(٣) شيئاً من الغني، ويفعل ما يوصله إلى ذلك.

وثانيها: أنه يطلب بذلك أن يرشح منه خير على غيره ليكمله: كالغني يطلب رشح الخير منه على الفقير، ثم يوجد في كل من القسمين معنيان، أحدهما: الطلب، والآخر: حصول ذلك المطلوب. فمن كان كل واحد منهما عرضياً له حاصلاً له من غيره فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره، وكل واحد من الطلب والمطلوب أولى له من عدمه.

وأما من كان من القسم الثاني - وهو طلب رشح الخير منه على الغير - إذا كان هذا الطلب ذاتياً له، لا يجب أن يكون هو مستكملاً بغيره، لأنا نسلم أن هذا الطلب أولى له، لأن كونه(٤) مريداً للمصلحة، وفياضاً للخير على الغير، أولى له من أن لا يكون كذلك، لكن هذا الأولى لما كان ذاتياً - لا يقال له: إنه ناقص في ذاته مستكمل(٥) بغيره، بل هو كامل في ذاته، وكماله من ذاته: كالوجود والعلم، الذي هو له من ذاته، ولا شك أن كل واحد من العلم والوجود، أولى من العدم والجهل، ولا يقال: إنه ناقص في ذاته، مستكمل بغيره، لما أن العلم والوجود ذاتيان له.

كذلك طلب رشح الخير على الغير لما كان ذاتياً(٦)، فكونه أولى له، لا يوجب أن يكون مستكملاً بغيره.

١- هذا اعتراض موجه على ما ذكره المصنف من أن حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لا حصوله. لما فعله انظر: المحصول ١٨٦/٥.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "خيري".

٣- في المخطوطة "وطلب".

٤- "كونه" غير مقروءة في المخطوطة، لإصابة الرطوبة لها، والسياق يقتضي ما أثبته.

٥- في المخطوطة "مستكملاً" بالنصب وهو خلاف قواعد العربية.

٦- هذه الكلمة ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

وأما المطلوب - وهو رشح الخير على الغير - لا نقول: هو(١) أولى له.

قوله(٢): "لو لم يكن أولى لما دخل في الوجود لاستواء الطرفين".

قلنا: لا نسلم، وذلك: لأن هذا لما كان من لوازم الطلب الذي هو ذاتي، فقد ترجح طرف وجوده، وإن لم يكن أولى بالقياس. وإذا وقفت على هذا: عرفت اندفاع كل شبهة تذكر في هذا المقام.

قوله: "إنه لا خير ولا لذة وإلا فالله(٣) قادر على تحصيلها وإيصالها بغير واسطة(٤) وليس كل شيء من الخيرات واللذات ممكن الحصول بدون الواسطة، ولا كل الآلام ممكن الدفع بدون الواسطة، وهل يمكن خلق بنية الإنسان لا عن مادة؟(٥) وهل يمكن أن ندرك الألوان - ابتداء - من غير بصر، ونسمع من غير أذن؟ بل وكل ما نجد من الارتباط في العالم، بعضه واسطة في البعض ومتوقف عليه، وبدونه لا يكون ممكن الحصول، والذي ذكره(٦) قول العامة الذين لا يتفطنون للارتباط ولا للحكمة التي في الارتباط.

١- في المخطوطة فوق كلمة "هو" كلمة "أنه" وهو بيان وتفسير من الناسخ.

٢- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة إليه تعالى على السواء، لكن بالنسبة إلى غيره لا على السواء. انظر: المحصول ١٨٧/٥.

٣- بداية اللوحة ١٠٧-ب.

٤- هذا مضمون كلام المصنف في الوجه الثاني من الإشكال فانظر المحصول ١٨٧/٥ وقد أجاب عن هذا الإشكال والذي قبله - أيضاً - الأصفهاني فانظر: الكاشف ص١٥٧-١٥٨ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

٥- بل الله سبحانه وتعالى يخلق بنية الإنسان بدون مادة بقوله: ﴿كن فيكون﴾ وقد سبق التنويه على مثل هذا.

٦- كلمة "ذكره" غير واضحة في المخطوطة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

قال - رحمه الله في الفصل الثاني من الباب الأول -:

«الحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة...» إلى آخره(١).

أقول:

اختار في الأصل الذي قبل هذا: أن العلة الشرعية لا يمكن أن تكون إلا معرفة، وسائر الأقسام يمتنع في العلل الشرعية، وما ذكره من الطريق - ها هنا - وهي دالة على أن هذه العلل غائية أو موجبة مؤثرة، فكان مناقضاً لما ذكر.

وأيضاً فالإيماء والمناسبة والدوران كل ذلك يدل على كون الوصف علة لحكم(٢) الأصل، والوصف يمتنع أن يكون معرفاً لحكم الأصل، لأن ذلك عرفناه بالنص، فحصل التناقض.

قوله(٣): "إن هذا الاستقباح - إما لأنه يفهم منه أنه جعل الجهل علة للإكرام، أو لأنه جعل الجاهل مستحقاً للإكرام".

قلنا: ها هنا قسم ثالث - وهو: أن يجعل كل جاهل ممن شاهده ومن لم يشاهده، ومن عرفه ومن لم يعرفه مستحقاً للإكرام، ويجعل كل عالم ممن علمه ومن لم يعلمه مستحقاً للاستخفاف.

١- تكملة النص: "... سواء كان ذلك الوصف مناسباً لذلك الحكم، أو لم يكن مناسباً لذلك الحكم. وقال قوم: لا يدل على العلية، إلا إذا كان مناسباً" انظر المحصول ٥/٢٠٠ وانظر المسألة بتوسع في: اللمع ص١١٠، البرهان ٢/٨٠٩، المستصفى ٢/١٩١، شفاء الغليل ص٣٠، التنقيح ٢/٥٤٩، الإحكام ٣/٣٧٦، الحاصل ٣/٧٩٤، الإبهاج ٣/٤٨، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٢/٢٧٠، البحر المحيط ٣/١٤٩ـ أ، مناهج العقول ٣/٥٩ ومعه نهاية السول، إرشاد الفحول ص٢١٣، غاية الوصول ص٢٢١، الوصول لابن برهان ٢/٢٨٤، روضة الناظر مع شرحها ٢/٢٦٤، المسودة ص٤٣٨، شرح الكوكب المنير ٤/١٤١، كشف الأسرار ٣/٣٥١، تيسير التحرير ٤/٤١، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/٢٩٨، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٣٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٩٠، نشر البنود ٢/١٦٣.

٢- في المخطوطة "لحكمة" وهو تصحيف.

٣- أي: قول المصنف في الوجه الأول من الاستدلال على عدم اشتراط المناسبة في العلل الثابتة بالإيماء والتنبيه، وقد نقل الكلام بالمعنى فانظر المحصول ٥/٢٠٠.

وهذا قسم مغاير للحكم بإكرام جاهل معين عرفه، أو بحكم(١) إكرام بعض الجهال، لاحتمال أن المأمور بأكرامه وإن كان جاهلاً والجهل لا يناسب الإكرام بل يناسب عدم الإكرام، لكن يكون مستحقاً للإكرام بجهة أخرى، وقد علم الآمر تلك الجهة فيه.

وأما إذا أمر بإكرام كل جاهل واستخفاف كل عالم - مع القطع بأنه لم يعلم في كل عالم جهة توجب الاستخفاف، ولا في كل جاهل جهة توجب الإكرام - مع أن العلم يناسب الإكرام، والجهل ينافي(٢) الإكرام، ترغيباً في العلم وتنفيراً من الجهل: استقبح منه لهذا الوجه حتى لو كان أمر بإكرام طائفة من الجهال معينين، وباستخفاف طائفة من العلماء معينين(٣): لا يتأتى هذا الاستقباح، والاستقباح - في مثل هذا - ينشأ(٤) لأنه جعل ما لا يصلح علة علة، وتارة أنه(٥) حكم بحكم من غير شعوره بما يصلح أن يكون علة بمجرد شعوره بما يناسب عدم ذلك الحكم، والاستقباح فيما نحن فيه من القسم الثاني.

قوله - في الوجه الثاني(٦): "ثبوت الحكم بدون الداعي عبث".

قلنا: هذا يناقض ما ذكره قبل هذا، ولأن كلامنا في الوصف الذي ليس بمناسب، وما لا يناسب لا يكون داعياً.

قوله: "غير هذا الوصف كان معدوماً".

قلنا: الوصف الذي نجعله علة من شرطه أن يكون موجوداً في علم الله - تعالى -، لا أنه يكون موجوداً في الخارج، وشيء من الأشياء لا يعزب عن علم الله - تعالى.

فلئن قال: لعله يفرض هذا، في هذا التعلق الحادث في الشخص المعين

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "لحكم".

٢- في المخطوطة "نفي".

٣- هذه الكلمة أصابها طمس، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٤- يقتضي السياق أن تكون كلمة "تارة" ساقطة هنا.

٥- هكذا في المخطوطة، والأنسب "لأنه".

٦- أي: من الاستدلال على عدم اشتراط المناسبة في العلل المومأ إليها. انظر المحصول ٢٠٢/٥.

- ويقول: ثبت الحكم في حقه ولابد له من علة موجودة في هذه الصورة حال ثبوت الحكم، وغير هذا الوصف معدوم بالاصل.

قلنا: هذا ينافي ما اختاره من أن الأحكام قديمة(١)، ولا شيء من الحكم بحادث، ولأن الصور المعينة لا نفقه فيها وصف آخر يزاحم هذا الوصف، ولأن عليه هذا الوصف كان معدوماً، فيبقى على العدم(٢)، ولابد للحكم من وصف يوجب أن يكون غير هذا الوصف.

ثم للمخالف أن يحتج بوجهين:

أحدهما: أنه لو قال: "أكرم هؤلاء الطوال لعلمهم"، يستقيم هذا الكلام ويحسن، ولو كان الأمر كما ذكر عد متناقضاً، لأنه قد جعل الطوال علة للإكرام، فصار بقوله: "لعلمهم" مناقضاً لذلك.

والثاني: أنا نجد تفرقة بين قول القائل: "أكرم العلماء والشجعان، وأهن الجبان والجاهل"، وبين قوله: "أكرم القصار من بني تميم، وأهن الطوال منهم" في أنه لا يطالب(٣) بعلة الإكرام والإهانة في الأول - فلا يقال: لماذا أوجبت إكرام العلماء وإهانة الجهال؟ لما أن العلة صارت معلومة بترتب الحكم على الوصف المناسب، ويطالب في الثاني بالعلة - فيقال: لم(٤) أوجبت إكرام القصار وإهانة الطوال؟ ولو كان هذا الترتيب موجباً لكون القصر علة للإكرام والطول علة للإهانة، لما وجب توجه هذا السؤال.

بل السؤال المتوجه: لماذا جعلت القصر موجباً للكرم؟ ثم له أن يقول: ما جعلت القصر علة للإكرام، بل العلة سبب آخر.

كل ذلك يدل على أن ترتيب الحكم على الوصف إنما يشعر بالعلية، إذا كان مناسباً.

١- بداية اللوحة ١٠٨-أ.

٢- في المخطوطة "الحكم" وهو تحريف.

٣- في المخطوطة "يطلب" وهو تحريف.

٤- في المخطوطة "لما" وهو تصحيف.

قال - رحمه الله -:

«الفصل الثاني: في الإيماء(١) وهي خمسة أنواع. الأول: تعليق الحكم بحرف الفاء ...» إلى آخره(٢).

أقول:

قوله(٣): "الذي تتقدم العلة فيه على الحكم، أقوى في الإشعار بالعلية من القسم الثاني".

نقول: الأمر بالعكس أولى - ألا ترى أنه ﷺ لما قدم الحكم وذكر العلة عقيبه بحرف الفاء - حيث قال: "لا تقربوه طيباً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً"(٤).

١- الإيماء مصدر أومأ يومي إيماء وهو في اللغة: الإشارة يقال: أومأت إليه إيماءً: إذا أشرت إليه بحاجب أو يد أو غير ذلك. وفي الاصطلاح: أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً. وقيل: ما دل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن. ويسمى عند الغزالي وأبي الخطاب وغيرهما بالتنبيه. انظر: الصحاح ٨٢/٢، المصباح المنير ٦٧٣/٢، القاموس المحيط ٣٤/١، تاج العروس ٥٠٠/١، شفاء الغليل ص٢٧، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٢٦٦/٢، نهاية السول ٦٤/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٣٤/٢، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢٩٦/٢، التمهيد لأبي الخطاب ١١/٤، شرح الكوكب المنير ١٢٥/٤.

٢- انظر المحصول ١٩٧/٥.

٣- انظر: المحصول ٢٠٣/٥ وأول كلامه: "الفرع الثاني: قد ذكرنا أن دخول "الفاء" يقع على ثلاثة أوجه، ولا شك أن قول الشارع أبلغ في إفادة العلية من قول الراوي، لأنه يجوز أن يتطرق إلى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه إلى كلام الشارع. وأما القسمان الباقيان فيشبه أن يكون... وآخر كلامه: لأن إشعار العلة بالمعلول، أقوى من إشعار المعلول بالعلة، لأن الطرد واجب في العلل، والعكس غير واجب فيها". وقد اعترض على قول الإمام هذا ودليله أيضاً الأسنوي والشيخ أبو النور زهير فانظر: نهاية السول ٦٤/٤، أصول الفقه أبو النور ٢٨٩/٤.

٤- رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - مرفوعاً. بلفظ: أن رجلاً وقصه بعيره ونحن مع النبي ﷺ وهو محرم. فقال النبي ﷺ: "اغسلوه بماء وسدروكفنوه في ثوبيه ولا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً" أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب كيف يكفن المحرم؟ ١٣٧/٣ فتح الباري، وأخرجه مسلم في كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ١٢٦/٨ النووي، وأخرجه الإمام أحمد في المسند ٢١٥/١. وانظر في تخريج الحديث: الابتهاج ص٢٢٤، المعتبر للزركشي ص٢٣٠، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن ٥٨٧/١.

كيف قوى إشعاره بالعلية، وسكنت النفس إلى العلة، بحيث لم تبق طالبة للعلة - أصلاً -، بل لو ذكر علة أخرى وجد الكلام متناقضاً.

والسبب فيه: أنه لما تقدم الحكم طلبت نفس السامع العلة، فلما سمع المعنى(١) الذي عقبه بحرف "الفاء" سكنت(٢) عن الطلب، وعلمت(٣) أن ذلك هو العلة.

وأما إذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه(٤) - مثل قوله: ﴿والسارق والسارقة﴾ (٥)، أو قوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾(٦)، فالنفس تطلب الحكم وتنتظره، فإذا صار الحكم مذكوراً، فبعد ذلك قد يقنع في العلة بما سبق إن كان شديد المناسبة - كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾(٧)، وقد لا يقنع بل يطلب العلة بعد ذلك، ولهذا يصح أن يذكر العلة بعد ذلك بطريق آخر - بأن يقول: إذا قال(٨): "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم" تعظيماً للمعبود.

وفي القسم الآخر: وهو ما إذا تأخر ذكر العلة عن الحكم، لا يجوز ذكر علة أخرى، ولو ذكر علة(٩) عد متناقضاً.

فيعلم من هذا: أن إشعار ذلك القسم بالعلية أقوى، وكيف والمختار عند المؤلف: أن الوصف إن لم يكن مناسباً، فإن ترتب الحكم عليه يوجب عليته،

١- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني وردت هكذا: "فإذا سمع وصفاً معقباً بالفاء". انظر: الإبهاج ٤٥/٣.

٢- في الإبهاج ٤٦/٣ "سكنت نفسه".

٣- في الإبهاج "وركنت إلى أن ذلك".

٤- في المخطوطة "عليته" وهو تحريف، والتصويب من الإبهاج.

٥- الآية ٣٨ من سورة المائدة.

٦- الآية ٦ من سورة المائدة.

٧- الآية ٢ من سورة النور.

٨- في الإبهاج "بأن يقول: "إذا قمتم..." فالظاهر أن عبارة "إذا قال" زائدة لا معنى لها.

٩- "علة" إضافة من الإبهاج.

ويلزمه أن يقول(١): لو قال القائل: "أما الطوال فاكرمهم" يكون إشعار(٢) هذا(٣) بالعلية أقوى من أن يقول: "أكرموا هؤلاء فإنهم طوال"، وليس كذلك، فإنه لو قيل للقائل - في(٤) الأول -: لم جعلت الطوال علة للإكرام؟ كان له أن ينكر، وأما لو قيل له - في القول الثاني -: لم جعلت الطوال علة للإكرام؟ لم يكن له الإنكار، وكل ذلك يدل على عكس ما ذكره.

أما قوله: "إشعار العلة بالمعلول أقوى".

قلنا: هذا(٥) مغلطة، لأن هذا إنما يتأتى في الشيء الذي عرف كونه علة قبل الكلام، ثم ذكر الشيء الذي عرف كونه علة قبل الحكم، كان الإشعار بالحكم أقوى مما إذا ذكر الحكم قبل العلة وأما فيما لم تعرف عليته، بل العلة مستنبطة من هذا الكلام، فكيف يتأتى فيه ما ذكره. فهذا ما يرد عليه(٦).

١- كذا في المخطوطة، وفي الإبهاج: ويلزمه أن يقول إشعار قول القائل أما الطوال فاكرمهم بالعلة أقوى من أكرم هؤلاء فإنهم طوال.

٢- في المخطوطة "إشعاراً" والصواب المثبت.

٣- بداية اللوحة ١٠٨ـب.

٤- "في" زيادة من عمل المحقق.

٥- هكذا في المخطوطة، والأنسب "هذه".

٦- قلت: إن هذه المسألة في الجملة لا تستحق كل هذه المشادة الكلامية بين الإمام المصنف والفاضل الشارح، وذلك: لأن الإمام فخر الدين لم يجزم بما ذهب إليه بل قال: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى من تقدم الحكم على العلة. والله أعلم.

قال - رحمه الله - في أقسام المناسبات....» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يقول: كما جعلت القتل جناية مندرجة تحت عموم الجناية، فشرب الخمر لم لا تجعله جناية - أيضاً - مندرجة تحت عموم الجناية - مثل: الزنا ومثل: الردة والقذف، بل مثل ترك الصلاة والصوم؟ فحينئذٍ يصير من قبيل القسم الأول، فيعتبر خصوصه في خصوص النوع، وعمومه في عمومه.

وإن خصصت هذا بكونه شرباً حتى لا يشهد له أصل آخر، فهذا مع أنه ممنوع، لأن شرب السم - أيضاً - يحرم، لكن لم لا تجعل في تلك الصورة - أيضاً - خصوص كونه قتلاً؟ حتى لا يشهد له غير ما ذكر من الأصل.

فالفرق بين هذين الوصفين(٢) - على ما ذكرنا من الاعتبار - مشكل.

١- قال - في المحصول ٢١٩/٥ - المسألة الثانية في تقسيم المناسب. قلت: وهي إحدى مسائل الفصل الثالث في بيان علية الوصف بالمناسبة. والكلام في هذا المقام يتعلق بأقسام الوصف المناسب من حيث ملاءمته للحكم وشهادة الاصل له وهي أربعة أقسام:

أ- ملائم شهد له أصل معين، وهذا متفق على قبوله. كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص.

ب- مناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل، وهذا مردود بالإجماع.

ج- مناسب ملائم، لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، وهذا هو المصالح المرسلة.

د- مناسب شهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم كالإسكار، وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب.

انظر: المحصول ٢٣٠/٥-٢٣٢. هذا وقد اضطربت عبارات المصنفين في التعبير عن هذه الاقسام، والأمر فيه قريب لكونه أمراً اصطلاحياً. وفي الجواب عما أورده النقشواني وغيره على هذا التقسيم نقول: للمصنف أن يصطلح على ذلك ولا مناقشة في الاصطلاحات. انظر هذا التقسيم والاعتراضات الواردة عليه في: شفاء الغليل ص١٥٣، الكاشف ص٦١٣ وما بعدها، الإبهاج ٦٣/٣، البحر المحيط ٢٢٨/٣-أ، النفائس ٦٥/٣-أ، ٦٦-أ.

٢- أي: القتل الذي ذكره في القسم الأول كمثال للمناسب الملائم، والشرب الذي ذكره في القسم الرابع كمثال للمناسب الغريب.

قال - رحمه الله -:

«القسم(١) الثاني من هذا الفصل...» إلى آخره(٢).

أقول:

أنت تعلم ما قرره واختاره من الأصول، فهذا مناقض لجميع ما قرره(٣).

١ـ هكذا في المخطوطة، وفي المحصول المطبوع "الفن" وقد تبع المؤلف بعض نسخ المحصول.

٢ـ تتمة كلامه: "... في إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية ـ فنقول: المناسبة تفيد ظن العلية، والظن واجب العمل به. بيان الأول من وجهين. الأول: أن الله ـ تعالى ـ شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذه مصلحة: فيحصل ظن أن الله ـ تعالى ـ إنما شرعه لهذه المصلحة. فهذه مقدمات ثلاث، لابد من إثباتها بالدليل. أما المقدمة الأولى ـ فالدليل عليها من وجوه..." وقد ذكر المصنف ستة أدلة دالة على أن الله ـ تعالى ـ ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد. وأشار إلى اختلاف المعتزلة والفقهاء في هذه المسألة وهي هل أحكام الله ـ تعالى ـ وأفعاله معللة بالمصالح والحكم أم لا؟ فانظر تمام كلامه في تقرير هذا الدليل في المحصول ٥/٢٣٧ـ ٢٤٧.

٣ـ اختار المصنف فيما تقدم أن العلة الشرعية معرفة وغير التعريف لا يتأتى فيها، وهنا جميع ما بينه علل غائية، والعلل الغائية مؤثرة وداعية لوقوع الفعل في الخارج، فحصل التناقض في كلامه.

قال(١) - رحمه الله -:

«فإن قيل: لا نسلم أنه - تعالى - شرع الأحكام لمصلحة العقلاء... إلى قوله: وهذا الكلام كما أنه اعتراض عما قالوا - فهو دلالة قاطعة ابتداء في المسألة. وبه يظهر فساد سائر الوجوه».

أقول:

إنه لما غير العبارة والترتيب في تقرير هذه الشبهة، لم يكن بد من إيراد الحل على وجه يليق به، حتى لا ينغفل عنه من هو ضعيف - فنقول: نختار من قسمي ترديده: أن التخصيص لابد(٢) له من تخصيص.

قوله(٣): "أفعال العباد إما أن تكون واقعة بالله - تعالى - أو بالعبد".

قلنا: لم لا يجوز أن تكون واقعاً بهما؟ ويكون خصوص كونه فسقاً وكفراً من العبد، لكونه محلاً للفعل، وخصوص المحل له تأثير في خصوص الأثر الوارد على المحل(٤).

١- انظر المحصول ٥/٢٤٨-٢٥٠.

٢- "لابد" إضافة من المحقق.

٣- أي: قول المصنف في الجواب عن الوجه الأول من أدلة القائلين بمرعاة مصالح العباد في أفعال الله - تعالى - وأحكامه. وحاصل هذا الوجه: أن تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لابد وأن يكون لمرجح، وذلك المرجح يمتنع أن يكون عائداً إلى الله - تعالى - فلابد وأن يكون عائداً إلى العبد. فأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا: إما أن تدعي أن التخصيص لابد له من مخصص، أو لا تدعي ذلك، وعلى التقديرين - لا يمكنك القول بتعليل أحكام الله - تعالى - بالمصالح. أما على القول بأن التخصيص لابد له من مخصص - فلأن أفعال العباد إما أن تكون واقعة بالله - تعالى - أو بالعبد. فإن كان الأول: كان الله - تعالى - فاعلاً للكفر والمعصية، ومع القول بذلك يستحيل القول بأنه لا يفعل إلا ما يكون مصلحة للعبد..." إلى آخر ما قرره انظر المحصول ٥/٢٤٨.

٤- نقل الأصفهاني كلام النقشواني هذا بالمعنى. ثم أجاب عنه فقال ما حاصله: إنه لا يجوز أن يكون العبد فاعلاً لشيء من الأفعال ذواتها وصفاتها بشركة غيره، أو لا بشركه غيره بمعنى أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك، وذلك: لأنه إن لم يتمكن من الترك لزم الاضطرار، وإن تمكن فلابد وأن يكون ذلك الفعل بمرجح غير صادر من جهته ذاتاً ووصفاً كلاً كان أو بعضاً، وإلا يلزم التسلسل في المرجحات وهو محال. انظر: الكاشف ص٢٤٣-٢٤٤ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

ألا ترى أن الحرارة تذيب الشمع وتعقد البيض، وحرارة الشمس تسود البشرة وتبيض الثوب. فلم لا يجوز أن يقال: إن الله - تعالى - خلق فيه القدرة على الأكل والشرب والوقاع؟ وكل ذلك - أيضاً - من الخيرات، وأباح له استعمال القوى في المحل المملوك له، ونهاه عن استعمالها في محل غير مملوك له، لكن بعض النفوس لا تطيع الأمر والنهي لما في جبلتها من الرداءة والخبث، فتصرف هذه الخيرات إلى المفاسد، وبعض النفوس الصافية عن رذائل الجبلة، تصرفها إلى الخيرات، فخصوص كونه فسقاً وكفراً من العبد.

فلئن قال: العبد مع ما فيه من خصوص المحل، هل هو متمكن من الترك أم لا؟ فإن لم يتمكن من الترك: كان مضطراً، فلم يعاقب؟ وأيضاً(١) فلا يمكن إضافة (٢) الكفر إليه، لأنه لا اختيار له في ذلك، فيضاف إلى خالق الداعي والقدرة، وإن كان متمكناً من الترك ولم ينبه إلى الوجوب أصلاً، فقد وقع أحد الطرفين لا لمرجح، وهذا ينافي ما اخترتم.

قلنا: عند شدة الداعي لا يتمكن من الترك، لكن قد بينا أن ما يصدر من العبد بقدرة مخلوقة فيه، وداعية قائمة فيه، لا يسمى ذلك اضطراراً، ولا يشبه ذلك حركة المرتعش، فيضاف إليه ويذم عليه، وكيف وقد قلنا: إن خصوصية كونه كفراً وفسقاً منه.

فلئن قال: لما كانت القدرة والداعي من الله، فقد صدر من الله الإعانة على الكفر والمعصية، وإذا كان كذلك - لا يمكن أن نقول: إنه - تعالى - يراعي مصالح العباد.

قلنا: لا نسلم أنه لا يمكن أن يقال: إنه يراعي مصالح العباد مع ذلك، وإنما لم يمكن القول به، لو لم يكن في خلق تلك القدرة والداعية - أيضاً - مصلحة، بل ما في النفس من الخبث الذي يقتضي صرف هذه الخيرات إلى

١- بداية اللوحة ١٠٩-أ.

٢- كلمة "إضافة" زيادة من المحقق.

الشرور والكفر، ليس يزول عنها إلا بهذا الطريق، وهو أن يخلق فيه هذه القدرة والدواعي، ويؤمر بصرفها إلى الخيرات، وينهى عن صرفها إلى الشرور، فإذا خالف عوقب، وهكذا مراراً عدة حتى تعتبر النفس وتنزجر فتصفو(١) عن ذلك الخبث، وبهذا الطريق يستخرج الذهب من الحجارة ويخلص من الخبائث.

وبهذا خرج الجواب عن الوجه الأول والثاني والثالث من المعارضة(٢).

قوله: "وسابعها: أنا أمرنا بالترك..." إلى آخره(٣).

أقول:

معنى قوله: "أمرنا بالترك": هو أنه نهينا عن فعل شيء، لأن فعلاً من الأفعال إذا كان مقدوراً للمكلف مثل: الغصب وشرب الخمر، وكان يدعو إليه الداعي، فالشرع ينهى عن ذلك تقليلاً لذلك الفعل لاشتماله على المفسدة، ثم لا شك أن انتهاء العبد عن ذلك الفعل على تقدير النهي عنه، أكثر مما إذا لم ينه.

قوله: "والترك لا قدرة كنا عليه".

١- في المخطوطة "فتصفوا" وهو خلاف القواعد الإملائية.

٢- بعد أن أظهر الإمام المصنف فساد الوجوه الستة الدالة على أنه تعالى ما شرع الاحكام إلا لمصلحة العباد، معللاً بأنها أدلة ظنية وما ذكره برهان قاطع قال ما ملخصه: ثم إن دل ما ذكرتموه على تعليل أفعال الله بالمصالح، فمعنا أدلة قاطعة مانعة منه وهي من وجوه، الأول: أنه خالق أفعال العباد، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى يراعي المصالح. واستدل على أن الله خالق أفعال العباد بوجوه. الدليل الثاني: على أنه لا يجوز تعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح ـ: أن القادر على الكفر، إن لم يقدر على الإيمان: لزم الجبر، وذلك يقدح في رعاية المصالح. الدليل الثالث: أنه قد وقع التكليف بما لا يطاق، وذلك يمنع من القول برعاية المصالح. وقد استدل على وقوع تكليف ما لا يطاق بوجوه سبعة. فانظر المحصول ٢٥١/٥ـ٢٥٧.

٣- أي: الوجه السابع من الوجوه الدالة على وقوع تكليف ما لا يطاق فانظر المحصول ٢٦١/٥ وتكملة الكلام: "... والأمر بالترك أمر بما لا قدرة كنا عليه، لانا إذا تركنا الفعل، فلا معنى لهذا الترك إلا أنه بقي معدوماً كما كان، والعدم المستمر لا قدرة كنا عليه. وبيانه من وجهين، الأول: أن العدم نفي محض، والقدرة مؤثرة، فالجمع بينهما متناقض. وثانيهما: أن العدم لما كان مستمراً، لا يمكن التأثير فيه، لان التأثير في الباقي محال".

قلنا: إن عنيت بالمقدور وكونه واقعاً بالقدرة: إخراج شيء من العدم إلى الوجود، فالترك غير مقدور بهذا التفسير، لكن النهي الوارد عن الفعل، أو الأمر الوارد بالترك - لم قلت: إنه يستدعي كون المنهي عنه، أو المأمور به مقدوراً على هذا التفسير، وظاهر أنه ليس كذلك.

وإن عنيت به: أنه يتصور حصول غرض الشارع من الأمر والنهي، فهو مقدور بهذا التفسير، إذ يمكن انتهاء المكلف عن هذا الفعل، وأن لا يطيع الشهوة الداعية حتى يستمر العدم على ما كان، وهذا هو غرض الشارع لا غير.

وإن عنيت به معنى آخر، فلابد من بيانه.

قوله: "العدم نفي محض".

قلنا: القدرة مؤثرة في أحد طرفي المقدور وهو طرف الفعل، وأما في طرفه الآخر، فتأثيره هو ترك التأثير، ويسمى مقدوراً له بهذا الاعتبار.

قال - رحمه الله -:

«الدليل الرابع...» إلى آخره(١).

أقول:

لا نسلم أنه يستحيل أن يكون ذلك معللاً بغرض، بل يستحيل أن لا يكون معللاً بغرض.

قوله: "لا وقت قبل حدوث العالم".

قلنا: الزمان والوقت كل ذلك أمر اعتباري لا يوجد في الخارج(٢)، بل يوجد في الأذهان، والعلوم والاعتبارات وقد تبين ذلك بمقدمات قطعية عقلية في الكتب العقلية.

وإذا كان كذلك - فقوله: "لا وقت ولا زمان قبل حدوث العالم" إن أراد به: في الخارج فهو مسلم، وبعد الحدوث - أيضاً - كذلك، لكن لا يلزم من هذا ما يدعيه.

وإن عنى به: في علم الله - تعالى - فهو ممنوع، بل الأوقات والأزمنة كلها معلومة لله - تعالى - حاضرة عنده قبل خلق العالم وبعده، وهو العالم بوجوه المصالح في خلقه في هذه الأحيان فيخلقه في الحين الذي هو أصلح لخلقه.

١- انظر المحصول ٢٦٢/٥ وهذا هو الدليل الرابع الذي ذكره المصنف ليستدل به على أنه لا يجوز تعليل أفعال الله ـ تعالى ـ وأحكامه بالمصالح وهو: أن تخصيص خلق العالم بالوقت الذي خلق فيه، دون ما قبله، وما بعده ـ يستحيل أن يكون معللاً بغرض، لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا زمان، بل ليس إلا الله ـ تعالى ـ والعدم الصرف، ويستحيل أن يحصل في العدم الصرف وقت يكون منشأ المصالح، ووقت آخر يكون منشأ المفاسد".

٢- بداية لوحة ١٠٩ـب.

قال - رحمه الله -

«الدليل الخامس...» إلى آخره(1).

أقول:

هذا كله ممنوع، لأن الله - تعالى - خلق كل شيء فقدره تقديراً(2)، وفي ذلك رعاية مصالح يحار العقل في أقل جزء منها. ما ذكره كلام من لم يقف على معقول ولا منقول على الوجه(3).

1- انظر هذا الدليل الذي استدل به المصنف على أنه - تعالى - ما شرع الاحكام لمصلحة العباد في المحصول ٥/٢٦٣ وهذا الدليل هو: أن تقدير السموات والكواكب المعينة، وتقدير البحار والأرضين بمقاديرها المعينة لا يجوز أن يكون رعاية لغرض الخلق، فإنا نعلم أنه لو ازداد في خلق الفلك الأعظم مقدار جزء لا يتجزأ، فإنه لا يتغير بذلك البتة شيء من مصالح المكلفين، ولا من مفاسدهم.

2- اقتباس من قوله تعالى: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ الفرقان: ٢.

3- هكذا في المخطوطة، والأنسب "وجه".

قال - رحمه الله -:

«الدليل السادس...» إلى آخره(١).

أقول:

هذا - أيضاً - كلام من لم يعترف بالأرواح والنفوس، وأن الله - تعالى - ما خلقها سدى، وما خلقها للعذاب الأبدي، بل للمعرفة والسعادة السرمدية، وأنه لابد وأن يرحم كل نفس ويغفر ذنوبها، ويزيل عنها ما يوجب الكفر والفسق(٢)، سبقت رحمته غضبه، فمن أراد أن يقف على هذا، فليجتهد حتى يقف على الأصول التي قررناها في الكتب الكلامية العقلية.

١- انظر هذا الدليل الذي ذكره المصنف للنافين الحكمة والتعليل في المحصول ٥/٢٦٣. ونص كلامه: أنه ـ تعالى ـ خلق الكافر الفقير ـ بحيث يكون في الدنيا من أول عمره إلى آخر عمره في المحنة، وفي الآخرة يكون في أشد العذاب ـ أبد الآبدين ودهر الداهرين، وأنه تعالى كان عالماً من الأزل إلى الأبد، أنه إذا خلقه وكلفه بالإيمان، فإنه لا يستفيد من الخلق والتكليف إلا زيادة المحنة والبلاء، فكيف يقال: إنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة للمكلف؟!.

٢- هذا الكلام المطلق يخالف قوله ـ تعالى ـ: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾، ولهذا لابد من تقييده بالتوبة، وقد سبق التنبيه على ذلك.

قال - رحمه الله -:

«الدليل السابع...» إلى آخره(١).

أقول:

لا بخل من الله - تعالى - في أن يعطينا ما خلقنا لاجله - في الابتداء - لو كنا مستعدين لقبوله وللتمتع به، فإن الشيء إنما يعطى للمستعد لقبوله، ووضع الشيء في غير القابل لا يتصور ولا يفيد، ولما لم تكن نفوسنا مستعدة في ابتداء الامر، بل افتقرت إلى أمور توجب لها ذلك الاستعداد، وعلى طول الزمان يخرج الاستعداد الذي للنفوس بالقوة، إلى الفعل شيئاً بعد شيء إلى أن يكمل استعدادها، فبعد كمال الاستعداد(٢) لا يتوقف الإعطاء على شيء أصلاً، وهذا سر قوله - تعالى -: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها...﴾ الآية(٣)، لهذا احتجنا إلى أبدان ركبت فيها الشهوة والغضب.

وفي الجملة - فالمؤلف رفض الأصول التي يمكن بناء الشرع والتكاليف عليها، وتمسك بأصول فاسدة لا يمكن أن تتقدر معها الشرائع، ولا أصولها من النبوات.

١- انظر هذا الدليل الذي استدل به المصنف لمن يرى أنه لا يجوز مراعاة مصالح العباد في أفعال الله - تعالى - وأحكامه في المحصول ٣٦٤/٥ وهذا الدليل هو: أن الله - تعالى - خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب، حتى إن بعضهم يقتل بعضاً، وبعضهم يضجر ببعض، ولقد كان - تعالى - قادراً على أن يخلقنا في الجنة ابتداء، ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة.

٢- سقط الجزء الاخير من الكلمة، وأثبته الناسخ في هامش المخطوطة.

٣- سورة السجدة: آية ١٣.

قال - رحمه الله -:

«سلمنا: أن أحكامه - تعالى - معللة بالمصالح...» إلى آخره(١).

أقول:

التجربة(٢) تفيد العلم الضروري القطعي: فضلاً عن الظن الغالب، وإنما دلت على أن فعل الحكيم الذي علم حكمته، المقارن لوصف مناسب علم كونه مناسباً من غير ظهور وصف آخر: يوجب العلم بكونه علة لذلك الحكم، حتى لو حصل العلم بكون الفاعل حكيماً ولم يظهر - هناك - وصف مناسب: يحصل الجزم بأن هذا الفعل لا يخلو عن حكمة ومصلحة، لكنها لم تظهر بعد لنا، فهذا العلم حاصل لكل من جرب: فضلاً عن الظن، وكل من كانت تجربته أكثر وأشد وأدوم كان جزمه أقوى: فضلا عن الظن، وغير المجرب قد لا يحصل له الظن لعدم التجربة، لأن هذا قاصر وطريقه أن يجرب، وعلى هذا فلا حاجة إلى الاستصحاب.

وأما الدوران - فإن عنوا به: هذه التجربة فلا مناقشة في(٣) التسمية.

وإن عنوا به معنى آخر فنحن لا نتمسك به.

فلئن قال: لو كان كما ذكرتم لكان القياس قطعياً.

قلنا: هذا غير لازم لوجهين:

١- انظر المحصول ٣٦٥/٥، وتتمة العبارة: "... وأن هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه، فلم قلت: إن هذا القدر يقتضي ظن كون ذلك الفعل معللاً بهذه المصلحة؟ أما الوجه الأول: فالاعتماد فيه على أن الاستصحاب يفيد الظن. وأما الوجه الثاني: فالاعتماد فيه على أن الدوران يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين سيأتي إن شاء الله. ثم نقول على الوجه الثاني خاصة: لم قلت: لما حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله ـ تعالى ـ؟! قوله: الدوران يفيد الظن. قلنا: لكن بشرط أن لا يظهر وصف آخر في الأصل وها هنا قد وجد".

٢- التجربة أو التجريبيات هي: عبارة عن اطراد العادات وذلك مثل حكمك: بأن النار محرقة، وزيت الخروع ونحوه مسهل، والحجر هاو، والخبز مشبع، وهي يقينية عند من جربها، ونازع بعضهم في كون التجربة يقينية وقال: إن حاصلها يرجع إلى الطرد والعكس وهو لا يدل على الجزم. انظر: المستصفى ٤٥/١، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٨٠/١.

٣- بداية اللوحة ١١٠ـأ.

أحدهما: أن مراتب التجربة متفاوتة، فإنها تفيد أولاً الظن حتى يبلغ إلى القطع، ففي بعض الصور يحصل الظن الغالب بعلية الوصف، وفي بعضها يحصل العلم بذلك، والقياس ينقسم بحسب ذلك.

الثاني: هو أنه وإن حصل العلم بكون الوصف علة في محل الوفاق، لكن وجود الوصف في الفرع، وعدم المانع قد يكون ظنياً، فلا يلزم من ذلك كون القياس قطعي المقدمات.

فلئن قال: وكيف تحصل هذه التجربة، وكون الحكم قد فعله لذلك المعنى، ليس من المشاهدات، حتى يحصل هذا التكرار، فيصير مفيداً للعلم؟!

قلنا: حصول العلم بأن الحكيم الذي فعل الفعل المقارن للوصف المناسب إنما فعله لأجل تلك المصلحة، ليس ممتنعاً بطريق آخر غير المشاهدة بالحواس (١)، فإن طريق حصول العلم ينحصر(٢) في الحواس، فإذا ثبت الإمكان، فإن حصلت التجربة كانت مستلزمة للعلم، وإلا فلا.

فلئن قال: لكن التجربة تفيد العلم فيما فيه التجربة لا في غيره، فإن تجربة الطبيب لسقي السقمونيا لا تفيد العلم بعمل دواء آخر في بدن الإنسان، ولا بعمل السقمونيا في بدن حيوان آخر، ولا العلم بعمله في بدن الإنسان بأن يجعله ضماداً أو سعوطاً(٣)، وفيما نحن فيه إذا قصرت التجربة على أفعال الناس، غايته أن هذه التجربة تفيده العلم بأن الإنسان إذا فعل فعلاً، وقارن ذلك وصفاً مناسباً علم أو غلب على ظنه كونه فاعلاً لذلك الجنس(٤)، ولا تفيده العلم بأفعال الله أنها هل تكون معللة بعلة أم لا؟ فضلاً عن التعليل بوصف معين، وكلا منافي أفعال الله لا في أفعال الناس.

قلنا: الفعل المحكم المتقن يستدعي فاعلاً حكيماً طالباً للغاية مريداً

١- وضع الناسخ علامة "ح" تحت حرف الحاء.

٢- هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "لا ينحصر" بالنفي.

٣- السعوط: دواء يصب في الأنف. انظر المصباح المنير ٢٧٧/١.

٤- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، وما أثبته قريب من الرسم الموجود في المخطوطة.

للحكمة يمتنع عليه العبث، والعلم به ضروري إذا تكرر ذلك الفعل وكثر.

وإذا علمت هذا - فنقول: لم يبق عندنا شك واحتمال في أن الله - تعالى - بالغ الحكمة، شديد الرعاية للمصالح، واسع الرحمة لعباده برعاية مصالحهم، لما نشاهد من آثار مصنوعاته في الوجود، ثم بعد ذلك تأملنا مخلوقاته الجزئية مع ما فيها من الإحكام والإتقان الذي هو وصف ضابط للمصالح، وعلمنا أن خلقه كان لذلك، حصلت التجربة في نفس أفعال الله لا في غيره(١).

فلئن قال: هذا يتضمن القول بإحاطة علم القائس بالحكمة التي لأجلها فعل الله، وذلك ممتنع، إذ ليس في قوة البشر أن يحيط بكنه ذلك.

قلنا: هذا لا يتضمن القول بذلك على سبيل التفصيل بل على سبيل الإجمال، بأن يعلم مثلاً أن رجم الزاني شرع زجراً للناس عن هذه الفاحشة، وفي ذلك حفظ الأنساب، وأنه مصلحة، وأما أنه يحيط بكنه تلك المصالح وكيفيتها في كل مرتبة فلا.

١- المناسب "غيرها" فالضمير يرجع إلى الأفعال.

قال - رحمه الله -:

«سلمنا: أن ما ذكرتموه يدل على قولكم...» إلى آخره(١).

أقول:

أما الوجه الأول(٢): فنمنع الملازمة - لم قلت: إنه يلزم اندفاع الحاجات؟.

قوله: "الحاجات كلها مشتركة... إلى قوله: فما به يمتاز لا يكون حاجة".

قلنا(٣): هذا ممنوع، وذلك: لأن المغايرة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز، إنما يكون في الذهن، ولا يجب ذلك في الوجود الخارجي.

ألا ترى أن السواد والبياض يشتركان في اللون، ويمتاز كل واحد بفصل، وما به الاشتراك يغاير ما به الامتياز في الذهن فقط دون الخارج، فإنه لا تركب في السواد في الخارج أصلا، بل كل واحد من الجنس والفصل غير الآخر في الخارج، وإن تغايرا في الذهن، كذلك فيما نحن فيه لم لا يجوز أن يكون كذلك؟

وأما ثانياً - فنقول: لم قلت(٤): إن الحاجات غير مدفوعة؟ غاية ما في الباب أنها غير مدفوعة دفعة واحدة، ولكن لابد من اندفاعها بأسرها في أوقات متفرقة بحسب ما تقتضيه الحكمة، ثم هذه الحاجات ليس(٥) هذه المشتهيات

١- انظر المحصول ٣٦٧/٥ وتكملة الكلام: "... لكنه معارض بأمور".

٢- الوجه الأول هو: أن أفعال الله - تعالى - وأحكامه لو كانت لدفع حاجة العبد، لكانت الحاجات بأسرها مدفوعة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن الحاجات المختلفة مشتركة في أصل كونها حاجات، ومتباينة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فما به يمتاز كل واحد من أنواع الحاجة عن الآخر منها لا يكون حاجة، وإذا كان كذلك: كان التعليل بكونه حاجة، يوجب سقوط تلك الزوائد عن العلية. انظر المحصول ٣٦٨/٥.

٣- بداية اللوحة ١١-ب.

٤- انظر المحصول ٣٦٨/٥ ونص عبارته: "فإذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح أن يكون دافعاً له: لزم من هذا كون جميع الحاجات مدفوعة، ولما لم يكن كذلك: علمنا أن التعليل بالحاجة غير جائز".

٥- هكذا في المخطوطة، والأنسب "ليست".

التي يطلبها المبطل الطالب لزخارف الدنيا، فإن تلك الشهوات شيطانية لا حاجات مصلحية واجبة الدفع، ومن يظن أن الله - تعالى - شرع الأحكام لدفع أمثال هذه يغلط: فلا جرم يعتقد أن الحاجات غير مندفعة.

وأما الجواب عن الوجه الثاني(١): فقد عرفت ما مضى.

وأما الوجه الثالث(٢): أن حقيقة العلة هي الحكمة(٣)، لكنها لم تنضبط إلا بالوصف بالقياس إلينا، صار الوصف علامة وضابطاً للعلة، فأدير الحكم عليه، فيسقط ما أورده(٤).

١- حاصل هذا الوجه: أن تعليل الأحكام بالمصالح يؤدي أحياناً إلى مخالفة الأصل. انظر المحصول ٣٦٨/٥.

٢- وهو: أن الحكم إما أن يكون معللاً بنفس الحكمة، أو بالوصف المشتمل على الحكمة. والأول باطل، لأن الحكمة غير مضبوطة، فلا يجوز ربط الحكم بها. والثاني باطل، لأن الوصف إنما يكون علة للحكم، لاشتماله على تلك الحكمة، فيعود الأمر إلى كون الحكمة علة لعلية الوصف، فيلزم المحذور. انظر المحصول ٣٦٩/٥.

٣- في المخطوطة "العلة" وهو تحريف. قلت: قوله: "العلة هي الحكمة" مراده العلة الغائية، أما العلة الشرعية فقد فرق أهل التحقيق بينها وبين الحكمة.

٤- في المخطوطة "ما أوردة".

قال - رحمه الله -:

«الجواب...» إلى آخره(١).

أقول:

أما أولاً فأكثر ما ادعيت لو صح لمنع من التعليل أصلاً، فكيف يقال: إنها مشروعة لأجل(٢) المصالح؟.

١ـ تتمة عبارته: "... قد بينا: أن أحكام الله ـ تعالى ـ مشروعة لأجل المصالح. فأما الوجوه العقلية التي ذكرتموها، فهي لو صحت لقدحت في التكليف، والكلام في القياس نفياً وإثباتاً فرع على القول بالتكليف، فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام. وهذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام على كل ما ذكرتموه" انظر المحصول ٢٧٠/٥.

قلت: لعل من المناسب ـ هنا ـ بيان خلاف الناس في مسألة تعليل الأحكام بالمصالح فأقول: هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي: هل يجب الأصلح على الله كما يقول المعتزلة، أو لا يجب عليه شيء، كما يقول الأشاعرة؟ وهذه فرع مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة. كما أن هذه تفرعت عن خلافهم في أفعال العباد: هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة، أو بقدرة العبد استقلالاً كما قالت المعتزلة، أو بالقدرتين معاً كما قاله بعض المتكلمين على تفصيل تقدم ذكره؟ هذا وقد اختلف العلماء، في تعليل أفعال الله، ومنها أحكامه، على مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: منع التعليل وهو: قول الأشاعرة وأيضاً جمهور الفلاسفة ـ فإنهم ذهبوا: إلى نفي تعليلها كالأشاعرة، إلا أنهم قالوا: إنه ـ تعالى ـ فاعل غير مختار في أفعاله، والغرض إنما يكون في فعل الفاعل المختار. وذلك بين الفساد، لأن سلب الاختيار عن الباري جل وعلا مما تنكره بداهة العقول. المذهب الثاني: وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل وهو: قول المعتزلة. المذهب الثالث: أن أفعاله كلها معللة بالمصالح تفضلاً وإحساناً وقد ظهر لنا البعض وخفي البعض وهو: قول الماتريدية، ويعبر عنهم بالفقهاء. وهذا أعدل الأقوال، وأبعدها عن المغالاة والله أعلم. انظر تفاصيل المسألة في: المعتمد ٨٨٧/٢، المغني لعبد الجبار ٥٨/١١، اللمع ص٥٥، المستصفى ٥٨/١، الإحكام ٢٧٧/٢، الإبهاج ٦٢/٣، مناهج العقول ونهاية السول ١٥٠/١، إعلام الموقعين ٥٢/٢، المسودة ص٦٥، شرح الكوكب المنير ٣١٢/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٣٨/٢، الموافقات ٢/٤، التقرير والتحبير ١٤٢/٣، ملخص إبطال القياس لابن حزم ص٤٧، الإحكام لابن حزم ١٤٣٦/٢، ضوابط المصلحة ص٧٣، نبراس العقول ٣٢٩/١، تعليل الأحكام ص٩٧، أصول الفقه للشيخ الأمين ص٢٧٥، مقالات الإسلاميين ٢٩٢/١، الإرشاد ص٢٨٧، الشامل في أصول الدين ص٦٧٨، الفتاوى ٩٦/٣، منهاج السنة ٣٤/١، مدارج السالكين ٩١/١، مفتاح السعادة لابن القيم ٩٣/٢، المواقف ص٣٣١.

٢ـ لفظ المخطوطة "لأصل".

وأما ثانياً: فإن السائل يقول: لو كانت مشروعة لأجل المصالح، لكانت المصالح بأسرها حاصلة بعين ما ذكرتم في السؤال.

وأما ثالثاً: فإن قوله(١): "إن هذه الوجوه لو صحت لقدحت في التكليف" ليس جواباً صالحاً، ومن يعتقد نفي التكاليف، أو لا يعترف بها، أو لا يعتقد كونها حقاً وحسناً، لا يندفع بهذا الجواب، ولا يحصل لغيره - أيضاً - طمأنينة بهذا.

وقوله: "القياس يبنى على التكليف" لا شك فيه، لكن من ينكر الأصل لا يعترف بالفرع، بل ربما يقدح في الأصل بطريق القدح في الفرع، لأن صحة هذا الفرع من لوازم صحة هذا الأصل، وبطلان هذا الفرع يوجب بطلان ذلك الأصل.

١- هذا الكلام للمصنف إنما هو بالمعنى فانظر المحصول ٥/٢٧٠. ولقد اعترض على المصنف - أيضاً - الشيخ عيسى منون، واعتبر كلامه متناقضاً، لانه أقام الادلة ها هنا على أن أحكام الله - تعالى - لم تشرع إلا لمصلحة العباد، وفي تعريف العلة أقام الدلالة على أن أحكام الله لم تشرع لمصالح العباد. فانظر: نبراس العقول ١/٣٢٩. أما الشيخ طه جابر - محقق النص - فقد انتقد على المصنف التطويل والإطناب. فانظر: هامش المحصول ٥/٢٧١.

قال - رحمه الله -:

«الفصل السادس: في الدوران(١)...» إلى آخره.

أقول:

اعلم: أن هذا الذي يسمى دوراناً هو عين التجربة، غير أنه إنما ينطلق عليه التجربة عند التكرار الكثير، وعند إفادته ظناً غالباً أو يقيناً. وفي أوله إذا اتفق الدوران لا عن قصد يسمى دوراناً، ولا يسمى تجربة، والذي يتفق في صورة واحدة للشيء يكون ناقصاً بالقياس إلى مايقع في صورة(٢) كثيرة، فإن جزم الطبيب بتجربته للسقمونيا في بدن واحد دون جزمه عند تجربة ذلك في أبدان كثيرة، وكلما تكرر أكثر واختلفت صورة المشاهدة والدوران، كان أشد إفادة، والاعتقاد الحاصل عقيبه أقوى.

وأيضاً: فإن التجربة أعم من حيث أن المجرب قد لا يلتفت إلى جانب الانتفاء، بل ينظر إلى مقارنة المؤثر والأثر في الوجود على جهة الكثرة والتكرر.

فمن هذا نشأ الخلاف الذي حكاه(٣).

والذي يذهب إلى أنه يفيد اليقين(٤) - نحمله على ما إذا كملت

١- الدوران بفتح الواو مصدر دار يدور، وهو في اللغة: الطواف حول الشيء يقال: دار حول البيت دوراناً أي: طاف به. ودوران الفلك تواتر حركاته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار ومنه قولهم: دارت المسألة أي: كلما تعلقت بمحل توقف ثبوت الحكم على غيره فينقل إليه، ثم يتوقف على الأول وهكذا. انظر: المصباح المنير ٢٠٢/١، تاج العروس ٣٣٠/١١. وفي الاصطلاح: حده الفخر الرازي - في المحصول ٢٨٥/٥ - بقوله: أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، وينتفي عند انتفائه. وانظر تعريفات الأصوليين للدوران في: الإحكام ٤٣٠/٣، إرشاد الفحول ص٢٢١، روضة الناظر مع شرحها ٢٨٦/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٤٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٩٦، فواتح الرحموت ٣٠٢/٢، التعريفات ص١٠٥ وسماه الآمدي وابن الحاجب بالطرد والعكس، وسماه أبو الخطاب بالسلب والوجود، وسماه جماعة من المتقدمين بالجريان فانظر: الإحكام ٤٣٠/٣، مختصر ابن الحاجب ٢٤٥/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤/٤، البحر المحيط ٣/٢٣٦ـأ.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "صور".

٣- أي المصنف.

٤- هذا مذهب بعض المعتزلة انظر المعتمد ٧٨٤/٢، شرح العمد ٧٧/٢، الإحكام ٤٣٠/٣.

التجربة، وتكرر موادها، وتعددت صورها.

والذي يذهب إلى أنه يفيد الظن(١) - يحمل على ما إذا لم يبلغ إلى ذلك الحد، بل كان دونه في التكرار.

ومن يذهب إلى أنه لا يفيد شيئاً من ذلك(٢) - فهو(٣) في ابتداء الدوران مرة أو مرتين حيث لم يحصل الوثوق به أصلاً.

أما(٤) أبداً يفيد اليقين كيف كان، أو يفيد الظن في جميع الأحوال والمراتب، فليس بحق(٥)، فهذا في تفصيل مراتب الدوران والتجربة وكيفية الاختلاف فيه.

وأما ما ذكره في تقرير دلالته على عليه المدار(٦)، فيرد عليه وجوه من الاعتراض(٧):

الأول: أن الدليل المذكور لا يفتقر إلى الدوران، ولا يختص بصورة

١- هذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة. انظر: التبصرة ص٤٦٠، اللمع ص٦٢، البرهان ٨٣٥/٢، المنخول ص٣٢٨، شفاء الغليل ص٢٦٧، المستصفى ٣٠٧/٢، الوصول لابن برهان ٢٩٩/٢، المحصول ٢٨٥/٥، الإبهاج ٧٢/٣، نهاية السول ٢١٧/٤، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٨٩/٢، البحر المحيط ٢٣٦/٣ـ أ، إرشاد الفحول ص٢٢١، مفتاح الوصول ص١٥٠، شرح تنقيح الفصول ص٣٩٦، نشر البنود ٢٠٠/٢، التمهيد لابي الخطاب ٢٤/٤، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٨٦/٢، المسودة ص٤٠٦، مختصر ابن اللحام ص١٤٩.

٢- ذهب إلى هذا الرأي معظم الفقهاء، وبعض المحققين من الشافعية واختاره الآمدي وابن الحاجب. انظر: الإحكام ٤٣٠/٣، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٤٦/٢، أصول السرخسي ١٨٠/٢، ميزان الأصول ص٩٩٥، كشف الأسرار ٣٦٨/٣، التوضيح والتنقيح مع التلويح ٧٨/٢، تيسير التحرير ٤٩/٤، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣٠٢/٢.

٣- بداية اللوحة ١١١ـ أ.

٤- في المخطوطة "أو".

٥- يرى النقشواني أن الحق التفصيل بين كثرة التكرار وقلتها وأن لا يطلق القول في ذلك.

٦- استدل المصنف على أن الدوران يفيد العلية ظناً بوجهين، الأول: أن هذا الحكم لابد له من علة، والعلة إما هذا الوصف أو غيره، والأول هو المطلوب. والوجه الثاني سيأتي تفصيله. انظر المحصول ٢٨٦/٥.

٧- نقل الأصفهاني هذه الوجوه من الاعتراض، وعقب عليها بقوله: واعلم أنها أسئلة جيدة، لا بأس بها، ونحن نجيب عنها. انظر الكاشف ص٣٠٨ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

الدوران - بل لو قال - ابتداء -: هذا الحكم لابد له من علة، لأن هذا حكم حادث لابد له من علة حادثة، وما كان موجوداً قبل هذا الحكم لا يصلح علة لهذا الحكم للتخلف(١) المذكور.

فثبت: أن العلة التي هي غير هذا الوصف لم تكن موجودة قبل وجود هذا الحكم، فوجب بقاؤها على العدم بالاستصحاب، فتعين كون هذا الوصف علة.

فهذه طريقة مستقلة في إثبات كون هذا الوصف علة، ولا حاجة لها إلى الدوران، وإنما حاجتها إلى كون الحكم حادثاً(٢).

الثاني: أن إثبات العلية بالدوران على الوجه الذي ذكره - ها هنا - يقتضي كون الحكم الشرعي(٣). حادثاً حاصلاً بعد ما لم يكن، وهذا ينافي ما قرره - في هذا الكتاب سابقاً ولاحقاً -: أن أحكام الشرع قديمة بأسرها(٤).

والثالث: أن الخصم يعارضه بالاستصحاب - أيضاً - بأن يقول: هذا الوصف ليس بعلة، لأنها لم تكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف، فوجب أن يستمر عدم العلية على ما كان، فيكون هذا الوصف مسلوب العلية، ولا فرق في نفي العلية بين أن تنفي ذات الشيء، وبين أن تنفي عنها

١- أي تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل.

٢- نقل هذاالوجه من الاعتراض الأصفهاني ثم أجاب عنه فقال ما ملخصه: لا نسلم أنه لا اختصاص للدليل بالدوران، بل له اختصاص ، لأن هذا حكم حادث ولابد أن يكون له علة حادثة، وتلك العلة الحادثة إما هذا الوصف الذي دار الحكم معه وجوداً وعدماً أو غيره، والثاني باطل، فتعين أن يكون العلة هذا الوصف، فثبت أن هذه الطريقة بعينها لا يمكن سلوكها من غير تعرض للدوران، أما إذا أورد الصورة التي ذكرها المعترض فهي صورة صحيحة أيضاً عامة الدلالة على علية الوصف الحادث، غير أنه يفوته في هذه الطريقة قوة غلبة الظن الناشئة من تحقق دوران الوجود مع الوجود والعدم مع العدم. انظر: الكاشف ص٣٠٩.

٣- "الشرعي" إضافة من الكاشف ص٣٠٨.

٤- نقل كل من القرافي والأصفهاني هذا الوجه من الاعتراض، وقد أجاب عنه القرافي: بأن المصنف يعني بالعلة المعرف، والحادث يعرف القديم، وأجاب الأصفهاني: بأن التعليق حادث، وذات الخطاب قديمة. انظر: النفائس ٣/٧٦ـأ، الكاشف ص٣١٠.

العلية(١).

الرابع: أن الدوران لا تتم دلالته حينئذ، إلا ويتوقف على الاستصحاب، فالاستصحاب إن ثبت بالدوران كان ذلك دوراً ممتنعاً، فلا تثبت دلالة واحد منهما، وإن لم يتوقف دلالة الاستصحاب على الدوران: لزم أن يكون الاستصحاب أقوى من الدوران، وعند ذلك لا يجوز ترجيح القياس على الاستصحاب، فلا يكون الاستصحاب مرجوحاً بالنسبة إلى القياس، فلا يجوز رفع مقتضاه بمقتضى القياس، فلا يكون القياس حينئذ حجة، لأن أدنى رتبة القياس أن يرفع مقتضى الاستصحاب وهو البراءة الأصلية، فإذا امتنع ذلك امتنع إعمال القياس(٢).

١- أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض: بأن الاستصحاب مرجوح بالنسبة إلى ما يقتضي العلية، بدليل تعارض الاستصحاب مع ما يقتضي العلية من النص والإيماء والمناسبة، وثبوت موجب أحد الدليلين دليل رجحانه على معارضه. أما ابن السبكي فقد نقل هذا الاعتراض ثم علق عليه وعلى الاعتراض الأول بقوله: وهما اعتراضان صحيحان، وأجاب عنهما بعض شراح المحصول بما لا أرتضيه. انظر: الكاشف ص٣١، الإبهاج ٧٥/٣.

٢- نقل كل من القرافي والأصفهاني الاعتراض الرابع الذي أورده النقشواني على دليل المصنف الأول. ثم أجاب القرافي عنه: بأنه أقوى منه من هذا الوجه، والقياس أقوى من الاستصحاب من جهة أنه ناسخ له والناسخ مقدم على المنسوخ. أما الأصفهاني فقد أجاب عن هذا الاعتراض: بأنا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران، ونمنع رجحانه، فإنه لا يلزم من عدم التوقف الرجحان. انظر: النفائس ٧٦/٣ـأ، الكاشف ص٣١.

قال - رحمه الله -:

«الوجه الثاني...» إلى آخره(١).

أقول:

هذا الوجه - أيضاً - ضعيف لوجهين:

أحدهما: أنا نسلم أن بعض الدورانات أفاد ظن العلية، لكن لماذا يجب ذلك في كل دوران؟. أما النص فإنما يتناول ما يكون مقدوراً للمكلف ويتعلق بفعله واختياره، وكون الدوران يفيد الظن أو العلم، أو ليس بمفيد، ليس يتعلق بفعله واختياره، ولا يندرج تحت وسعه، فكيف يؤمر بأن يجعله مفيداً للظن أو للعلم؟(٢).

وثانيهما: هب أنه مقدور للمكلف، لكنا لا نشك - ها هنا - أن دوراناً تاماً لا يوجب الظن بالعلية، فالمنكر لهذه الإفادة يتمسك - أيضاً - بهذا النص.

١- انظر المحصول ٢٩٠/٥. وتكملة النص: "... في أن الدوران يفيد ظن العلية - وهو: أن بعض الدورانات يفيد ظن العلية: فوجب أن يكون كل دوران كذلك: مفيداً لهذا الظن.

بيان الأول: أن من دعي باسم - فغضب ثم تكرر الغضب مع تكرر الدعاء بذلك الاسم: حصل - هناك - ظن أنه إنما غضب لأنه دعي بذلك الاسم، وذلك الظن إنما حصل من ذلك الدوران، لأن الناس إذا قيل لهم: لم اعتقدتم ذلك؟ قالوا: لأجل أنا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد أخرى، فيعللون الظن بالدوران.

بيان الثاني: قوله - تعالى -: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾. والعدل هو: التسوية، ولن تحصل التسوية بين الدورانات إلا بعد اشتراكها في إفادة الظن" اهـ.

وقد ضعف ما تمسك به الإمام المصنف - أيضاً - الأصفهاني في الكاشف ص٢٩٨، وكذلك فعل محقق المحصول حيث عقب على هذا الاستدلال بأنه غريب فانظر هامش المحصول ٢٩٠/٥.

٢- أجاب الأصفهاني عن هذا الاعتراض من النقشواني فقال - بعد نقله -: أن بعض الدورانات يفيد ظن علية المدار، وعلية المدار، يقتضي حكماً من الأحكام المتعلقة بفعل المكلف المقدور عليه، كإعطاء المحمودة للمريض لإسهال الصفراء، وكذلك الكلام في نظائره، وذلك يدخل تحت اختيار المكلف. انظر الكاشف ص٣١١.

قال - رحمه الله -:

«فإن قلت: ذلك الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يعارضه من وجوه:

الأول: لا نسلم أن معنى التعين: أن هذا ليس غيره، بل معناه: أنه هو، وهذا: لأن المفهوم من قولنا(٢): "ليس غيره" مشترك صادق على كل شيء أنه ليس بالشيء الفلاني.

وأما قولنا: "إنه هو" إشارة إلى خصوصيته وتعينه، لا يشارك فيه غيره.

وإذا كان كذلك - فلم قلت: "إنه عدمي"؟. ويجب أن لا يكون عدمياً، وذلك: لأن التعين هو الذي يحصل الامتياز، وما كان علة للتمييز لا يجوز أن يكون عدمياً، ولو جوزت أن يكون العدم علة للتمييز، فقد بطل هذا الجواب بالكلية.

الثاني: لم قلت: "إن حصول الوصف للشيء يكون أمراً عدمياً"؟(٣).

١- انظر المحصول ٢٨٧/٥ وتكملة الكلام: "... وجوداً وعدماً نكذلك دار مع تعين ذلك الوصف، ومع حدوث ذلك الوصف في ذلك المحل: فيجب أن يكون تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبراً في العلية، وذلك يمنع من التعدية. قلت: تعين الشيء - معناه: أنه ليس غيره، وهذا أمر عدمي، إذ لو كان وجودياً - لكان ذلك الوجود مساوياً لسائر التعينات القائمة بسائر الذوات في كونه تعيناً، ويمتاز عنها بخصوصيته: فيلزم أن يكون للتعين، تعين آخر إلى غير نهاية، وهو محال". قلت: وهذا السؤال يعرف بسؤال المزاحم بالتعيين، وقد أورده أكثر أئمة النظر ولهم عليه أجوبة تخالف جواب المصنف ومن هؤلاء الغزالي فانظر شفاء الغليل ص٢٧٤-٢٨١. هذا وقد رد جواب المصنف عن هذا السؤال - أيضاً - التبريزي والأرموي والأصفهاني والقرافي. فانظر: التنقيح ٥٧٨/٢، التحصيل ٢٣٢/٢، الكاشف ص٢٢٥، النفائس٧٥/٣-أ.

٢- بداية لوحة ١١١-ب.

٣- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "وأما حصول الوصف - في ذلك المحل - فيستحيل أن يكون أمراً وجوداً وإلا لكان ذلك وصفاً لذلك الوصف، فكونه وصفاً للوصف زائد عليه: فيلزم التسلسل. وإذا ثبت أن التعين أمر عدمي، والحصول في المحل المعين أمر عدمي: استحال=

ولو كان أمراً عدمياً: لما حصل فرق بين أن يحصل الوصف للشيء، وبين أن لا يحصل، وذلك معلوم البطلان.

الثالث: أنا نسلم كونهما عدمين، لكن لم يجوز أن يكون الوصف العدمي علة(١)؟.

وما ذكره معارض بوجهين آخرين(٢):

أحدهما: لو كان الكلام في علية تلك العلة: لزم(٣) التسلسل والذهاب إلى غير النهاية، وما أدى إلى المحال كان محالاً.

وثانيهما: أن الدوران إن ادعيت فيه: أن كلما وجد الوصف وجد الحكم، وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم، ولولا أن عدم الوصف علة لعدم الحكم، وإلا لما جاز انتفاء الحكم، بل وجب استمراره بعين ما ذكرت من الاستصحاب، وإذا كان عدم الوصف علة، لا يجوز أن تكون العلية وصفاً ثبوتياً، لامتناع قيام الوصف الثبوتي بالعدم.

فثبت بهذين الوجهين أن المؤثرية لا يجب أن تكون صفة ثبوتية.

الرابع: أنه ذكر في هذا الكتاب وسيأتي: أن العلة والحكم إن كانا ثبوتين أو عدمين، لا نزاع في جواز ذلك، وإذا اعترفت(٤) بجواز كون العلة أمراً عدمياً، كان هذا الجواب مناقضاً ومخالفاً لما ذكره القائسون(٥): فكان باطلاً.

= كونه علة ولا جزء علة" انظر المحصول ٢٨٨/٥.

١- علل المصنف ذلك بقوله: "أما أنه لا يكون علة - فلأن قولنا في الشيء المعين: إنه علة - نقيض لقولنا: إنه ليس بعلة، وقولنا: إنه ليس بعلة - يصح وصف المعدوم به في الجملة، ووصف المعدوم - لا يكون موجوداً، فقولنا: ليس بعلة- أمر عدمي، وقولنا: علة - مناقض له، ومناقض العدم ثبوت، فمفهوم قولنا: علة - أمر ثبوتي، فلو وصفنا العدم به: لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف، الذي هو نفي محض، وذلك محال" انظر المحصول ٢٨٨/٥.

٢- "آخرين" ساقط من المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٣- في المخطوطة "ولزم".

٤- في المخطوطة "عرفت".

٥- في المخطوطة "القائسين" وهو خلاف القواعد العربية.

الخامس هو: أن قوله: "العدم لا يجوز أن يكون جزء العلة"(١) يناقض ما يدعيه من دعوى: إفادة الدوران ظن العلية، لأن الدوران وجوداً وعدماً، مركب من قيد وجودي وقيد عدمي، وقد جعله علة لحصول الظن بعلية المدار، فصار القيد العدمي جزء من العلة، فحصل التناقض.

وهو بالاستدراك أشبه أن يقال: هذا الذي أورده على هذا الوجه من الدوران غير وارد، إذ كان تمسكه فيه بالاستصحاب فقط من غير تأثير الدوران فيه كما بينا، فلا وجه لقوله - في السؤال -: كما دار مع الوصف كذلك دار مع التعين. بل لو أخر هذا الاعتراض وأورده على الوجه الثاني كان أقرب(٢).

١- انظر المحصول ٢٨٩/٥ ونص عبارته: "وأما أنه لا يجوز أن يكون جزء علة ـ فلأنا لو فرضنا حصول سائر الأجزاء بدون هذا الجزء الواحد ـ فإما أن تحصل العلية، أو لا تحصل، فإن حصلت العلية ـ كان سائر الأجزاء دون هذا الجزء تمام العلة: فلا يكون هذا الجزء ـ جزء العلة. وإن لم تحصل العلية عند عدم هذا الجزء، وحصلت عند حصوله: كانت العلة إنما حدثت لأجل هذا الجزء، فجزء العلة علة تامة لعلية العلة، وقد عرفت أن العدم لا يكون علة: فوجب أن لا يكون العدم جزء من العلة وهو المطلوب".

٢- وهذا رأي الأصفهاني ـ أيضاً ـ حيث قال: نعم وجهوه على الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف. وتوجيهه: أنا لا نسلم أن مطلق الدوران دليل على علية مطلق المدار، بل هذا الدوران الخاص دليل على علية هذا المدار. انظر: الكاشف ص٢٩٣.

قال - رحمه الله -:

«احتج المنكر...» إلى آخره(١).

أقول:

أما الوجه الأول - فيرد عليه وجوه(٢):

أحدها: أن المخالف يقول: لم قلت: إن هذا الدوران الذي تمسك به في هذه الصورة وجد فيه ما ذكرت من الشرط؟ ولو تمسك باستصحاب الحال في نفي الدليل الدال على القدح في عليته، عارضه بوجوه:

منها: أنه وجد الدوران مع تعين العلة، وذلك يقدح في كون المشترك علة.

ومنها: أنه وجد الدوران مع كل أجزاء العلة وذلك - أيضاً - يقدح في كون الوصف بتمامه علة.

ومنها: أنه كما وجد دوران الحكم مع الوصف، كذلك وجد دوران الوصف مع الحكم، وذلك يقتضي كون الحكم علة للوصف، وهو يقدح في كون الوصف علة للحكم، وهذه الأمور من لوازم كل دوران، لا ينفك كل دوران أصلاً من هذه المزاحمات، وكل مزاحم ينشأ(٣) منه دليل يقدح في علية الوصف، فلا ينفك دوران - أصلاً - عن دليل يقدح في علية الوصف، فلا يوجد ما شرطه في شيء من الدورانات، فلا يحصل الغرض.

١- استدل المصنف لمن أنكر دلالة الدوران على العلية بأمرين، الأول: أن بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية: فوجب أن لا يفيد شيء منها ظن العلية، وقد استدل على ذلك بأربعة عشر وجهاً. الثاني - وهو الذي عول عليه المتقدمون في القدح - قالوا: الأطراد وحده ليس طريقاً إلى علية الوصف بالإتفاق. والانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية، وإذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلية كان المجموع كذلك. انظر المحصول ص٢٩١.

٢- هذه الاعتراضات موجهة على جواب المصنف عن الوجه الأول وحاصل هذا الجواب: أن المدعى أن الدوران يفيد ظن العلية بشرط أن لا يقوم عليه دليل يقدح في كونه علة. انظر المحصول ٥/٢٩٨.

٣- بداية اللوحة ١١٢ـأ.

وأيضاً فإن الاستصحاب متعارض في نفسه، فإنه كما ينفي دلالة دليل يقدح في علية الوصف، كذلك ينفي كون الوصف علة، لأنه دل على أن المؤثرية والعلية أمر ثبوتي، فيكون حادثاً بعد أن لم يكن، فيكون الاستصحاب نافياً له، فصار المثبت لغرضه نافياً له، فلا يحصل(١).

والثاني: هو أنا بينا أن كل دوران مركب من قيد عدمي وقيد ثبوتي، وما ذكرت من الدليل على أن العدم لا يصلح أن يكون علة ولا جزء من العلة، ينفي كون الدوران علة لحصول الظن بالعلية.

والوجه الثالث: هو أنه حصل الاعتراف بأن الدوران - من حيث هو دوران - لا يفيد ظن العلية، بل إنما يفيد مع عدم دلالة دليل يقدح في علية الوصف.

وهذا - أيضاً - ممتنع لوجهين:

أحدهما: أن عدم دلالة الدليل - حينئذٍ يصير جزء العلة، وقد أبطلتم ذلك.

وثانيهما: أن عدم دلالة الدليل - حينئذٍ - يصير علة لعلية الدوران بحصول الظن بما ذكره من الطريق سابقاً، فيلزم أن يكون العدم علة، وذلك لا يجوز على ما قرر.

والرابع: هو أن عدم دلالة الدليل كما لا يصلح أن يكون علة، لا يصلح أن يكون شرطاً، لأن الشرطية يناقض الا شرطية، والا شرطية عدمي، فيلزم أن يكون كون الشيء شرطاً لشيء أمراً ثبوتياً بعين ما ذكره في بيان أن العلية أمر ثبوتي.

وإذا كان كذلك: فعدم دلالة الدليل لا يصلح أن يكون شرطاً لعلية الدوران لإفادة الظن.

وعند ذلك يتبين أن شيئاً من الدورانات لا تفيد ظن العلية، لا من حيث

١- الضمير المستتر هنا يرجع إلى الغرض.

هو دوران مطلقاً، ولا من حيث مشروط بعدم دلالة القادح في علية الوصف.

وأما الذي ذكره جواباً عن الوجه الثاني(١) - فضعيف، لأن للخصم أن يقول: إذا سلمت أن الطرد الذي هو وصف ثبوتي وقيده وجودي لا يفيد ظن العلية، فالعكس الذي هو قيد عدمي لا يجوز أن يكون علة بالاستقلال لإفادة الظن، ولا جزء من العلة، لما ذكره، فعند ذلك لا يكون المجموع علة لإفادة الظن، وبهذا نعلم أن هذا الجواب ضعيف.

والعجب أنه لما اختار في العلل الشرعية: أنها معرفات، هلا دفع أكثر هذه الوجوه التي أوردها(٢) - ها هنا - بناء على ذلك الاختيار، لأن العلل إذا كانت معرفات، جاز أن تتوارد العلل الكثيرة على الشيء الواحد، وجاز - أيضاً - أن يكون الشيء علة لعلته، لأن لا امتناع في كون كل واحد منهما معرفاً للآخر، فكان يندفع عنه أكثر الوجوه.

ثم اعلم: أن الذين(٣) اعتمدوا على الدوران في إثبات علية المدار أجابوا بأحسن من هذا، وقيدوا دعواهم بقيود حسنة دافعة لهذه الأسئلة - فقالوا: نحن لا ندعي أن دوران الشيء مع الشيء وجوداً وعدماً يفيد الظن بعلية المدار - بل نقول: بشرط أن يكون المدار(٤) صالحاً للعلية، ولا نقطع بعدم صلاحيته لعلية الحكم الذي دار معه.

وبشرط: سبقه على الدائر(٥) سبقاً مصححاً - كقولنا: وجد فوجد.

وبشرط: أن لا نقطع بمزاحم غير(٦) هذا المدار، يلزم من كون المدار

١- وهو قوله: "لم قلت: أن كل واحد منهما لما لم يفد ظن العلية: وجب في المجموع أن يكون كذلك؟ فإنا نعلم أن حال المجموع قد يكون مخالفاً حال كل واحد من أجزائه. انظر: المحصول ٢٩٨/٥.

٢- في المخطوطة "أورها" وهو تحريف.

٣- في المخطوطة "اللذين" وهو تحريف.

٤- المراد به: الوصف.

٥- المراد به: الحكم.

٦- بداية اللوحة ١١٢ـب.

علة: إلغاؤه.

فنقول: إذا وجد في الدوران هذه الشروط(١)، فهو يفيد ظن علية مثل هذا المدار، وعلى هذا لا يرد شيء من تلك النقوض(٢)، إذ قطعنا في أكثر ما ورد بعدم صلاحية المدار لعلية الدائر: كالمضافين، وكالجوهر والعرض، وكالجهات الست وأمثالها.

وأيضاً ففي هذه الصور قطعنا بالمزاحم الذي لو جعلنا هذه الأمور علة: لزم إلغاؤها بالكلية.

وأما تعين العلة وأجزاؤها - فالجواب عنها:

أما التعين في العلة - فلا يعتبر، لأن التكرار لم يحصل مع التعين، لأن المتكرر من الوصف هو المشترك بين الأفراد لا فرد معين، بل كل فرد قد يوجد معه الدوران مرة واحدة، وأما المرار الكثيرة فيوجد مع المشترك.

وأما أجزاء العلة، فلأن الحكم بعلية أي جزء كان يوجب إلغاء سائر الأجزاء، أو إلغاء المجموع عن التأثير بالكلية، فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته كما ذكرنا، وهذا بخلاف المجموع، فإن كون المجموع علة ليس يوجب إلغاء الأجزاء بالكلية عن اعتبار التأثير، بل لكل جزء تأثير، فاندفع النقض بهذه الأمور.

وأما دوران العلة مع المعلول، ودوران أحد المعلولين مع الآخر، فلم يوجد فيه ماذكرنا من السبق في المدار، فلا يرد النقض.

وكذا دوران المتضايفين أحدهما مع الآخر، لم يوجد(٣) فيه هذا السبق، إذ الكل واحد من المتضايفين مع الآخر لا قبله ولا بعده.

١- انظر شروط إفادة الدوران ظن العلية في: المستصفى ٣٠٨/٢، شفاء الغليل ص٢٨١، الإحكام ٤٣٣/٣، الكاشف ص٣١٧، الإبهاج ٧٣/٣، شرح العمد ٧٧/٢، المعتمد ٧٨٤/٢.

٢- وهي التي ساقها المصنف لبيان أن بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية، فوجب أن لا يفيد شيء منها ظن العلية. فانظر المحصول ٢٩١/٥_٢٩٧.

٣- في المخطوطة "يوجد" بالإثبات، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

فالقيود المذكورة دافعة لجميع هذه النقوض.

ثم إن المحقق يسلك طريقة أخرى في إتمام الدوران، ويجيب - عن السؤال الذي أجاب عنه - بالنص وهو قوله - تعالى -: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾(١).

وذلك: أن حين بين دلالة الدوران - على التفسير الذي ذكره - على علية المدار الذي وجد فيه تلك الشروط في صور عدة كثيرة، ادعى دلالة كل دوران حصل فيه هذه الشروط، على علية المدار بطريق التجربة الذي ذكرنا، لأن كثرة ترتب الظن على مثل هذا الدوران، أوجب يقيناً أو ظناً غالباً بأن الدوران الذي وجد فيه هذه الشروط، موجب لحصول غلبة الظن بعلية المدار، وهذا كما شاهدنا أن النار محرقة في أفراد كثيرة من أفراد النيران، أوجب ذلك لنا علماً بأن كل نار محرقة، وهذا المتمسك للتنبيه والتذكير، لا أني أقيس أحدهما على الآخر، وعند ذلك يستغنى عن ذلك الجواب الضعيف.

وإذا ثبت العلم بأن كل دوران وجد فيه هذه الشروط يفيد ظن علية المدار، يثبت ذلك في هذا الدوران، لأنه وجد فيه تلك الشروط. وهذه طريقة حسنة قوية مغنية عن تلك التكلفات.

فإن قيل: ولو منع الخصم هذه التجربة وإفادتها للعلم أو الظن فبماذا يجاب؟.

وأيضاً فإذا أمكن ادعاء مثل هذه التجربة وإفادتها(٢) لليقين أو لغلبة الظن، فأي حاجة إلى إثبات دلالة الدوران على علية المدار في كثير من الصور؟ ثم الاستدلال بمشاهدة كثرة هذه الدورانات على دلالة كل دوران بما ذكر من طريق التجربة، ثم إثبات هذا الدوران المعين، وإثبات دلالته على علية المدار لاندراجه تحت تلك الدورانات، بل نستدل ابتداء بكثرة مشاهدة الحكم

١- الآية ٩٠ من سورة النحل.

٢- الجزء الأخير من الكلمة ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

مع الوصف، واقتران كل واحد منهما مع الآخر، على علية الوصف بطريق التجربة كما ذكرت، فيحصل الاستغناء عن(١) جميع هذا؟.

قلت: لا شك في أن هذه التجربة تفيد اليقين أو الظن الغالب، بحسب كثرة المشاهدة وقلتها، ولكن لا لغير(٢) المجرب بل للمجرب(٣)، كما أن التواتر يفيد العلم، لكن لا لكل أحد، بل لمن سمع تلك الأخبار الكثيرة.

ففي هذه الصورة - أيضاً - إن كان الذي يمنع ذلك أهل التجربة والاستبصار، ينبه على صور(٤) كثيرة من الدورانات التي وجد فيها ما ذكرنا من الشروط، وحصل العلم أو الظن بعلية المدار، فبعد ذلك إن كان ممن(٥) ينصف اعترف بحصول اليقين أو الظن الغالب بدلالة كل دوران مشتمل على هذه الشروط على علية المدار، ويلزمه الاعتراف(٦) بدلالة هذا الدوران الخاص لضرورة الاندراج.

وإن لم يكن أهلاً لذلك، أو لم ينصف، فلا علاج للجاحد غير ترك معه، وذلك لا يضر المستدل المجتهد في الأحكام، بل بحثه وتفتيشه قد أظفره بمقدمات حصل له بها وثوق، وظفر بما هو الحكم عند الله، وقد خرج عن عهدة ما وجب عليه من الاجتهاد في الأدلة.

قوله: هذه(٧) تمسك بكثرة مشاهدة اقتران(٨) الحكم.

قلنا: من يعني بالعلة المعرف، فربما أمكنه ذلك، وأما من يدعي في

١- بداية اللوحة ١١٣ـ أ.

٢- في المخطوطة "بعين".

٣- في المخطوطة "المجرب".

٤- في المخطوطة "صوره".

٥- في المخطوطة "ممكن" ولعل المثبت أنسب للسياق.

٦- "الاعتراف" زيادة من عمل المحقق.

٧- أي: الطريقة.

٨- الجزء الأخير من الكلمة ساقط من المخطوطة.

الوصف العلية بمعنى التأثير، فمجرد(١) اقتران الحكم مع الوصف أي وصف كان لا يكفيه، بل إن كان الوصف مناسباً كفى، وإن لم يكن مناسباً لا يتأتى من غير توسط الدوران، فلذلك احتج أولاً أن هذا الحكم جائز(٢) مع هذا الوصف وجوداً وعدماً مراراً، وقد وجد في الدوران والمدار الشروط(٣) المعدودة، وكل دوران بهذه المثابة فهو دليل علية المدار، ويثبت هذه المقدمة بالاستقراء (٤) والتجربة التي ذكرناها بالبحث عن صور(٥) كثيرة من هذه الدورانات، ثم إذا ثبت له هذه المقدمة الكلية تم مقصوده.

١ـ في المخطوطة "فمرد".

٢ـ هكذا في المخطوطة، والأنسب "دائر".

٣ـ في المخطوطة "المشروط".

٤ـ الاستقراء في اللغة: التتبع يقال: استقرأت الأشياء: إذا تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها. وفي الاصطلاح: عبارة عن تصفح جزئيات ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وهو نوعان: تام وناقص. فالتام: إثبات حكم في كلي لثبوته في جميع جزئياته. والناقص: إثبات حكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته. انظر: المصباح المنير ٥٠٢/٢، التعريفات ص١٨، التذهيب للخبيصي ٤/٢، معيار العلم ص١٦٠، المستصفى ٥١/١، المحصول ٢١٧/٦، جمع الجوامع وشرحه المحلي وحاشية البناني عليه ٣٤٥/٢، مناهج العقول ومعه نهاية السول ١٨٠/٣ـ١٨١، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨، شرح الكوكب المنير ٤٣٦/٢، ٤١٨/٤ـ٤١٩.

٥ـ في المخطوطة "صوره".

قال - رحمه الله -:

«الفصل السابع: في السبر والتقسيم(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

الكلام عليه من وجوه:

أحدها: قوله(٣): "إن المناظر(٤) تلو الناظر(٥)" فيه نظر: لأن المناظر لايلزمه تقليد واحد، ولا تسليم الناظر في كل ما يقوله، إلا إذا قام الدليل عليه. والناظر - أيضاً - من شرطه أن يكون أهلاً للاستدلال، عارفاً بطرقه،

١- السبر لغة: مصدر سبر الجرح يسبره سبراً: إذا نظر مقداره وقاسه ليعرف غوره، والمسبار: ما يقدر به غور الجراحات، وسبر الشيء، سبراً أي: حزره وخبره. والسِّبر بفتح السين: التجربة واستخراج كنه الامر. وبكسرها الزي والهيئة. يقال: أعجبنا سِبر فلان أي: حسن حاله. واصطلاحاً: اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا؟.

والتقسيم لغة: التجزئة والتفريق. واصطلاحاً: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه والتي يظن صلاحيتها للتعليل في بادىء الرأي - بأن يقال: العلة إما كذا وإما كذا والسبر والتقسيم في الاصطلاح هو: حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح بدليل، فيتعين أن يكون الباقي علة. انظر: لسان العرب ٣٤٠/٤، ٤٨٠/١٢، تنقيح المحصول ٥٨٧/٢، نهاية السول ١٢٨/٤، مناهج العقول ٩٤/٣، شرح الكوكب المنير ١٤٢/٤، التعريفات ص١١٦.

٢- انظر: المحصول ٢٩٩/٥ فقد قسم المصنف التقسيم إلى قسمين، أحدهما: التقسيم المنحصر وهو: ما يكون دائراً بين النفي والإثبات - بأن يقال: الحكم إما أن يكون معللاً، أو لا يكون، فإن كان معللاً فإما أن يكون معللاً بالوصف الفلاني، أو بغيره، وبطل أن لا يكون معللاً، أو يكون معللاً بغير ذلك الوصف: فتعين أن يكون معللاً بذلك الوصف. وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية، وقد يوجد ذلك في الشرعيات - كما يقال: أجمعت الأمة على أن حرمة الربا في البر معللة، وأجمعوا على أن العلة - إما المال أو القوت أو الكيل أو الطعم، وبطل التعليل بالثلاثة الأول: فتعين الرابع. والقسم الثاني: التقسيم المنتشر وهو: ما لا يكون دائراً بين النفي والإثبات - كما إذا لم ندع الإجماع، بل نقتصر على أن نقول: حرمة الربا في البر - إما أن تكون معللة بالطعم أو الكيل أو القوت أو المال، والكل باطل إلا الطعم: فتعين التعليل به. هكذا قرر المصنف التقسيم المنتشر وفيه نظر كما سيأتي.

٣- أي: قول المصنف في الجواب الأول عن قول المعترض: سلمنا أن حرمة الربا معللة، فما الدليل على الحصر؟. انظر المحصول ٣٠٢/٥.

٤- المناظر هو: المعترض أو المجتهد الذي يريد أن يقنع غيره.

٥- الناظر هو: المستدل أو المجتهد الذي يريد أن يعمل بهذا المسلك في خاصة نفسه.

فليس كل ظن يحصل لكل أحد بأي طريق كان، يجوز العمل به، فمثل هذا الناظر إذانظر وبحث عما يصلح للعلية، فلم يجد غير أوصاف عدة معينة، وأكثر التفتيش حتى غلب على ظنه عدم سواها، ثم قام عنده الدليل على فساد علية سائر الاقسام، وتعين علية هذا الوصف المعين بحكم هذا الاجتهاد، فإذا ناظر غيره يلزمه أن يذكر له تفاصيل اجتهاده، فإذا وقع الموقع عند المناظر لزمه الجري على موجبه ليوافق اجتهاده لاجتهاد الأول بتنبيه الأول، فإن لم يقع الموقع، وأظهر وصفاً غير هذه المعينات صالحاً للعلية، أو بين أن ما يزعمه الأول من فساد سائر الاقسام غير صحيح، ولا ما يزعمه دليلاً على الفساد له دلالة، أو دل على علية أحد الاقسام بياناً صحيحاً: لزم الأول أن يرجع عما كان عليه.

وإن تردد المناظر ولم يذكر ما يوثق به، أو صار جاحداً للأول من غير وجه دلالة، فللأول أن يستمر على اجتهاده الأول.

فإذا كان الأمر على هذه الأقسام، فإطلاق القول: بأن المناظر تلو الناظر، غير مستقيم.

قوله(١): "جميع الأوصاف كانت معدومة".

قلنا: هذا لا يستقيم على ما اختاره، لأن(٢) اختياره أن الأحكام الشرعية بأسرها قديمة، فإما أن لا يكون له علة، أو علته قديمة.

ولا على ما اخترناه، لأنا بينا أن الأحكام على قسمين: قديم، وحادث، فالتعليق وجعل الشيء شرطاً وعلامة وعلة قديم، وأما حصول الحكم في محله ووجود أسبابه وشروطه حادث، وكيف كان لا يمكن سلب العلية عن شيء لكونه حادثاً، لأن وجوده وإن كان حادثاً، ولكن صيرورته علة للحكم الفلاني قديم.

ألا ترى أن الدخول في الدار قد يوجد في الحال، ولكن صيرورته

١- أي: في الوجه الثاني من الجواب فانظر المحصول ٣٠٣/٥.

٢- بداية اللوحة ١١٣ـب.

شرطاً مستعقباً للعتق يكون سابقاً على الحال بمدة مديدة!!!

ثم لو أمكن ذلك فيعارضه الخصم في هذا الوصف المعين بالاستصحاب فيقول: هذا الوصف لم يكن علة، والأصل بقاؤه على ما كان من عدم العلية.

وأيضاً إذا كان هذا الطريق مفتقراً إلى الاستصحاب، فهذا القياس مرجوح بالنسبة إلى البراءة الأصلية، فلا يمكن تقديمه عليها، فلا يكون هذا قياساً، لأن كل قياس فهو مقدم على البراءة الأصلية(١).

الثالث من الاعتراض: أنه إذا كان الأمر كذلك، رجع حاصل المناسبة والدوران والسبر والتقسيم إلى شيء واحد، وهو التمسك بالاستصحاب في نفي علية(٢) غير الوصف المتنازع فيه، حتى تثبت علية المتنازع(٣) فيه، فلا يكون قد وجد طرق متعددة دالة على علية الوصف، ولا أيضاً لخصوص كونه دوراناً أو مناسبة أو سبراً تأثير في ذلك.

الرابع: أن قوله(٤): "الدلائل السمعية والعقلية دلت على تعليل أحكام الله - تعالى - بالحكم والمصالح" يناقض ما قرره في هذا الكتاب إلى الآن.

الخامس: الذي اختاره في العلل الشرعية ينافي هذا الاستدلال المذكور، وينافي استخراج العلة بطريق السبر والتقسيم أصلاً، لأن اختياره أنها معرفات، فجاز ازدحام العلل الكثيرة على الحكم الواحد، فيجوز أن يكون كل واحد من هذه الأوصاف علة مستقلة بالتعريف، والمجموع - أيضاً - علة، ومن يقول بهذا، لا يلزمه القول: بأن المجموع ليس بعلة، وحينئذٍ لا تتم معه هذه الدلالة، لأنه يقول: عندي المعرف إما الكيل وإما المجموع، ولابد من بيان أن

١- أجاب القرافي عن هذا الإشكال من النقشواني بقوله: جوابه ـ ما تقدم ـ أن القياس وإن افتقر إلى الاستصحاب من هذا الوجه، لكن القياس أقوى منه من وجه آخر، وهو أنه ناسخ للاستصحاب، والناسخ مقدم على المنسوخ. انظر النفائس ٧٩/٣ـ١.

٢- في المخطوطة "علة".

٣- لعل "الوصف" قبل "المتنازع" ساقط.

٤- أي: في الجواب عن السؤال القائل: لم لا يجوز أن يقال: هذا من جملة ما لا يعلل؟. انظر المحصول ٣٠٢/٥.

شيئاً من ذلك يصلح معرفاً، وذلك يصعب.

السادس - وهو معظم المقصود - وهو: أنه لما ذكر - في أول المسألة - أن التقسيم قد يكون حاصراً، وقد يكون منتشراً، وذكر لكل واحد مثالاً.

قال - في الجواب -: "لا نزاع في أن التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين، لكنا ندعي أنه يفيد الظن". ثم اشتغل بالجواب عن سؤال(١) - فقال -: "أما قوله: لم لا يجوز أن لا يكون هذا الحكم معللاً؟ قلت: لما سبق أن الحكم الشرعي لابد وأن يكون معللاً" وهكذا أجاب عن جميع الأسئلة التي أوردها في السؤال على كل قسم محتمل.

ولا شك أن هذا الاستدلال - حينئذٍ - لا يكون استدلالاً بالتقسيم المنتشر بل(٢) الحاصر، لأنه دل على أن هذا الحكم لابد وأن يكون معللاً، ثم بين أن غير هذا الوصف ليس بعلة، فتعين أن يكون هذا الوصف علة، وهذا تقسيم حاصر قطعاً(٣).

بقي النظر في الدليل الذي يثبت هذا المقدمات، إن كان قطعياً في كل المقدمات أنتج علماً يقينياً، وإن كان ظنياً في الكل أو في البعض أنتج ظناً، وإن لم يدل على بعض المقدمات بدليل، فلا يفيد اليقين ولا الظن.

فما ذكره(٤) غلط من حيث يزعم أن التقسيم قد يكون منتشراً، وقد

١- أي: عن السؤال القائل: فإن قيل: لا نسلم أن حرمة الربا معللة، فإن الاحكام منها ما لا يعلل، بدليل أن علية العلة غير معللة وإلا لزم التسلسل" انظر المحصول ٣٠٢/٥.

٢- "بل" مزيدة لاستقامة النص.

٣- قلت: والتقسيم المنتشر كما قرره أكثر الاصوليين هو: الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، وذلك بأن يسرد المجتهد أوصاف المحل، ويسترسل في تعدادها دون أن يضبطها بحصر، كأن يقول مثلاً: العلة إما كذا أو كذا أو أو...، فيذكر الأوصاف على وجه التقسيم "بأو" دون حصر. انظر: البرهان ٨١٥/٢، نهاية السول ١٣٠/٤، البحر المحيط ١٥٨/٣ـأ، إرشاد الفحول ٢١٤، حصول المأمول ص١٤١.

٤- بداية اللوحة ١١٤ـأ.

يكون مفيداً للظن، وليس الأمر كذلك(١)، لأن معنى كونه منتشراً: أن لا يثبت الحصر، ويكون حينئذٍ مخلاً بإثبات مقدمة من مقدمات القياس، وحينئذٍ يمتنع أن يكون منتجاً لشيء.

ومن حيث أنه يزعم أن ما ذكره - ها هنا - تقسيم منتشر، وليس الأمر كذلك، بل هذا التقسيم حاصر، غير أن الدليل المذكور على المقدمات ظنية أو ضعيفة أو باطلة.

فالخلل في الدلالة على المقدمات لا في صورة القياس، ولو كانت هذه الدلائل قطعية لكان مفيداً(٢) لليقين، ولهذا الزعم قال - حين ما فرغ عن ذكر مثال التقسيم الحاصر -: "وأما التقسيم المنتشر - فكما إذا لم ندع الإجماع"(٣) وهذا غير صحيح، لأنه لما بين أن هذا الحكم معلل، وأن العلة لا تخرج عن

١- بل رأى أكثر العلماء: أن التقسيم إذا كان منتشراً يفيد الظن وذلك: لأن هذا المسلك ينقسم: إلى قطعي وهو: ما كان حصر الأوصاف والإبطال قطعياً، وظني وهو: ما لم يكن الحصر والإبطال قطعياً، بل كان أحدهما ظنياً أو كلاهما وهو الأغلب. والقطعي حجة بلا خلاف، فيجب العمل به في الشرعيات والعقليات إلا أن حصوله في الشرعيات قليل. وأما الظني فقد اتفقوا على رده في العقليات، لعدم إفادته القطع، واختلفوا في حجيته والعمل به في الشرعيات على أربعة مذاهب. الأول: أنه حجة للناظر لنفسه، والمناظر غيره. وهو: مذهب الأكثر من الشافعية كالباقلاني وابن برهان والغزالي والمالكية والحنابلة كأبي يعلى. الثاني: أنه حجة للناظر والمناظر بشرط الإجماع على تعليل حكم الأصل وهو: مذهب إمام الحرمين واختاره أبو الخطاب وابن قدامة من الحنابلة وأبو الحسين من المعتزلة. الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر وهو: مذهب الآمدي. الرابع: أنه ليس بحجة مطلقاً وهو: مذهب الحنفية إلا الجصاص والمرغيناني. انظر بسط هذه المسألة في الكتب الآتية: البرهان ٨١٥/٢، المنخول ص٣٥٠، المستصفى ٢٩٥/٢، الإحكام ٣٨٢/٣، الإبهاج ٧٧/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٧٠/٢، نهاية السول ٥٤/٣، البحر المحيط ١٥٨/٣، إرشاد الفحول ص٢١٣، المعتمد ٧٨٤/٢، روضة الناظر مع شرحها ٢٨١/٢، المسودة ص٤٢٦، مختصر البعلي ص١٤٨، مختصر الطوفي ص١٦١، شرح الكوكب المنير ١٤٢/٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢٣٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٩٧، نشر البنود ١٦٤/٢، تيسير التحرير ٤٦/٣، مسلم الثبوت ٢٥٦/٢، تسهيل الوصول إلى علم الأصول ص٢١٦، حصول المأمول ص١٤، نبراس العقول ٣٧١/١، أصول الفقه أبو النور زهير ١٣/٤، الأنموذج في أصول الفقه ص١٤٠، غاية الوصول ص١٣١ وغيرها من كتب أصول الفقه.

٢- في المخطوطة "مفيد" بالرفع وهو خطأ واضح.

٣- انظر عبارته في المحصول ٣٠٠/٥.

أحد هذه الأقسام، وغير هذا الوصف ليس بعلة، خرج التقسيم عن أن يكون منتشراً سواء أثبت المقدمات جميعها أو بعضها بادعاء الإجماع، أو لم يدع الإجماع، ولكن تثبت بطريق آخر.

قال - رحمه الله -:

«الفصل الثامن(1)...» إلى آخره(2).

أقول:

إن كان مراده(3): أن الشرع الحق كل نادر بالغالب في جميع الأشياء؟. أو يريد به: أنه في بعض الصور كذلك؟ أو يريد به أن ما عدا محل النزاع كذلك؟.

أما القسم الأول: فيصعب إثباته للنقوض الكثيرة(4).

1- الفصل الثامن: في الطرد. وهو في اللغة: الإبعاد يقال: طرده طرداً: إذا أبعده. والطرد - أيضاً - مصدر - بمعنى الاطراد: وهو التتابع يقال: اطرد الشيء، اطراداً أي: تبع بعضه بعضاً وجرى، واطردت الأشياء: إذا تبع بعضها بعضاً، واطرد الكلام: إذا تتابع. وفي الاصطلاح: حده المصنف - في المحصول 305/5 - بأنه: مقارنة الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً للحكم ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع. أو: مقارنة الوصف للحكم في صورة واحدة. والأول تعريف الجمهور والمختار عند المصنف وعرف بعضهم الطرد بقوله: مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة لا بالذات ولا بالتبع انظر في تعريف الطرد لغة واصطلاحاً: لسان العرب 267/3، مختار الصحاح ص163، التعريفات ص141، الحدود للباجي ص74، الكافية للجويني ص65، الإبهاج 78/3، جمع الجوامع مع شرح المحلى 291/2، نهاية السول 135/4، إرشاد الفحول ص220، نشر البنود 202/2، شرح الكوكب المنير 195/4. وانظر في كونه حجة أولا؟: المعتمد 786/2، شرح العمد 65/2، اللمع ص63، البرهان 793/2، المستصفى 309/2، شفاء الغليل ص226، الوصول لابن برهان 303/2، البحر المحيط 175/3-أ، إرشاد الفحول ص221، التمهيد 30/4، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر 309/2، المسودة ص427، مختصر الطوفي ص162، إحكام الفصول ص649، منتهى الوصول والأمل ص185، النفائس 79/2-ب، نشر البنود 202/2، ميزان الأصول ص605، تيسير التحرير 52/4.

2- انظر المحصول 305/5 وما بعدها. فقد احتج المصنف على أن الطرد حجة بأمرين، الأول: أن الوصف إذا كان مقارناً للحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، ووجد الوصف في صورة النزاع، وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم في صورة النزاع، إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب، فإن الاستقراء يدل على إلحاق النادر بالغالب. الثاني: إذا رأينا فرس القاضي على باب الأمير غلب على ظننا كونه في دار الأمير...إلخ.

3- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني: "إما أن يريد أن الشارع الحق" انظر الكاشف ص333 تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

4- بنحو ذلك ضعف ابن النجار دليل المصنف الأول. انظر شرح الكوكب المنير 197/4.

ولأن من جملة تلك الصور محل النزاع، ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع، لاستغنى عن إثبات هذه المقدمات(١).

وأما القسم الثاني: فلا يلزم من تسليمه شيء.

وأما القسم الثالث: مع أنه يصعب إثباته لما ذكر من النقوض.

ومع ذلك لو سلمه - فله(٢) أن يقول: ولماذا يلزم فيما نحن فيه إلحاق النادر بالغالب؟.

وهل هذا إلا إثبات الطرد بالطرد؟ ولو صح ذلك، فأي حاجة إلى هذا الاحتجاج؟(٣)!!

الثاني - أن نقول: إن ذكره لاستقراء الشرع، إن كان للاحتجاج، فقد ورد عليه ما ذكرنا، وإن كان للتنبيه بالمثال - فننظر فيه ونقول: سلمنا أن الشارع يلحق النادر بالغالب، وإذا رأينا حكماً في أغلب صور وصف، يغلب على ظننا أن في جميع صور الوصف كذلك، لكن المعلوم فيما نحن فيه في أغلب صور الوصف، هو مقارنة الحكم مع الوصف، لا كون الحكم معللاً بذلك الوصف، فإن هذا غير معلوم لي ولا في صورة واحدة، بل لو ثبت في صورة واحدة كان كافياً في المقصود، لأن الوصف إذا صار علة للحكم في صورة، صار علة مطلقاً ولزم ترتب الحكم عليه حيث وجد، ولا يلزم من غلبة الاقتران كونه علة مطلقاً(٤)، ولو لزم ذلك: لما كان الوصف بكونه علة أولى من الحكم بأن يكون علة(٥) للوصف.

وإما أن لا يكون واحد منهما علة للآخر، وهو مرادنا وضد ما يدعونه -

---

١- في الكاشف "المقدمة".

٢- في الكاشف "فللخصم".

٣- عقب الأصفهاني على كلام النقشواني هذا بقوله: هذا ما ذكره وهو مندفع بما ذكرنا من تقسيم إلحاق النادر بالغالب، وبما ذكرنا من القيد الدافع للنقوض، وله كلمات أخرى في هذه المسألة واهية أعرضنا عنها لضعفها وظهور الجواب عنها وعن أمثالها. انظر الكاشف ص٣٣٤.

٤- من قوله "ولزم ترتب" إلى هنا مكرر في المخطوطة.

٥- "علة" مزيدة لاستقامة المعنى.

ها هنا - وإما أن يكون كل واحد منهما علة للآخر، وهو محال.

وهذا الكلام يرجع إلى التحقيق الذي قدمناه:أنه يتعذر الاستدلال بالطرد على علية الوصف بمعنى المؤثر بما ذكرنا من طريق التجربة، ولكن يصح الاستدلال به(١) بمعنى المعرف.

ثم قوله: "وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم"، ليس إلا استيباح(٢) المعرف، لأن الاستدلال بالشيء على شيء آخر أعم من(٣) الاستدلال بالمؤثر على الأثر، وكذلك مثل هذا الإشكال وارد على الوجه الثاني(٤).

وتعين من هذا أن المستدل بالطرد: إن كان يدعي في الوصف أنه معرف للحكم، ولا يدعي أنه مؤثر فيه، ثم تكثر صور مقارنة الحكم مع الوصف كثرة مغلبة على الظن الاستلزام بينهما، سهل إثبات هذه الدعوى، ويذكر ما ذكره من الصور للتمثيل والتنبيه، لا للاحتجاج، ثم لا يرد عليه النقوض(٥) المذكورة(٦)، بالحد مع المحدود، والجوهر مع العرض، وكذلك ذات الله مع صفاته، فإن كونه معرفاً حاصل في جميع هذه الصور.

وأما (٧) إن ادعى كون الوصف مؤثراً، فذلك ما يحوجه إلى توسط الدوران.

فإن قال(٨): وأي فرق بين هذا، وبين تجربة الطبيب في سقي الدواء، فإنه لما تكرر مقارنة الأثر لسقى ذلك الدواء و كثر، جزم بأن شرب ذلك

١- "به" مزيدة لاستقامة النص.

٢- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، وأرجو أن يكون ما أثبته هو المناسب للمعنى والسياق.

٣- بداية اللوحة ١١٤ـب.

٤- وهو الذي ساقه لبيان أن الطرد مسلك من مسالك العلية فانظر المحصول ٣٠٦/٥.

٥- استدل المخالف على إبطال حجية الطرد بقوله: إن الحد مع المحدود، والجوهر مع العرض، وذات الله ـ تعالى ـ مع صفاته: حصلت المقارنة فيها، مع عدم العلية. انظر المحصول ٣٠٧/٥.

٦- في المخطوطة "المذكور".

٧- في المخطوطة "وإنما".

٨- عبارة "فإن قال" زيادة من عمل المحقق.

الدواء علة لذلك الأثر؟

أقول: دونك الفرق بينهما من وجوه:

أحدها : أن الطبيب جازم من الأول أن كل دواء يسقيه لابد له من أثر في البدن، ويظهر لا محالة، فإذا سقاه مراراً ترتب عليه أثر معين مراراً، جزم بأن ذلك الأثر الذي يوجبه هذا الدواء هو هذا وهذا المعنى مفقود فيما نحن فيه، لأن المجتهد لا يجزم بأن كل وصف - وخاصة إذا لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للمناسب - لابد وأن يكون علة لحكم شرعي، بل جاز أن يقترن بالحكم أوصاف من هذا القبيل، ولا يكون شيء من جملتها علة للحكم.

وثانيها: أن الطبيب يمكنه أن يجرد البدن عن سائر الأسباب الموجبة لمثل هذا الأثر عند كل سقية، ثم يعلم أن هذا الأثر لابد له من موجب، فيجزم بوجود الموجب، لكنه يبقى متردداً في خصوص البدن، وخصوص ما سقاه من الدواء، وخصوص الزمان الذي سقاه فيه، فإذا تكرر تكرراً كثيراً في أبدان شتى وأزمنة مختلفة، جزم بأن هذه الخصوصيات لا مدخل لها في التأثير.

والمجتهد في الأحكام الشرعية لا يمكنه ذلك، لاحتمال أن - هناك - علة لا يطلع عليها هو.

وثالثها: أن تجربة الطبيب في الأكثر ينضم إليه من الطرد وحده، فلهذا المعنى ما قررنا(١) في الوصف المناسب وفي الدوران: أنه يفيد العلة والتأثير بكثرة الاقتران، بخلاف الطرد وحده.

وأما من يدعي في الطرد كون العلة معرفة، فهو - أيضاً - متمكن من ذلك، ويكفيه الكثرة والغلبة.

١- كذا في المخطوطة، والذي يظهر لي أن "ما" زائدة وحذفها أولى.

قال(١) - رحمه الله -:

«أما التفسير الثاني فهو أضعف... وقال(٢) في الفصل العاشر: في الطرق الفاسدة ..» إلى آخره.

أقول:

الاعتراض عليه من وجوه: أولها: أن كل وصف قارن الحكم في صورة الوفاق، فإن المستدل يتمكن من إثبات عليته بعين الطريق الذي به أثبت علية الوصف المناسب - فيقول: هذا الحكم لابد له من علة، وغير هذا معدوم بالاستصحاب.

وثانيها: أنه جعل المناسبة أقوى من الطرد والشبه(٣) وسائر الطرق المتأخرة وقرره بالاستصحاب، وهو مشترك بين الكل.

وثالثها: أن عموم قوله - تعالى - : ﴿فاعتبروا﴾(٤) أثبت به أصل القياس، وقوله - تعالى -: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾(٥) أثبت(٦) علية الوصف في صورة الدوران.

وكونه مخصوصاً، إن منع من الاحتجاج به، فكيف احتج هو بهما، وإن لم يمنع جاز - أيضاً - ها هنا.

١- انظر المحصول ٣٠٨/٥ للاطلاع على حجة القائلين بأن الطرد يفيد العلية بناء على التفسير الثاني، ودليل المنكرين حجية الطرد والرد عليهم.

٢- انظر المحصول ٣١٩/٥. وقد ذكر المصنف طريقين من الطرق الفاسدة، أحدهما: قول المستدل: الدليل على أن هذا الوصف علة، عجز الخصم إفساده. وهو ضعيف، والثاني: قول المستدل: هذا الذي ذكرته عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فاندرج تحت قوله ـ تعالى ـ ﴿فاعتبروا﴾، أوتسوية بينهما فاندرج تحت قوله ـ تعالى ـ: ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾. وهو ضعيف أيضاً.

٣- الشبه مسلك من مسالك إثبات علة القياس. وهو في اللغة: المثل. وفي الاصطلاح: كون الوصف لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام". انظر لسان العرب ٥٠٣/١٣، المستصفى ٣١٠/٢، الإحكام ٤٣٦/٣.

٤- الآية ٢ من سورة الحشر.

٥- الآية ٩٠ من سورة النحل.

٦- لعل "به" ساقطة هنا.

قال - رحمه الله -:

«الباب الثاني: في الطرق الدالة على(١) أن الوصف لا يكون علة...» إلى(٢) آخره(٣).

أقول:

كون الشيء مقتضياً لحكم أعم من أن يقتضيه بحيث يترتب عليه الحكم دائماً ولا يتخلف عنه، بل المقتضى هو الذي وجوده(٤) يشعر بثبوت الحكم، ويوجب الحكم(٥) بثبوت ذلك الحكم، أو الظن بثبوته، وهذا أعم، فإنه ربما

١- عبارة المخطوطة "الباب الثاني في الطرق الدالة على علية الوصف"، والمثبت من المحصول.

٢- بداية اللوحة ١١٥-أ.

٣- تكملة النص: "... وهي خمسة: النقض، وعدم التأثير، والقلب، والقول بالموجب، والفرق. الفصل الأول: في النقض، وفيه مسائل. المسألة الأولى: وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة. وزعم الأكثرون أن علية الوصف، إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته. وزعم آخرون: أن علية الوصف وإن ثبتت بالمناسبة أو الدوران، لكن إذا تخلف الحكم عنه لمانع: لم يقدح في عليته. أما إذا كان التخلف لا لمانع فالأكثرون على أنه يقدح في العلية. ومنهم من قال: لا يقدح أيضاً. لنا وجوه، الأول: أن انتفاء العلة للحكم، إما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض أو لا يعتبر. فإن اعتبر: لم يكن علة عند انتفاء المعارض، وهذا يقتضي أن الحاصل قبل انتفاء المعارض، ليس تمام العلة بل بعضها. وإن لم يعتبر فسواء حصل المعارض، أو لم يحصل: كان الحكم حاصلاً، وذلك يقدح في كون المعارض معارضاً... وسيأتي الكلام على بقية الوجوه" انظر المحصول ٣٦١/٥ فما بعدها.

قلت: والنقض في اللغة: الهدم والإفساد وفي الاصطلاح: وجود الوصف المدعى عليته، مع تخلف الحكم عنه. وسماه الحنفية بالمناقضة. فانظر في تعريف النقض وكلام الأصوليين في كونه قادحاً في علية الوصف أولاً إما يلي: لسان العرب ٢٤٢/٧، مختار الصحاح ص٢٨١، المعتمد ١٠٤١/٢، اللمع ص٦٤، البرهان ٩٧٧/٢، الإحكام ١١٨/٤، الإبهاج ٨٥/٣، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٢٩٥/٢، نهاية السول ١٤٦/٤، مناهج العقول ٧٦/٣، البحر المحيط ٢٤١/٣-أ، إرشاد الفحول ص٢٢٤، أصول السرخسي ٢٣٣/٢، المغني للخبازي ص٣١٨، تيسير التحرير ١١٧/٤، مرآة الأصول ٣٤٣/٣، أصول الشاشي ص٣٥٢، منتهى الوصول والأمل ص١٩٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٩٩، روضة الناظر وشرحها ٣٤٢/٢، المسودة ص٤١٢، أدب القاضي ٥٤١/١، شرح الكوكب المنير ٥٦/٤-٢٨٠، مباحث العلة في القياس ص٥٥٥، الحدود ص٧٦، التعريفات ص٢٤٥، الجدل لابن عقيل ص٥٦، الكافية للجويني ص٦٩.

٤- في المخطوطة "وجود".

٥- كذا في المخطوطة، ولعله "العلم".

تخلف عنه لمانع، فالثقل في الجسم الثقيل يقتضي الهوي والهبوط، بدليل أن من أراد أن يذكر علة هبوط الجسم الثقيل لا يذكر غير ثقل الجسم ولا يعلله إلا به، ولا يذكر مع ذلك قيداً آخر من عدم المعارض والمانع، فالثقل هو المقتضي، ثم قد يتخلف عنه المانع(١).

إذا عرفت هذه المقدمة: فنختار في الوجه الأول من قسمي ترديده: أن المقتضى لا يعتبر فيه انتفاء المعارض.

قوله: "سواء حصل المعارض أو لم يحصل: كان الحكم حاصلاً.." ممنوع، لأنا قد ذكرنا أنه قد يتخلف عنه الحكم للمانع، وذلك لا يخرجه عن كونه مقتضياً، كما إذا وجد مانع من هبوط الجسم الثقيل، فإنه لا يخرج الثقل عن كونه مقتضياً للهبوط، إلا إذا فسر المقتضى بما لا يتخلف عنه الحكم أصلاً، فيصير النزاع حينئذٍ لفظياً.

ثم الطرق التي عدها لا تدل(٢) على كون الوصف مقتضياً بهذا التفسير، فحينئذٍ يتعذر إثبات العلية بهذا التقسيم(٣) بهذه الطرق.

والمؤلف(٤) لم يورد الأسئلة على القسم الذي هو محل الإيراد وهو: أن الاقتضاء(٥) غير متوقف على انتفاء المعارض، بل المتوقف عليه هو ترتب الحكم.

١- كذا وردت العبارة في المخطوطة، ولو قال: ثم قد يتخلف عنه الحكم للمانع" لكان أوضح.

٢- في المخطوطة "لا يدل" بالمثناة التحتية.

٣- كذا في المخطوطة ولعله "التفسير".

٤- انظر الاعتراضات التي أوردها المصنف على هذا الدليل وجوابه عنها في المحصول ٣٢٤/٥-٣٢٩.

٥- صحفت في المخطوطة إلى "الاقتصار".

قال - رحمه الله -:

«الحجة الثانية...» إلى آخره(١).

أقول:

لا نسلم أن المنافاة بالذات بين المقتضى والمانع، بل ذلك بين مقتضيهما وأثريهما. ألا ترى أن الثقل المقتضي للهبوط يقتضيه اقتضاء حقيقياً، والمانع العائق يمنع منعاً حقيقياً، ومع ذلك يجتمعان!!! اللهم إلا إذا فسر الاقتضاء والمنع بمعنى آخر غير ما في المتعارف، وعند ذلك لا يمكن إثباته بالطرق المذكورة.

وإذا عرفت هذه النكتة(٢): علمت أن ما بعد هذا لا وجه له، فإن كل ذلك فرع على امتناع اجتماعهما بالذات، ونحن لا نقول: إن عند المانع يخرج المقتضى عن كونه مقتضياً، بل شرط كون المانع مانعاً بالفعل: بقاء المقتضى مقتضياً.

١ـ هذه هي الحجة الثانية لمن قال بأن النقض يقدح في علية الوصف فانظر المحصول ٣٣٠/٥. وحاصل هذه الحجة: أنه لابد من المنافاة الذاتية بين المقتضى الحقيقي والمانع الحقيقي، وشرط كون المانع مانعاً خروج المقتضى عن أن يكون مقتضياً، فلا يجوز أن يكون خروجه عن كونه مقتضياً، لأجل تحقق المانع، وإلا وقع الدور، فالمقتضى إذاً إنما خرج عن كونه مقتضياً لا بالمانع بل بذاته، وما كان كذلك لا يصلح للعلية بالاتفاق.

٢ـ النكتة في اللغة: التأثير كالنقطة السوداء في شيء صافٍ. وفي الاصطلاح هي: مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر. وسميت المسألة الدقيقة نكتة: لتأثير الخواطر في استنباطها. انظر: لسان العرب ١٠٠/٢ـ١٠١، التعريفات ص٢٤٦.

قال - رحمه الله -:

«الحجة الثالثة...» إلى آخره(١).

أقول:

أما وجود الوصف مع الحكم في محل الوفاق يقتضي القطع أو الظن بالعلية، فذلك مسلم واقع دل عليه هذه الدلائل.

وأما أن الوصف مع عدم الحكم في صورة التخصيص إذا كان المعنى يصلح أن يكون مانعاً، لا يقتضي القطع بأنه ليس بعلة.

وإذا كان كذلك(٢): كان وجوب(٣) الحكم بالعلية أولى.

ثم إنه كتب(٤) بين الفريقين مناظرة(٥) حسنة كاشفة عن الحق، واتضح رجحان جانب المجوزين بما ذكروا من مناسبة المانع ودلالتها على كون الوصف مقتضياً، وإنما يمكن العمل بالمناسبتين جميعاً بإحالة الحكم حيث ثبت - على الوصف المقتضى، وإحالة نفي الحكم حيث تخلف للمانع - على(٦) المانع.

١- أي: الحجة الثالثة لمن يقول: إن النقض يدل على فساد علية الوصف. وحاصل هذه الحجة: أن الوصف وجد مع الحكم في الأصل، ووجد في صورة التخصيص مع عدم الحكم، ووجوده مع الحكم في الأصل لا يقتضي القطع بكونه علة للحكم، أما وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص فهو يقتضي القطع بعدم عليته للحكم. انظر: المحصول ٣٣١/٥.

٢- "كذلك" ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٣- في المخطوطة "وجب".

٤- انظر المحصول ٣٣٢/٥.

٥- المناظرة في اللغة: من النظير وهو: المثل، أو من النظر بالعين أو القلب. وفي الاصطلاح النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب. وقيل: المناظرة هي: المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فيحاول كل فريق إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره. انظر: لسان العرب ٢١٥/٥، مختار الصحاح ص٢٧٨، التعريفات ص٢٣١، ضوابط المعرفة ص٣٧١.

٦- في المخطوطة "علة" وهو تحريف.

أما قوله(١): "بأن الدال على العلية هو الاقتران مع المناسبة ومع الاطراد"، فهو بعيد، لأن الاطراد الذي يدعيه هو الاطراد الكلي، وذلك ليس يشترط في حصول غلبة الظن بعلية الوصف، إذ كل أحد يعلم أنه إذا شاهد مقارنة الحكم مع الوصف المناسب مرة بعد أخرى، غلب على ظنه كون الوصف علة لذلك، وإن لم يعلم الاطراد(٢).

ولو كان الاطراد شرطاً لدلالة المناسبة على العلية أو من جملة أجزاء الدلالة: لما حصل الظن إلا بعد العلم بالاطراد.

وأما قوله(٣): "المعلل بالمانع ليس(٤) هو إعدام الحكم بل هو العدم".

قلنا: هناك واسطة بين العدم المستمر، وبين الإعدام، وذلك إذا منع من ترتب الحكم على ما يقتضيه، ومنع ترتب الحكم على ما يقتضي الحكم معنى زائد على العدم المستمر، لأن العدم المستمر لا يستدعي وجود ما يرفعه، ثم وجود ما يعارض ذلك الشيء، ويمنعه من رفع ذلك العدم المستمر، وكذلك(٥) مغاير للإعدام، فإن إعدام الشيء يستدعي سابقة وجوده.

وما ذكرنا من المعنى لا يستدعي سبق الوجود فهو معنى ثالث.

ولهذا فإن المعنى العائق من هبوط الجسم الثقيل لا يسمى مانعاً باعتبار أنه أعدم الهبوط، ولا باعتبار أنه أثر في عدم الهبوط المستمر، بل باعتبار أنه دفع(٦) ما يوجب الهبوط عن فعله ومنعه - ولهذا يقال: لهذا المعنى دفع

١- أي: قول المصنف في جواب المانعين عن الأول من أدلة المجوزين، وقد نقل الشارح معناه فانظر المحصول ٣٣٤/٥.

٢- بداية اللوحة ١٥ب.

٣- هذا معنى كلامه في جواب المانعين عن الثاني من أدلة المثبتين ونص عبارته: أن تأثير المانع ليس في إعدام شيء، لأن ذلك يستدعي سابقة الوجود، وها هنا الحكم لم يوجد البتة، فيمتنع إعدامه: فنعلم أن المستند إلى المانع ليس إلا ذلك العدم السابق. انظر المحصول ٣٣٥/٥.

٤- كلمة "ليس" مكررة في المخطوطة.

٥- كذا في المخطوطة، والأنسب "وذلك".

٦- من عبارة "عدم الهبوط" إلى هنا ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

وللإعدام أنه رفع، فلا يلزم أن لا يكون تأثير المانع في الإعدام، أن لا يكون المستند إليه و إلى تأثيره غير العدم الأصلي المستمر، بل المستند إليه المعنى الذي ذكرنا.

ثم إنا نبين ضعف أجوبته عن حجج المجوزين(١).

أما الجواب عن الوجه الأول (٢) - فضعيف، لأنه يتضمن مطالبة بالجامع، وفرقاً على سبيل المعارضة.

أما المطالبة فلهم أن يجيبوا عنها: بأن العام أوجب الظن بثبوت الحكم في كل صورة على حده، ثم لم يلزم من التخصيص في صورة، ترك العمل بذلك الظن في سائر الصور، لكون(٣) العمل بالظن دافعاً للضرر المظنون، كذلك فيما نحن فيه، دلالة المناسبة أو النص(٤) والإيماء على العلية أوجبت ظن ثبوت الحكم في كل صورة يوجد فيها الوصف، ثم إذا تخلف الحكم عن الوصف في

١- استدل المصنف لمن جوز تخصيص العلة بأدلة سبعة ثم أجاب عنها فانظر: المحصول ٣٣٦/٥.

٢- أي: الدليل الأول للمجوزين تخصيص العلة وهو: أن دلالة العلة على ثبوت الحكم، كدلالة العام على أفراده، وتخصيص العام لا يخرج العام عن كونه حجة، فكذلك تخصيص العلة لا يقدح في كونها علة انظر المحصول ٣٣٦/٥. وقد أجاب المصنف عنه بقوله: ما الجامع؟ ثم الفرق: أن دلالة العام المخصوص على الحكم، وإن كانت موقوفة على عدم المخصص، إلا أن عدم المخصص إذا ضم إلى العام صار المجموع دليلاً على الحكم، أما العلة فإن دلالتها موقوفة على عدم المخصص، وذلك العدم لا يجوز ضمه إلى العلة. انظر المحصول ٣٤٠/٥.

٣- في المخطوطة "لكن".

٤- النص لغة: الرفع يقال: نصصت الشيء أي: رفعته كما جاء في اللسان ٩٧/٧، المصباح ٦٠٨/٢. وفي الاصطلاح: حده أبو بكر السرخسي ـ في أصوله ١٦٤/١ ـ بأنه: ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة. وحده أبو إسحاق الشيرازي ـ في اللمع ص٤٨ ـ بأنه: كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه. والمراد به ـ هنا ـ هو: ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على كون الوصف علة للحكم، أما على سبيل القطع بأن لا يحتمل غير العلية، أو على سبيل الظهور: بأن يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً. انظر المنخول ص٣٤٣، المحصول ١٩٣/٥، الإحكام ٣٦٤/٣، المنهاج بشرح الأصفهاني ٦٦٩/٢. والمراد بالنص في العرف العام: كل كلام مفهوم المعنى. والمراد به في الاصطلاح الشرعي العام: الكتاب والسنة. انظر: الكليات لأبي البقاء ٣٦٦/٤، وانظر في تعريف النص الحدود ص٤٢، التعريفات ص٢٤١، العدة ١٣٧/١ـ ١٣٨.

بعض صور الوصف، وجب أن يبقي الظن بثبوت الحكم في سائر صور الوصف معمولاً به، لكون العمل به دافعاً لضرر مظنون، فهذا هو الجامع بين الصورتين.

أما الفرق الذي ذكره فهو ممنوع، ولا نسلم توقف دلالة العام على عدم المخصص، بل للمستدل أن يستدل به ويثبت به الحكم من غير تعرض لعدم المخصص، وإن ذكر عدم المخصص، فإنه يذكره تبرعاً ولزيادة الاستظهار.

سلمنا ذلك، لكن الحاجة إليه، لا لإثبات كون الوصف مقتضياً، حتى يصير جزء من المقتضى، بل لوجوب ترتب الحكم على المقتضى، فإنا بينا أن كون المقتضى مقتضياً أعم من كونه مترتباً(١) الحكم عليه على(٢) الاطراد، وعلى هذا فيمكنه أن يضم عدم المانع مع المقتضى ويستدل بهما على الحكم، ولا يلزم من ذلك كون عدم المانع جزء من المقتضى، كما يلزم(٣) أن يصير عدم المخصص في النص العام جزء من دلالة العام، فإن دلالة اللفظ مستغنية عن ذلك العدم(٤).

١- في المخطوطة "مترتب" بالرفع وهو خلاف قواعد العربية.

٢- كلمة "على" سقاطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣- هكذا في المخطوطة، والسياق يقتضي "لا يلزم" بالنفي.

٤- وقد ضعف جواب المصنف ـ أيضاً ـ الأصفهاني فانظر الكاشف ص٣٨١.

قال - رحمه الله -:

«الجواب عن الوجه الثالث(١) ...» إلى آخره .

أقول:

هذا الجواب ضعيف، لأن معنى قوله: "انعطف قيد على العلة": أن يوجد عدم ذلك المانع، ويضم إلى المعنى الأول، فيصير المجموع علة، وهذا باطل لوجهين:

أحدهما: أن(٢) اقتران القيد العدمي لا يجوز أن يكون علة، ولا جزء من العلة.

وثانيهما: هو أن العقلاء يقتصرون في التعليل على المعنى الأول - ويقولون: إنه إنما لبس الثوب ليستر العورة، ولدفع الحر والبرد، ولا يذكرون ذلك القيد العدمي.

١- أي: الدليل الثالث لمن قال بأن تخصيص العلة جائز وهو: أن العقلاء أجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام دليل أقوى من الأول فيه، مع أنه يجوز التمسك بالأول عند عدم المعارض، فإن الإنسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد، وإذا اتفق لبعض الناس أن قال له ظالم: إن لبست هذا الثوب قتلتك، فإنه يترك العمل بمقتضى الدليل الأول في هذه الصورة ويعمل بمقتضاه في غيرها، وإذا ثبت حسن ذلك في العادة، وجب حسنه في الشرع للحديث. فأجاب المصنف بأن المدعى أن ينعطف من الفرق بين الأصل وبين صورة التخصيص قيد على العلة وما قالوه لا يدل على فساد ذلك. انظر المحصول ٣٣٧/٥، ٣٤١.

٢- في المخطوطة "أنه".

قال - رحمه الله -:

«في الجواب عن الخامس(١)...» إلى آخره.

أقول:

قد(٢) عرفت ضعف هذا الجواب، فإن العقلاء يعللون حرمة قتله بكون إنساناً مكرماً مشرفاً، ولا يأخذون عدم كل جناية موجبة للقتل: جزء من الموجب.

فتبين بهذا تخصيص العلة جائز(٣)، لكن لا ننكر النزاع اللفظي، فإن من اصطلح أن لا يسمي بالعلة إلا ما يطرد مع الحكم فله ذلك، وهذا لا مدخل له في النزاع المعنوي.

بقي - ها هنا - بحث يتفرع على جواز تخصيص العلة - وهو أن نقول: تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى ثبوته علة، يقع على وجهين:

أحدهما: أن يظهر في صورة التخصيص معنى يناسب نفي الحكم.

والثاني: أن لا يظهر ذلك.

والقسم الأول: هو الذي لا يقتضي خروج الوصف عن أن يكون علة، إذ محال(٤) نفي الحكم في صورة التخصيص على ذلك المعنى الذي يناسب نفي الحكم.

١- أي: الدليل الخامس لمن يقول بجواز تخصيص العلة وهو: أن الوصف المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم، فوجب العمل به. فأجاب المصنف بأن ندعي أنه انعطف قيد على العلية انظر المحصول ٣٣٨/٥، ٣٤٢.

٢- بداية اللوحة ١١٦-أ.

٣- ذكر ابن النجار - في شرح الكوكب المنير ٥٦/٤ - عشرة أقوال في تخصيص العلة، ونسب القول بتخصيصها مطلقاً إلى أكثر الحنفية والمالكية والحنابلة وبه قال أبو يعلى وأبو الخطاب. وذهب الشافعي وأكثر أصحابه وكثير من المتكلمين والماتريدي من الحنفية إلى بطلان تخصيص العلة مطلقاً. ويوجد بين هذين القولين أقوال تتضمن قيوداً في القبول والرد. ثم قال - في ختام المسألة -: وليس الخلاف لفظياً، خلافاً لأبي المعالي وابن الحاجب. انظر هذه المسألة أيضاً في: البرهان ١٠٠٠/٢، مختصر ابن الحاجب ٢١٩/٢، الإبهاج ٨٤/٣، الإحكام ٣١٥/٣، البحر المحيط ٢٤٣/٣-ب، تيسير التحرير ٩/٤، مسلم الثبوت ٢٧٨/٢.

٤- المناسب "يحال".

وأما القسم الثاني: فإنه يقدح في العلية ويخرج الوصف عن أن يكون علة، لأن الوصف لو كان مقتضياً(١) وقد حصل في تلك الصورة بتمامه وارتفع المانع، وحصول المقتضى بدون المانع يوجب الحكم جزماً، فحيث لم يحصل دل على عدم حصول المقتضى بتمامه، فلا يكون ذلك الوصف تمام العلة.

ولهذا كان للمعترض أن يعارض المستدل بالنقض(٢) كيف كان- فيقول: تخلف الحكم عنه في الصورة الفلانية، يدل على أن الوصف ليس بعلة، إذ لو كان علة لثبت عملاً بالعلة، ثم على المستدل أن يظهر المانع، فإن تمكن من ذلك وظهر(٣) المانع سلم دليله على العلية، وإلا صار معارضاً بدليل عدم العلية.

١- في المخطوطة "مفيضا".
٢- في المخطوطة "بالبعض".
٣- المناسب "وأظهر".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية(١): في كيفية دفع النقض...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا البحث يختص بالتفريع على المنع من تخصيص العلة، لأن من جوز ذلك فدفع النقض عنده لا ينحصر فيما ذكره، بل له طريق آخر وهو: إظهار المانع في صورة التخصيص(٣).

ثم ما ذكره: "من أن المستدل إذا منع من وجود الوصف: لا يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجوده فيها، لأنه انتقال.."(٤).

١- لفظة "الثانية" مكانها بياض في المخطوطة، وهي من المحصول.

٢- تمام المسألة: "... هذا لا يمكن إلا بأحد أمرين، أحدهما: المنع من حصول تمام تلك الأوصاف في صورة النقض. والثاني: المنع من عدم الحكم. أما القسم الأول - ففيه أبحاث، أحدها: المستدل إذا منع من وجود الوصف في صورة النقض: لم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجوده فيها، لأنه انتقال إلى مسألة أخرى" وقد أشار المصنف إلى بقية الأبحاث ومثل لها فانظر المحصول ٣٤٣/٥. وانظر كلام الأصوليين في جواب هذا الاعتراض ما يلي: المنخول ص٤٠٩، الإحكام ١٣١/٤، الإبهاج ١٠١/٣، نهاية السول ١٧٠/٤، شرح البدخشي ٨٣/٣، البحر المحيط ٢٤٤/٣-أ، روضة الناظر مع شرحها ٣٦٥/٢، شرح الكوكب المنير ٢٨٢/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٠، نشر البنود ٢١٤/٢، أصول السرخسي ٢٤٦/٢، كشف الأسرار ٢١٤/٢، شرح المنار ٨٥١/٢، مرآة الأصول ٣٤٢/٢، تيسير التحرير ١٣٨/٤.

٣- مثال جواب النقض بإظهار مانع للحكم في صورة النقض - عند القائل: بأن التخلف لمانع لا يقدح في علية الوصف - هو: قتل المرأة المرأة قتل عدوان محض: فوجب القصاص، ونقض بقتل الوالد ولده، ودفعه: بإظهار المانع وهو: الأبوة، فإن الأب سبب لوجود الولد، فلا يكون الولد سبباً لعدمه. انظر: شرح الأصفهاني على منهاج الأصول ٧١٦/٢.

٤- وهو رأي الأكثر، وهنا آراء أخرى في المسألة منها: الأول: أنه يمكن وهو: رأي الآمدي. الثاني: أنه لا يمكن إلا أن يبين مذهب المانع وهو: رأي أبي يعلى الحنبلي وأبي الطيب الشافعي. الثالث: يمكن إن لم يكن طريق أولى بالقدح من النقض وهو: رأي ابن السبكي. الرابع: يمكن إن لم يكن حكماً شرعياً وهو: رأي ابن الحاجب. انظر تفاصيل المسألة في: الإحكام ١١٩/٤، الإبهاج ١٠٤/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٢٩٩/٢، نهاية السول ١٣٣/٤، البحر المحيط ٢٤٤/٣-أ، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦٥/٢، مختصر الطوفي ص١٦٧، مختصر البعلي ص١٥٤، شرح الكوكب المنير ٢٨٣/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٦٨/٢، منتهى السول ص١٤٥.

نقول: إن عنى بالمنع مجرد المطالبة بالدليل على وجود الوصف فيها، فهذا لا يمنع من إقامة الدليل من جانب المعترض على وجود الوصف فيها، فإن المطالبة استدعاء الدليل، وذلك لا يمنع من تحقيقه، ولو فتح هذا الباب لتعذر الاستدلال بالنقض(١) على عدم العلية، إذ المستدل لا يعجز عن مثل هذا المنع ولو بالمكابرة(٢).

وأيضاً فهو متعارض(٣)، لأن للمعترض أن يمنع وجود الوصف في الفرع(٤) ويطالب(٥) بالدليل، فإذا أقام الدليل: كان انتقالاً.

فلئن قال: المستدل التزم من الابتداء إتمام القياس وهو: عبارة عن بيان كون الوصف علة في الأصل، وبيان وجوده في الفرع، فإقامة الدليل على وجود الوصف في الفرع، من جملة ما التزمه أولاً: فلا يكون انتقالاً.

قلنا: المعترض(٦) - أيضاً - التزم إتمام(٧) النقض وهو: عبارة عن بيان عدم الحكم في صورة، مع وجود الوصف فيها، فإقامة الدلالة عليه ليس انتقالاً.

وإن عنى بالمنع: أنه أخذ قيداً في العلة، وفي الوصف الذي يدعي كونه علة، لم يوجد ذلك في صورة النقض، فهذا ليس من وظيفة المستدل ابتداء، ومع ذلك لو أمكن للمعترض أن يبين وجود ذلك القيد في صورة النقض، لماذا يعد انتقالاً؟ بل عد ذلك انتقالاً من المستدل أولى، لأنه التزم علية(٨) الوصف مطلقاً في الأول دون هذا القيد.

١- في المخطوطة "بالبعض".

٢- المكابرة هي: المنازعة في المسألة العلمية لا لإظهار الصواب، ولا لإلزام الخصم، بل لإظهار الفضل. وقيل: هي مدافعة الحق بعد العلم به. انظر: التعريفات ص٢٢٧، ضوابط المعرفة ص٤٥٤.

٣- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت العبارة هكذا: "ولأنه معارض بأن للمعترض" انظر: النفائس ٣/٨٨-ب.

٤- في النفائس "صورة الفرع".

٥- في المخطوطة "ويطلب" ولعله سبق قلم.

٦- في النفائس "والمعترض".

٧- في النفائس "إيراد".

٨- بداية اللوحة ١١٦-ب.

والحق - في دفع النقض -: أن الحكم إذا كان منتفياً عنها بالإجماع، والوصف المجعول علة موجود فيها، فله أن يأخذ قيداً في العلة يكون ذلك القيد مشتركاً بين الأصل والفرع، ولا يكون موجوداً في صورة النقض، فيندفع النقض، فإن عاد المعترض إلى بيان وجود هذا القيد فيها وأمكنه قبل وورد مرة ثانية، وإن لم يمكنه وأراد أن يبين وجود قيد آخر يقوم مقامه، فلا يقبل عند من لا يعلل بنفس الحكمة(١)، بل يديره على الوصف، وهو الحق، لأن الحكمة إنما انضبطت بهذا الوصف مع هذا القيد، لا بقيد آخر.

ويقبل عند من يعلل بالحكمة، لأن المقتضى هو نوع تلك الحكمة، ولا مدخل (٢) لخصوص الوصف في ذلك وأما إذا تمسك المعترض بعين(٣) ما تمسك به المستدل في وجود الوصف في الفرع، فلا نزاع في قبوله، وهو نقض على العلة بأقوى الطرق، وليس بانتقال.

١- سيأتي الكلام على مسألة التعليل بالحكمة إن شاء الله تعالى.

٢- عبارته "ولا مدخل" إضافة من النفائس.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي النفائس "بغير".

قال - رحمه الله -:

«وأما العكس(١)...» إلى آخره.

أقول:

أما الذي ذكره(٢) على عدم العكس في العلل العقلية - فضعيف، لأن القدر المشترك بين المختلفات ليس له وجود في الخارج، فإن الجنس والفصل إنما يتغايران ويتعددان في الذهن دون الخارج، بل هما متحدان في الوجود العيني، فلا يمكن أن يقال: المشترك صار معلوماً لأمور مختلفة، إذ الكلام - ها هنا - في العلل والمعلولات الخارجية، بحيث يجب تقدم العلة بالوجود على المعلول.

وأما الذي ذكره(٣) في العلل الشرعية، فمن يعلل بنفس الحكمة فله أن

١- العكس لغة: مصدر عكس الشيء يعكسه عكساً فانعكس: رد آخره على أوله هكذا في لسان العرب ١٤٤/٦، وفي اصطلاح المناطقة: قلب جزئي القضية مع بقاء الصدق والكذب والكيفية. وفي اصطلاح الأصوليين: انتفاء الحكم لانتفاء علته. وقد يسمى هذا الاعتراض "عدم العكس" كما صنع البيضاوي، وقد يسمى "العكس" كما صنع الإمام المصنف، والكل حق، لأن العكس تارة يطلق ويراد به تخلفه ـ أي عدم العكس ـ وذلك في مقام عده من القوادح، وتارة يطلق ويراد به نفسه، وذلك في مقام عده من شروط العلة، والمراد منه ـ هنا ـ تخلفه لا نفسه وتعريف عدم العكس هو: وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلة أخرى غير الأولى. انظر في تعريف العكس وكلام الأصوليين عن هذا الاعتراض بالتفصيل: المبين ص٨٠، التعريفات ص١٥٣، الكافية ص٦٦، المحصول ٣٥٥/٥، المنهاج بشرح الأسنوي ١٨٣/٤، الإحكام ٣٣٨/٣، الإبهاج ١١١/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٣٠٥/٢، البحر المحيط ٢٨٦/٣ـ٦، إرشاد الفحول ص٢٢٦، المعتمد ٧٩٠/٢، أصول السرخسي ٢٣٣/٢، كشف الأسرار ٤٥/٤، شرح المنار ٨٤٧/٢، مرآة الأصول ٣٥١/٢، فواتح الرحموت ٣٣٨/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٦٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤١٠، نشر البنود ٢١٦/٢.

٢- انظر المحصول ٣٥٦/٥ ونص كلامه: "والدليل على عدم وجوبه ـ في العلل العقلية ـ: أن المختلفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر، وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما، واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا". وقد ضعف هذا الدليل ـ أيضاً ـ التبريزي والأصفهاني والقرافي. فانظر: التنقيح ٤١٩/٣، الكاشف ص٤٢٢ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع، النفائس ٩١/٣ـ٦.

٣- انظر المحصول ٣٥٦/٥ ونص عبارته: "والذي يدل على جواز ذلك ـ في العلل الشرعية ـ: أنا سنقيم الدلالة على جواز تعليل الأحكام المتساوية ـ بالعلل المختلفة ـ في الشرعيات،=

يمنع ثبوت الحكم بدون نوع تلك الحكمة أصلاً، والأوصاف المختلفة لا اعتبار لها، لأنها مقارنات العلة(١)، والمقارنات قد تفارق وقد تلازم، فلا التفات إليها.

ومن يعلل بنفس الوصف لا يلتفت إلى الحكمة، فلزمه الاعتراض.

ومن يعلل بالحكمة ويجعل الوصف ضابطاً، فله أن يناقش، لأن الحكمة الواحدة بالنوع جاز أن تنضبط بأوصاف مختلفة، فعدم بعض الأوصاف لا يدل على انتفاء العلة الحقيقة وهي نوع الحكمة وقدرها.

ثم اعلم(٢): أن القلب(٣) على ما ذكرناه(٤) معارضة في حكم المسألة، لا في المقدمة ولا في إبطال علية الوصف وقد صرح المؤلف بذلك، مع أنه عده من جملة الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة.

=وذلك يوجب القطع بأن العكس غير معتبر"اهـ.

١ـ هكذا في المخطوطة، ولعله "للعلة".

٢ـ كلمة "اعلم" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٣ـ القلب في اللغة: التغيير والتحويل يقال: قلبته قلباً أي: حولته عن وجهه. وقلب الرداء: إذا حوله وجعل أعلاه أسفله. وفي الاصطلاح: أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بأصل المستدل. انظر: المصباح المنير ٥١٢/٢، المحصول ٣٥٧/٥، المنهاج بشرح الأسنوي ٢١٠/٤. وانظر كلام الأصوليين عن القلب بالتفصيل في: التبصرة ص٤٧٥، المنخول ص٤١٤، الإحكام ١٤٣/٤، الإبهاج ١٢٧/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٣١١/٢، أصول السرخسي ٢٣٨/٢، تيسير التحرير ١٦٠/٤، فواتح الرحموت ٣٥١/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح الأصفهاني ٢٣٧/٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٧٥/٢، المسودة ص٣٤٤، إرشاد الفحول ص٢٢٧، مباحث العلة في القياس ص٦٣٦.

٤ـ هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "ذكره" انظر: النفائس ٩٣/٣ـأ.

وكذا القول بالموجب(١) والله أعلم(٢).

١- الموجب - بفتح الجيم -: ما يقتضيه دليل المستدل، والموجب - بالكسر -: الدليل الذي اقتضى الحكم والمقصود منه - هنا - الموجب بفتح الجيم لا بكسرها. وهو في اللغة: مأخوذ من وجب الشيء، أي: لزم، وأوجبه هو، وأوجبه الله، واستوجبه أي: استحقه. يقال: وجب الشيء يجب وجوباً: إذا ثبت ولزم. وأوجب الرجل: أتى بموجبة من الحسنات والسيئات. وأوجب الرجل: إذا عمل عملاً يوجب له الجنة أو النار كما ورد في لسان العرب ٧٩٣/١، وفي الاصطلاح: حده الإمام الرازي - في المحصول ٣٦٥/٥ - بأنه: "تسليم ما جعله المستدل موجب العلة، مع استبقاء الخلاف" وحده البيضاوي - في المنهاج بشرح الأسنوي ٢٣٢/٤ - بأنه: "تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف". وانظر في تفصيل الكلام على القول بالموجب: البرهان ٩٧٣/٢، المنخول ص٤٠٢، الإحكام ١٥١/٤، الإبهاج ١٣١/٣، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٣١٧/٢، نهاية السول ٢٢٤/٤، البحر المحيط ٢٥٢/٣-أ، إرشاد الفحول ص٢٢٨، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٧٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٠١، كشف الأسرار ١٠٣/٤، تيسير التحرير ١٢٤/٤، مذكرة أصول الفقه للشيخ الأمين ص٣٠٨.

٢- نقل القرافي ما أورده النقشواني على قول المصنف في القلب والقول بالموجب، ثم أجاب عنه فقال ما ملخصه: أما القلب: فلأنه وإن كان معارضة كما قال، لكنه قدح في العلة من جهة أن الوصف إذا أمكن أن يصحب النقيضين الحكم وعدمه ضعف استلزامه للحكم المدعى، وإذا كان كذلك: كان قدحاً فيه، فاتجه به كون القلب من القوادح في علية الوصف. وأما القول بالموجب: فلأنه بيان عدم استلزام العلة للمطلوب، وبيان عدم استلزامها قدح فيها. انظر النفائس ٩٣/٣-أ، ٩٥-أ.

قال - رحمه الله -:

«الفصل الخامس: في الفرق(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يناقش - في مواضع من هذا الكلام - من وجوه:

أحدها: أنه خصص هذه الدعوى بالعلل المنصوصة، وكلامه فرض في العلل المومأ(٣) إليها، فإن الردة والقتل والزنا صارت عللاً بإيماء النصوص وبالمناسبة.

١- الفرق في اللغة: الفصل. جاء في المصباح المنير ٤٧٠/٢: فرقت بين الحق والباطل أي: فصلته، وفرقت بين الشيء: إذا فصلت أبعاضه. وفي الاصطلاح: عرفه الإمام البيضاوي - في منهاج الوصول بشرح ابن السبكي ١٣٤/٣ - بأنه: "جعل تعين الأصل علة، أو الفرع مانعاً". وانظر تفصيل القول في الفرق: البرهان ١٠٦٠/٢، المنخول ص٤١٧، الوصول لابن برهان ٣٢٧/٢، الإحكام ١٣٨/٤، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٣١٩/٢، نهاية السول ٣٢٤/٤، شرح البدخشي ١٠٠/٣، البحر المحيط ٢٥٥/٣-٦، إرشاد الفحول ص٢٢٩، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٧٩/٢، المسودة ص٤٤١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٧٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٣، أصول السرخسي ٢٣٤/٢، التوضيح مع التلويح ٩٨/٢، حاشية الأزميري ٣٥٥/٢، مباحث العلة في القياس ص٦٦٥.

٢- انظر المحصول ٣٦٧/٥ وتتمة عبارته: "... والكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلتين، هل يجوز أم لا؟" قلت: يوجد - ها هنا - مسألتان. الأولى: حول تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين. والذي ذهب إليه المصنف. جواز ذلك، ودليله: أن الردة والقتل والزنا، كل واحد منها لو انفرد: كان مستقلاً باقتضاء حل القتل، ثم إنه يصح اجتماعها، وعند اجتماعها يكون حل الدم حاصلاً بها جميعاً. المسألة الثانية: حول تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين. واختار المصنف عدم جواز ذلك. والدليل عليه وجهان، الأول: أن الإنسان إذا أعطى فقيراً فقيهاً، احتمل أن يكون الداعي الفقر، أو الفقه، أو مجموعهما، أو لا واحد منهما، وهذه الاحتمالات الأربعة متنافية، فإن تساوت امتنع التعليل بواحد منها، وإن ترجح بعضها، فالراجح هو العلة. الثاني: إجماع الصحابة على قبول الفرق، وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين. انظر تفاصيل ذلك في التالي: المعتمد ٧٩٩/٢، اللمع ص٥٩، البرهان ٨٢٠/٢، المستصفى ٣٤٢/٢، شفاء الغليل ص٥١٤، الوصول لابن برهان ٢٦٩/٢، روضة الناظر وشرحها ٣٣٧/٢، المسودة ص٤١٦، مختصر البعلي ص١٤٤، شرح الكوكب المنير ٧٠/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٢٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٤، نشر البنود ١٤٥/٢، الإحكام ٣٤٠/٣، شرح المحلي ٢٤٥/٢، التمهيد للأسنوي ص٤٨١، الفتاوى ١٦٧/٢٠.

٣- في المخطوطة "المومى" بالألف المقصورة، وقد تكرر ذلك في المخطوطة.

وأما النص على عليتها - على ما ذكرنا(١) من تفسير النص في أول الباب(٢) - لم يوجد في هذه الأمور(٣)، ففي الحقيقة هي علل مستنبطة(٤).

واعلم: أن السؤال الأول(٥) قوي، وما ذكره - في الجواب(٦) -: "أن إبطال حياة الشخص الواحد أمر واحد" ممنوع(٧).

سلمنا ذلك، لكن لم قلت: إن ما يكون طريقاً إلى الشيء الواحد، يجب أن يكون واحداً؟ لأن الحكم الذي كلامنا فيه، ليس نفس إبطال حياة الشخص، بل(٨) الطريق إليه(٩).

ألا ترى أن حياة الشخص الواحد يمكن إبطالها(١٠) بضرب عنقه، وبذبحه، وبقده(١١) بنصفين، وبالضرب الكثير، وبالحرق والغرق، وأمور لا تعد، وربما يباح بعض هذه الطرق دون البعض - فلم قلت: إن ما نحن فيه ليس كذلك؟ فإن إباحة القتل بسبب الردة، هو طريق واحد إلى إبطال الحياة: بأن(١٢) يقتله الإمام ويجب عليه ذلك، ولا يمكنه إسقاطه.

١- هكذا في المخطوطة وفي نقل القرافي عن النقشواني "ذكر" فانظر النفائس ٩٨/٣ـب.

٢- عرف الفخر الرازي النص - في المحصول ١٩٣/٥ - بقوله: "نعني بالنص: ما تكون دلالته على العلية ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة".

٣- "الأمور" ساقطة من المخطوطة، وهي من النفائس.

٤- أجاب الأصفهاني عن هذا الإشكال: بأن المراد بالمنصوصة - هنا - ما ثبت عليته بالنص أو بالظاهر أو بنوع من أنواع الإيماءات. انظر الكاشف ص٤٤٥ـ٤٤٦ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

٥- وهو قوله: "فإن قيل: لا نسلم أن - هنا - حكماً واحداً، بل أحكاماً كثيرة" انظر المحصول ٣٦٨/٥.

٦- أي: عن قول السائل: "لا نسلم وحدة الحكم" انظر المحصول ٣٧١/٥.

٧- عقب الأصفهاني على هذا المنع بقوله: وأما منع اتحاد الحكم، فهو مذكور في الأصل مع الجواب. انظر الكاشف ص٤٤٦.

٨- بداية اللوحة ١١٧ـأ.

٩- أجاب الأصفهاني عن هذا السؤال: بأنه حكم واحد - على ما ذكره من التفسير - بالضرورة، ونصبت عليه أسباب، فما ذكره ليس بشيء. انظر الكاشف ص٤٤٦.

١٠- في المخطوطة "إبطاله" وما أثبته من نقل ابن السبكي عن النقشواني فانظر الإبهاج ١١٩/٣.

١١- القد: بالفتح الشق طولاً. انظر مختار الصحاح ص٢١٩.

١٢- لفظ الإبهاج: "وحكمه أن يقتله الإمام ما لم يتب، وليس له إسقاطه".

وإباحة القتل بسبب القصاص: هو أن الولي متمكن من قتله بمثل الطريق الذي(١) صدر عنه، ويندب إلى العفو.

وإباحة قتله بسبب الزنا: أنه(٢) يرجم بالحجارة، ولا يتمكن الإمام من إسقاطه.

فهذه طرق مختلفة غير أنها اشتركت في الإفضاء إلى أثر واحد، وذلك لا يوجب اجتماع العلل على حكم واحد.

وأيضاً عصمة دم المرء حكم شرعي، وهو مشروط بأمور - منها: الإسلام ويضاده الكفر.

ومنها: العفة ويضادها(٣) الزنا. ومنها: العدل ويضاده القتل ظلماً.

وكل واحد منها يختل بواحد من هذه الجنايات، فموجب كل جناية من هذه(٤) غير موجب الأخرى.

ونظير هذا - في الأمور العقلية -: أن حياة الشخص الواحد مشروطة بشروط - منها: بقاء الأعضاء الرئيسية على أمزجتها المعينة. ومنها: اتصالها بعضها ببعض. ومنها: اشتمال البدن على قدر من الدم والأخلاط(٥)، وشروط أخرى كثيرة.

وكل ما يحصل في البدن مبطلاً لواحد من هذه الشروط، صار سبباً لإبطال الحياة: فلا جرم(٦) تعددت أسباب إبطال الحياة، فإن فرضنا اجتماع عدة

١- لفظ الإبهاج: "التي صدرت عنه أو بالسيف، وله العفو".

٢- لفظ الإبهاج: "أن يرجم ولا يتبع إذا هرب ولا يسقط".

٣- في المخطوطة "ويضاده" والتصويب من الإبهاج ١١٩/٣.

٤- في الإبهاج "هذه الأفعال".

٥- الأخلاط: جمع خِلْط وهو ما خالط الشيء أي: مازجه من خلط الشيء بالشيء: إذا مزجه. والخلط: اسم كل أنواع من أخلاط الطيب أو الدواء أو نحوهما. وأخلاط الإنسان: أمزجته الأربعة وهي: الدم، والبلغم، والمرة الصفراء، والمرة السوداء. انظر: لسان العرب ٢٩١/٧، مفاتيح العلوم للخوارزمي ص١٠٦.

٦- لفظ الإبهاج: "ولا جرم إن تعددت".

منها - لا نقول: إن العلل الكثيرة تواردت على معلول واحد.

إذا (١) فرضنا دفعة واحدة حز(٢) رقبة شخص واحد وقده بنصفين من شخصين معاً - لا يمكن أن يقال: اجتمع هاتان العلتان على معلول واحد، إذ ذلك لا يتصور في العلل العقلية(٣) التامة(٤) المؤثرة.

فكما ذكره عذراً في هذه الصورة، فهو عذرنا في دفع ما ذكر من الدليل.

ويعلم من هذا أن الأسئلة(٥) التي أوردها أمثل.

وقوله(٦): "يزول أحد الحلين" في السؤال صحيح.

وقوله - في الجواب -: "الزائل كونه معللاً بالردة لا نفس الحل" غير مستقيم، لأن الحل لما كان مستمراً حال الردة وبعدها، فلا أثر للزائل في المستمر أصلاً.

قوله(٧): "لما كانت(٨) العلة - عندي - عبارة عن المعرف، زال عني الإشكال".

نقول: لا شك أن هذا دافع، لكن الشأن في تقرير هذا، فالنص لما صرح بالعلية، وقال: بأن الحكم إنما شرع لأجل هذا، فهذا صريح بأنه مؤثر، فكيف

١- هكذا في المخطوطة، وفي الإبهاج "وإذا".

٢- هذه الكلمة في المخطوط بدون إعجام، وما أثبته من الإبهاج. والحز: الفرض والقطع يقال: حززت الخشبة حزاً أي: فرضتها. انظر المصباح المنير ١٣٣/١.

٣- العلة العقلية هي: ما اقتضى حكماً قام به كالعلم علة للعالمية. والعلل العقلية مؤثرة لذواتها. انظر: روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١٥٨/١، شرح الروضة للطوفي ٤٤٣/٣، النفائس ٥٥/٣، المواقف ص٨٥.

٤- في المخطوط "للتامة" ولعله سبق قلم.

٥- وهي عبارة عن منعين حول مقدمة الدليل أحدهما: منع اتحاد الحكم، والآخر: منع تعدد العلة، ومعارضات حول حكم المسألة فانظر المحصول ٣٦٨/٥ وما بعدها.

٦- هذا الكلام بالمعنى ونصه: "الدليل على التغاير: أنه لو أسلم: زال أحد الحلين، وبقي الآخر". انظر المحصول ٣٧٢/٥.

٧- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: إذا كان الحل باقياً، كان غنياً عن الردة، فلا يعلل بها. انظر المحصول ٣٧٣/٥.

٨- في المخطوطة "كان" والمثبت من المحصول.

يقال: إنه معرف فقط؟.

قوله - في السؤال(١) -: "الولي يستقل بإسقاط أحد الحكمين" قريب وحسن.

وأما جوابه وهو: "أنه إنما يتمكن من إزالة أحد الأسباب دون إزالة الحل" ضعيف، لأنا نعلم أن الولي كان متمكناً من قتله، فلما قال: عفوت، صار ممنوعاً عن قتله، فزال الحل الثابت له، وهذا الزائل يستدعي سبباً، ولا سبب غير عفوه.

ثم نقول - للمؤلف - : إن كان الزائل بالعفو شيئاً(٢) آخر غير حل القتل، فموجب قتل القاتل ظلماً هو ذلك الشيء، لأن العفو يسقط موجب الجناية، فإذا كان موجب الجناية(٣) غير الحل، فلا يلزم اجتماع العلل على حكم واحد.

وهكذا يمكن دفعه لو فرض الكلام في اجتماع العدة والحيض في الزوجة - فإنا نقول: حل وطىء المنكوحة مشروط بشروط - منها: أن لا تكون معتدة الغير. ومنها: الطهر.

وكل واحد منها يضاد شرطاً من هذه الشروط، فلم تجتمع علتان على حكم واحد.

وكذلك الصورة التي فرض الكلام فيها آخراً وهي(٤): "ما إذا اجتمعت(٥) من لبن زوجة أخيك ولبن أختك" يندفع بما ذكرنا، وذلك: لأن حل

١- انظر هذا السؤال مع الجواب عنه في المحصول ٣٧٣/٥.

٢- في المخطوطة "شيء" بالرفع وهو خطأ. لأنه خبر كان.

٣- بداية اللوحة ١١٧ـب.

٤- انظر المحصول ٣٧٥/٥.

٥- في المحصول "جمعت".

التزوج بالمرأة مشروط بشروط - منها: أن لا تكون بنت الأخ لا من النسب ولا من الرضاع(١). ومنها: أن لا تكون بنت الأخت لا من النسب ولا من الرضاع، فهذه الرضعة، أوجبت الإخلال بشرطين، فصار السبب الواحد سببين، لا أن السبب(٢) الواحد اجتمع عليه سببان، فاندفع.

ثم العجب: أن هذه العلل التي فرض الكلام فيها بعضها مستنبطة، وبعضها موماً(٣) إليها، وهو لا يجوز اجتماعها على المعلول الواحد، فكيف يحصل غرضه من هذا؟!

ثم نقول: ما ذكره في امتناع التعليل بعلتين مستنبطتين شامل في العلل المنصوصة - فإن قولنا: القطع إنما وجب على هذا الرجل لأجل السرقة، ينافي صدق قولنا: إنما وجب للغصب ولشيء آخر، والمنافاة بين النصين في التعليل بسببين مختلفين، أظهر من المنافاة بين التعليل بعلتين مستنبطتين، لجواز أن لا يصيب في الاستنباط، وأيضاً فما ذكره من اجتماع العلل على حكم واحد ممكن في العلل المستنبطة، بل الغرض(٤) المذكور لم يتفق في العلل المنصوصة، بل في المستنبطة والموما(٥) إليها.

١- الرضاع في اللغة: مص الثدي مطلقاً. وفي الشرع: مص الصبي الرضيع من ثدي آدمية في مدته. انظر: لسان العرب ١٢٥/٨، القاموس المحيط ٣٠/٣، التعريفات ص١١١، شرح الحدود ص٢٢٣، الطلبة ص٤٩.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "المسبب".

٣- في المخطوطة "مومى" بالألف المقصورة.

٤- في المخطوطة بدون إعجام، وما أثبته من الإبهاج ١٢٠/٣.

٥- في المخطوطة "المومى" بالألف المقصورة.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: الوصف الحقيقي(١) إذا كان ظاهراً مضبوطاً ...»

إلى آخره(٢).

أقول:

اختياره قريب، وما أورده من الأسئلة والأجوبة حسنة، لكن الذي مرت الإشارة إليه - فيما سبق - يجب إعادته - ها هنا - وهو: أن العلة بالحقيقة هي الحكمة، لكن الحكمة إنما تنضبط بمقاديرها وخصوصها بالوصف، فجعل الوصف علة في الشرع - بمعنى: أن يكون علامة للحكمة - التي هي علة - ودليلاً عليها.

فالحكمة هي: العلة الغائية الباعثة للفاعل، والوصف هو المعرف.

فقول المحقق: إن في الشرع عللاً معرفة يشير إلى الوصف المعرف للعلة الحقيقية المؤثرة، لا أن علل الأحكام الشرعية لا تكون مؤثرة أصلاً.

وإذا فهم هذا المعنى على هذا الوجه، اندفعت الشبه المذكورة في هذا الباب.

١- الوصف الحقيقي هو: الذي يعقل بنفسه من غير توقف على وضع. انظر: نهاية السول ٢٥٣/٤، الإبهاج ١٣٨/٣، شرح الكوكب المنير ٤٥/٤.

٢- تتمة المسألة: "... جاز التعليل به. أما الذي لا يكون كذلك، مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة، وهي التي يسميها الفقهاء: بالحكمة، فقد اختلفوا في جواز التعليل به. والأقرب جوازه" انظر: المحصول ٣٨٩/٥. وانظر المسألة بالتفصيل في: الإحكام ٢٩٠/٣، الإبهاج ١٣٩/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٢٣٨/٢، نهاية السول ٢٦٠/٤، البحر المحيط ٢٠١/٣ـ أ، إرشاد الفحول ص٢٠٨، مختصر ابن الحاج مع شرح العضد ٢١٣/٢، مفتاح الوصول ص١٤٠، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٦، نشر البنود ١٣٢/٢، تيسير التحرير ٢/٤، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢، مختصر ابن اللحام ص١٤٤، شرح الكوكب المنير ٤٧/٤.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: المعللون بالحكمة...» إلى آخره(١).

أقول:

اعلم: أن الذي نقله من المعللين بنفس الحكمة من التصرف حسن، ودفع النقض بطريق مقبول(٢) معتبر، لما بين اشتمال الحكم في الأصل على قدر من المصلحة الفلانية، كدفع حاجة الفقير مثلاً، وبين - أيضاً - اشتمال الحكم في الفرع على قدر من نوع تلك المصلحة، وذلك القدر مطلوب الوجود، وقد اقترن الحكم به في محل الوفاق، غلب على الظن علية القدر المشترك، فتكون العلة موجودة في الفرع، فثبت الحكم، ثم إذا نقض المعترض هذه العلة.

فللمستدل أن يمنع من تمام المشترك بتمامه في صورة النقض، ويطالب المعترض بالدليل عليه، لأن النقض إنما يرد إذا بين وجود ما ادعى كونه(٣) علة عارياً عن الحكم، وذلك إنما يتحقق لو بين وجود القدر المشترك بتمامه في صورة النقض، فيلزمه بيان ذلك، فإن لم يبين: كان(٤) منقطعاً.

١- انظر: المحصول ٣٩٩/٥ وتكملة الكلام: "... لما قيل لهم: إن الحكمة مجهولة القدر، فإن حاجة الإنسان في مبدأ زمان الجوع، دون حاجته في مقطع زمان الجوع، ولما كان الغالب فيها التفاوت، لم يكن القدر الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع، فلم يصح القياس. فمن الناس من أجاب عنه: بأنا نعلل بالقدر المشترك بين الصورتين، لأنه حصل في الأصل قدر معين، وكل مقدارين لابد وأن يكون بينهما اشتراك في قدر معين، وذلك القدر المشترك يناسب التعليل به، لكونها مصلحة مطلوبة الوجود. فإذا قيل لهم: إنه ينتقض بالحاجة الفلانية، فإنها غير معتبرة. قالوا: نحن إنما عللنا بالقدر المشترك بين الأصل والفرع، ونحن لا نسلم أن ذلك القدر المشترك حاصل في صورة النقض.

٢- في المخطوطة "مطبوع" وهو تحريف.

٣- "كونه" ساقطة من أصل المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

٤- بداية اللوحة ١١٨ـ أ.

وقوله: "هذا ضعيف"(١) لا وجه له، وهو يناقض ما تقدم من كلامه(٢): "أن المستدل إذا منع وجود الوصف - في صورة النقض -: لا يمكن(٣) المعترض من إقامة الدليل على ذلك، لأنه(٤) يكون انتقالاً".

فلم جوز - هناك - للمستدل أن يمنع وجود الوصف في صورة النقض، ولم يجوز - ها هنا - منع وجود القدر المشترك في صورة النقض، مع تجويزه للتعليل بالحكمة؟(٥).

أما قوله(٦): "يحتمل أن لا يكون المشترك إلا مسمى كونه مصلحة".

قلنا: أما أولاً: فمجرد الاحتمال لا يقدح بعد أن تم الدليل على العلية.

وأما ثانياً: فلأن المسمى يمتنع أن يوجد في الخارج، وهو علل بشيء موجود في الصورتين، لأن الصورتين اشتركتا في قدر معين، والقدر المعين يمتنع أن يكون نفس المسمى(٧).

وبهذا اندفع قوله: "الاشتراك بين القدرين في أمر آخر وراء عموم كونه مصلحة" قطعاً وهو معلوم في هذه الصورة.

١- أي: أن المصنف يحكم بضعف دفع النقض والجواب عن الاعتراض فانظر: المحصول ٣٩٩/٥. وقد ضعف هذا التضعيف - أيضاً - كل من التبريزي في التنقيح ٦٣٦/٣، والأرموي في التحصيل ٥٤٨/٢، والقرافي في النفائس ١٠٧/٣-أ، ب، والاصفهاني في الكاشف ص٤٧٠ بتحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

٢- انظر: المحصول ٣٤٣/٥.

٣- في المخطوطة "يتمكن" وما أثبتناه من المحصول، ومن نقل الاصفهاني عن النقشواني. فانظر الكاشف ص٤٧٤.

٤- في المخطوطة "لا يكون" والتصويب من المحصول، ومن الكاشف.

٥- دفع الاصفهاني هذا التناقض: بأن المصنف جوز للمستدل - هناك - منع وجود المشترك في صورة النقض، لأن العلة - هناك - ليس هو القدر المشترك، أما - هنا - فالمراد بالعلة القدر المشترك، ثم إن هذا اصطلاح النظار من المتأخرين، وذاك اصطلاح المتقدمين. انظر: الكاشف ص٤٧٥.

٦- انظر المحصول ٣٩٩/٥.

٧- أجاب الاصفهاني عن منع وجود المسمى: بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج. المرجع السابق.

فلئن قال: فهذا يوجب سد باب النقض، ويمكن قياس أي صورة كانت على أي صورة كانت.

قلت: هذا غير لازم، لأن الفرق إذا كان ظاهراً في محل الوفاق، يصير دافعاً لهذا القياس. والنقض - أيضاً - يمكن إيراده بنحو من التلطف، وذلك من وجهين:

أحدهما: بطريق المعارضة في الحكم بالتلازم - وهو أن يقول: لو ثبت الحكم في الفرع، لثبت في صورة النقض، لأن كل واحدة من هاتين الصورتين اشتركتا في قدر من المصلحة، فتقدير اقتران الحكم به في الفرع يغلب على الظن علية المشترك، فيلزم ثبوت الحكم في صورة النقض، لو ثبت في الفرع، وذلك منتف، فينتفي الملزوم، فيضطر المستدل إلى بيان الفارق بين الفرع وصورة النقض، وإلا انقطع.

والوجه الثاني: بطريق المعارضة - في المقدمة - بأن يقول: ما ذكرت من المناسبة، وإن دل على علية القدر المشترك بين الأصل والفرع، لكن معنا ما ينفي ذلك وهو: أن المشترك بين الأصل والفرع لو كان علة للحكم، لكان المشترك بين صورة النقض والأصل - أيضاً - علة للحكم، واللازم منتف، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: عين ما ذكره المستدل وهو: أن صورة النقض مع الأصل تشتركان (١) في قدر من المصلحة، وقد اقترن الحكم به في الأصل، فيلزم كونه علة على تقدير أن الأول علة.

وأما بيان انتفاء اللازم: فظاهر، لأن الحكم غير ثابت في صورة النقض، ولو كانت العلة موجودة فيها لثبت الحكم، وهذا إيراد حسن للنقض.

والمستدل يضطر - عند ذلك - في دفع هذا إلى أحد أمرين: إما بيان الفارق بين الفرع، وبين صورة النقض، حتى لا يلزم من إضافة الحكم إلى

١- في المخطوطة "تشتركا".

المشترك الأول إضافته إلى المشترك الثاني، لكون الفرق مانعاً.

وإما تسليم وجود علة الحكم في صورة النقض، وإظهار مانع فيها أوجب التخلف.

ومتى لم يفعل ذلك عجز عن إثبات الحكم.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: يجوز التعليل بالعدم(١) ...» إلى آخره .

أقول:

أما قوله(٢) في اختياره في جواز التعليل بالعدم، يناقض ما سبق من قوله(٣): "إن العدم لا يصلح أن يكون علة، ولا جزء من العلة".

ثم(٤) التحقيق - في هذا الباب - هو: أنا قد بينا أن التعليل في الحقيقة بالحكمة(٥) والمصلحة، والأوصاف علامات وضوابط لنوع الحكمة ومقدارها، وهذه الأوصاف تارة تكون أحكاماً شرعية، وتارة أوصافاً حقيقية ثبوتية، وتارة تكون سلب أوصاف مخصوصة، وتارة أوصافاً إضافية، وكل ذلك يصلح أن يكون علامات للحكمة التي هي العلة الحقيقية، ولا امتناع في شيء من ذلك.

وما ذكره من الوجوه(٦) لو وردت فإنما ترد على من يجعل هذه الأمور مؤثرات (٧)، وأما من جعلها معرفات فلا. وعلى هذا تسقط كلفة النظر فيما طولوا في هذا الباب.

١- هذا قول الحنابلة، ونقله ابن برهان عن الشافعية، وهو اختيار الإمام الرازي وأتباعه ـ ومنهم البيضاوي ـ. وقالت الحنفية: لا يصح التعليل بالعدم، واختاره ابن الحاجب، والآمدي، وبعض العلماء. انظر:التبصرة ص٤٥٦، الوصول لابن برهان ٧٢/٢، المحصول ٤٠٠/٥، الإحكام ٢٩٥/٣، الإبهاج ١٤١/٣، جمع الجوامع والبناني عليه ٢٣٩/٢، نهاية السول ٢٦٥/٤، إرشاد الفحول ص٢٠٧، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢١٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤١١، مفتاح الوصول ص١٣٨، نشر البنود ١٣٥/٢، تيسير التحرير ٢/٤، فتح الغفار ٢/٣، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢، المسودة ص٤١٨، المختصر في أصول الفقه ص١٤٤.

٢- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت هكذا: "قوله ها هنا يجوز التعليل بالعدم" انظر: النفائس ١٠٨/٣ـأ.

٣- انظر: المحصول ٢٨٩/٥.

٤- في النفائس "بل".

٥- بداية اللوحة ١١٨ـب.

٦- انظر أدلة المانعين والرد عليها في المحصول ٤٠١/٥.

٧- في المخطوطة "متواترات" وهو تحريف.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السادسة: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي(١) ...» إلى آخره.

أقول:

في الجواب عن الوجه الأول(٢): أن(٣) لا نسلم التقدم والتأخر في الأحكام، إذ - عنده - كل حكم شرعي فهو قديم، فلا يتصور فيه إلا الاقتران، ولكن ذلك إنما يكون بالقياس إلى علومنا بالأحكام(٤).

وأما جوابه عن الوجه الثاني(٥): فضعيف، لأن الذي سبق منه أنه قال(٦): "حكم الأصل يعرف بالنص، ثم يعرف علية الوصف بحكم الأصل، ثم يعرف حكم الفرع بالوصف الذي جعلناه علة".

لكنا قد بينا أنه ينتقض عليه - حينئذٍ - حدا القياس، إذ الأصل والفرع حينئذٍ لا يشتركان في علة الحكم، بل العلة في الأصل شيء، وفي الفرع شيء آخر.

١- وهو رأي الأكثرين، وقال بعض الأصوليين: لا يصح التعليل بالحكم الشرعي. انظر: المعتمد ٧٨٩/٢، المحصول ٤٠٨/٥، الكاشف ص٤٩٥ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع. الإبهاج ١٤٢/٣، نهاية السول ٢٧١/٤، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٢٣٠/٢، تنقيح الفصول ص٤٠٨، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٣٦٩/٢، المسودة ص٤١١، شرح المنار ٧٨٨/٢، تيسير التحرير ٣٤/٤، مشكاة الأنوار ٢٠/٣.

٢- أي: الوجه الأول من أدلة المانعين، وحاصله: أن الحكم الشرعي الذي فرض علة، يحتمل تقدمه على الحكم الذي جعل معلولاً، ويحتمل تأخره، ويحتمل مقارنته، وعلى التقديرات الثلاثة لا يكون علة. فأجاب المصنف قائلاً: لا نسلم أن بتقدير التأخر لا يصلح للعلية، لأن المراد من العلة المعرف، والمتأخر يجوز أن يكون معرفاً للمتقدم. انظر: المحصول ٤١١/٥.

٣- هكذا في المخطوطة، والأنسب "أنا".

٤- أجاب القرافي: بأن المراد تكامل شروط التعلق، فإن الحكم في الأزل إنما يتعلق بشرط وجود المكلف. انظر: النفائس ١١٠/٣-١.

٥- انظر هذا الوجه وجواب المصنف عنه في المحصول ٤١٠/٥-٤١١. وقد ضعف هذا الجواب - أيضاً - الأصفهاني فانظر: الكاشف ص٥٠٠.

٦- انظر: المحصول ١٩٠/٥.

بل الأولى: سلوك المأخذ الذي ذكرنا وهو: أنا لا نجعل الوصف أو الحكم الشرعي معرفاً للحكم، بل معرفاً للحكمة الداعية إلى الحكم، وعلى هذا يجوز أن يكون الوصف أو الحكم معرفاً في الأصل - أيضاً -، لأن النص وإن عرفنا حكم الأصل، ولكن لم يعرفنا الحكمة الداعية إليه.

فالحكم الشرعي يعرفنا تلك الحكمة في الأصل والفرع جميعاً، فيكون الاشتراك بين الفرع والأصل حاصلاً في العلة الداعية والمعرفة جميعاً، وتسقط هذه الأسئلة بالكلية.

قال - رحمه الله -:

«المسألة التاسعة: اتفقوا(١) على أنه لا يجوز التعليل بالاسم...»

إلى آخره(٢).

أقول:

لما فسر العلل الشرعية بالمعرف كلها، فأي امتناع أن يكون صدق هذه التسمية على شيء يكون علامة للحكم؟!! فإنه لما جاز أن تكون الأمور الإضافية عللاً، كذلك هذا(٣).

١- ادعاء المصنف - هنا - أنه لا يصح التعليل بالاسم اتفاقاً، خلاف الواقع، بل هو ممن حكى الخلاف في التعليل بالاسم، عند الكلام على القياس في اللغات كما سيأتي. وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يصح أن يجعل الاسم علة للحكم. وبه قال أكثر الفقهاء من الحنابلة والمالكية والحنفية والشافعية.

الثاني: المنع من ذلك وهو: رأي لبعض الشافعية، منهم الإمام الرازي.

الثالث: التفصيل بين المشتق واللقب، فإن كان مشتقاً جاز، وإن كان لقباً لم يجز وهو: رأي لبعض آخر من الشافعية. فهذه ثلاثة أقوال لم يذكرها المصنف هنا. انظر تفاصيل المسألة في: المعتمد ٨٠١/٢، التبصرة ص٤٥٤، الإبهاج ٣٣/٣، جمع الجوامع مع حاشية العطار ٢٨٤/٢، نهاية السول مع سلم الوصول ٢٥٥/٤، العدة ١٣٤٠/٤، التمهيد ٤١/٤، المسودة ص٣٩٣، شرح الكوكب المنير ٤٢/٤، ميزان الأصول ص٥٨٥، أصول السرخسي ١٧٤/٢، كشف الأسرار ٣٤٦/٣، المغني للخبازي ص٣٤٢، شرح المنار ص٧٨٦، إحكام الفصول للباجي ص٦٤٦، النفائس ١١٣/٣-أ.

٢- تتمة المسألة: "... مثل تعليل تحريم الخمر، بأن العرب سمته خمراً، فإنا نعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له. فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم، من كونه مخامراً للعقل، فذلك يكون تعليلاً بالوصف، لا بالإسم" انظر: المحصول ٤٢٢/٥.

٣- نقل القرافي ما أورده التقشواني على هذه المسألة، وعقب عليه بقوله: قلت: يقوى سؤاله على القول بأن مجرد الطرد كافٍ في العلة، ويضعف مع اشتراط المناسبة أو الشبه في الصورة أو الحكم. انظر: النفائس ١١٣/٣-أ.

قال - رحمه الله -:

«المسألة العاشرة (١): مذهب الشافعي(٢) - رضي الله عنه - أنه يجوز التعليل بالعلل القاصرة ...» إلى آخره.

أقول:

هذا الجواب(٣) ضعيف بالقياس إلى زعمه وإلى ما اختاره: بأن العلة الشرعية معرفة للحكم، فهذه العلة لا يمكن أن تفيد تعريف الحكم في الأصل، لأن ذلك قد عرف بالنص، ولا تعرّف الحكم في محل آخر، لأن ذلك لا يتأتى في العلة القاصرة، إذ العلة القاصرة(٤) هي المختصة بمحل الوفاق، فلا تقع معرفة لنوع هذا الحكم، فلا تكون علة(٥) لنوع هذا الحكم.

أما قوله(٦): "تكشف عن المنع من القياس"، فالاعتراض عليه من وجهين:

أحدهما: العلة المعرفة لا تصير فرقاً مانعاً من التعدية، لجواز أن يوجد في الأصل أوصاف كثيرة كلها معرفات بالاستقلال، ويعدى(٧) الحكم بواحد من

١- عبارة "المسألة العاشرة" ساقطة من المخطوطة، وهي من المحصول ٤٣٣/٥.

٢- وهو مذهب مالك وأكثر أصحابهما، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار. وذهبت الحنفية وأكثر الحنابلة والإمام أحمد في الرواية الثانية والكرخي وأبو عبد الله البصري: إلى أنه لا يصح أن يعلل بالعلة القاصرة. انظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٨٠١/٢، التبصرة ص٤٥٢، البرهان ١٠٨٠/٢، شفاء الغليل ص٥٣٧، الوصول لابن برهان ٢٦٩/٢، المحصول ٤٣٣/٥، الإحكام ٣١١/٣، الإبهاج ١٤٣/٣، البحر المحيط ٢٠٩/٣ـأ، الروضة مع شرحها ٣١٥/٢، المسودة ص٤١١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢١٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٠٩، أصول السرخسي ١٥٨/٢، تيسير التحرير ٥/٤.

٣- وهو قوله: إن الحاصل في محل آخر، لا يكون هو بعينه، بل يكون مثله، لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين. انظر: المحصول ٤٣٦/٥.

٤- عرف التبريزي العلة القاصرة بأنها: الوصف المخصوص بمحل الحكم. انظر: التنقيح ٦٥٠/٣.

٥- في المخطوطة "علية".

٦- أي: في الجواب عن قول المعترض: هذه الامارة لا تكشف عن حكمة" انظر: المحصول ٤٣٠/٥.

٧- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "ويتعدى" انظر: النفائس ١١٣/٣ـب.

تلك الأوصاف، وغير ذلك(١) لا يمنع، بخلاف المؤثر والداعي.

والوجه الثاني: أن نسلم أنه يمنع من القياس، لكن هذه الأمارة(٢) جعلت أمارة للحكم، لا لمنع القياس.

وقوله: "يكشف عن حكمة الحكم".

قلنا: هذا الجواب يليق(٣) بأصل من يجعل المعرف معرفاً للحكمة، لا للحكم.

وأما من يجعله معرفاً للحكم فقط، ويمنع أن يكون الحكم للحكمة، لايتأتى هذا الجواب على أصله(٤).

وأما قوله: "منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة" فهذا - أيضاً - إنما يليق بأصل من يعلل بالحكمة، فإنهم(٥) إنما جوزوا التعليل بذلك مع قصور، لأنه يعرف حكمة الحكم، وأما من لم يعتقد تعليل الحكم بالحكمة، بل يجعل العلل كلها معرفات للحكم، فلا يتأتى له هذا الجواب.

ثم نقول: هذا السؤال يمكن أن نمنع به احتجاجه(٦) المذكور في أول المسألة.

وقوله: "يصح التعليل بهذه العلة نفسها" لا يستقيم، لأن التعليل به معناه:

١- في النفائس "وبقيتها لا يمنع، لان تعليل الحكم بالعلل الكثيرة لا يمنع عدم بعضها التعليل بالموجود منها".

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل الأصفهاني عن النقشواني "العلة" انظر: الكاشف ص٥٢٨.

٣- بداية اللوحة ١١٩ـ أ.

٤- عقب الأصفهاني على ما أورده النقشواني على أجوبة المصنف عن المعارضات الثلاث في حكم المسألة بقوله: ما قاله فاسد، لانها منوع صحيحة متوجهة، وهو لا يلزم إلا أنها متوجهة، وأما أنها جارية على قواعده التي اختاره، فذلك ليس بلازم، ولا يلزم المعترض مذهباً معيناً. انظر: الكاشف ص٥٢٩.

٥- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت هكذا: "لأن المجوز للقاصرة، لانها معرفة بحكمة الحكم" انظر: النفائس ٣/١١٣ـب.

٦- وهو قوله: "إن صحة تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع: لزم الدور. وإن لم تتوقف على ذلك، فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية، أو لم تكن" انظر: المحصول ٥/٤٣٣.

جعله معرفاً للحكم في محل التعليل، وفي محل النص يمتنع هذا التعليل، فيبطل هذا الاحتجاج، وكذلك الأجوبة التي تقدمت.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الحادية عشرة(١): الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة ...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يناقشه - في هذه المواضع - ويعترض عليه.

أما في معنى الملك - فيقول: المملوك حصل فيه معنى شرعي به يعلل الإطلاق في التصرفات، وهذا في العرف العام، والعرف(٣) الخاص الذي لعلماء الشرع، وفي الشرع.

أما في(٤) الشرع: فلأنهم أبداً يعللون الإطلاق في التصرف بكون المحل مملوكاً، حتى أن السوقة يعلمون ذلك، ويستعملونه(٥) فيما بينهم ويقولون: هذا ملك فلان، فله أن يتصرف فيه كيف شاء، ويقولون: له أن يتصرف في هذا كيف شاء، لأنه مملوكه.

ويعللون - أيضاً - عدم المكنة من التصرف، بعدم الملك - فيقولون: ما نفذ تصرفه، إذ لم يكن مملوكاً له، وباع ملك غيره فلم ينفذ.

وكل ذلك مشعر بمعنى في العين، يسمى ذلك المعنى ملكاً هو المطلق

١- في المخطوطة "عشر" بحذف التاء، وهو خطأ، لان مثل هذه التاء تثبت عند الإضافة في التأنيث.

٢- تمام المسألة: "... خلافاً لبعض الفقهاء المصريين. مثاله - قولهم: الملك معنى مقدر شرعي في المحل أثره إطلاق التصرفات، وربما قالوا: الملك الحادث يستدعي سبباً حادثاً، وذلك هو قوله: بعت واشتريت، وهاتان الكلمتان مركبتان من الحروف المتوالية، وكل واحد من تلك الحروف لا يوجد عند وجود الحرف الآخر. فإذن: ليس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي، لكن لهما وجوداً تقديرياً، وهو أن الشارع قدر بقاء تلك الحروف إلى حين حدوث الملك، ضرورة أنه لابد من وجود السبب حال حصول المسبب" انظر: المحصول ٤٣١/٥ وانظر كذلك: الكاشف ص٥٣٤، جمع الجوامع وشرحه المحلي ٢٥٢/٢، البحر المحيط ٢٠٦/٣-أ، إرشاد الفحول ص٢٠٨، شرح الكوكب المنير ٩٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤١٠، نشر البنود ١٤٥/٢.

٣- في المخطوطة "العرم" وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٥٣٧.

٤- في الكاشف "أما العام" وهو أوفق.

٥- في المخطوطة "يستمعلون".

للتصرفات.

وأما عرف علماء الشرع، فمناظرتهم واحتجاجاتهم كلها مشحونة بذلك - فيقولون: تصرف صدر من أهله في محله، ويعنون بالمحل المملوك، ويقولون: تصرف صادف ملك الغير بغير إذنه فلا ينفذ، وعكسه تصرف صدر من المالك فينفذ.

ويقولون (١): ثبت ملكه(٢) فحل له التصرف، وزال ملكه فمنع من التصرف، وأمثال ذلك مما لا يحصى، وكل ذلك يدل على ما ذكرنا من المعنى.

وأما في الشرع: قال الله - تعالى -: ﴿إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك﴾(٣)، وأمثال ذلك كثيرة في الكتاب والسنة، فالشارع (٤) يعرفنا الحل في التصرف بملك اليمين، فلابد أن يكون الملك مغايراً للإطلاق في التصرف، ولأن الملك قد ثبت لمن ليس أهلاً للتصرف كالصغير والمعتوه، فلا يكون معنى الملك هو عين الإطلاق في التصرف، وقد يوجد الإطلاق في التصرف بدون الملك كالولي والوكيل.

وكل ذلك يقتضي المغايرة بين معنى الملك ومعنى الإطلاق في التصرف، ولأن الإرث إنما يجري في معنى الملك والحق، لا في الإطلاق في التصرفات، لأن الوارث إنما يرث ما يخلف عن المورث وبقي بعد موته، والإطلاق في التصرف الذي كان ثابتاً للمورث يمتنع أن يبقى بعد موته، بل اضمحل وتلاشى.

فتعين أن يكون هو(٥) معنى آخر مقدراً(٦) شرعاً(٧) في المحل يسمى

١- "ويقولون" ساقط من المخطوطة، وهو من نقل القرافي عن النقشواني. انظر: النفائس ١١٥/٣ـأ.

٢- في المخطوطة "ملك"، والمثبت من النفائس.

٣- الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

٤- في الكاشف ص٥٣٨ وردت العبارة هكذا: وأما في الشرع، فلأن الشارع عرفنا حل التصرف بملك اليمين.

٥- في الكاشف "الملك".

٦- في المخطوطة "مقدر" بالرفع، والتصويب من الكاشف.

٧- "شرعاً" زيادة من الكاشف.

ملكاً أو حقاً(١).

فلئن قال: نقدر الإطلاق في التصرفات باقياً بعد الموت، حتى ينتقل إلى الوارث.

قلت: فقد اعترفت الآن بالمعاني المقدرة، ثم تقدير الملك في المحل أولى، لكونه مطابقاً لما ذكرنا من الاستعمال وصور إطلاق اللفظ، ولأن تقدير المعدوم موجوداً(٢) إذا كان في محل معين محسوس كان أقرب إلى القبول مما إذا قدر لا في محل.

فثبت بجميع هذا أنه لابد من الاعتراف بمعنى شرعي في المحل يسمى ملكاً، وأن ما ذكره في دفع هذا ضعيف.

وأن تقدير بقاء الحروف، فذلك - أيضاً - فيه نظر: فإن من المشهور بين العلماء أن العقد الذي جرى بين المتعاقدين يبقى مستمراً، لأن الفسخ والإقالة (٣) إنما ترد على العقد فترفعه، والرفع إنما يتصور في الباقي لا في المعدوم والمتلاشي، وبقاء العقد ليس بأمر حقيقي،بل هو أمر شرعي.

فهذا معنى قولهم: إن تلك الألفاظ كأنها باقية، وأيضاً لا شك أن الملك في هذه الجارية التي اشتراها، حادث لا يمكن إنكار ذلك، وهو حكم شرعي، ومن أنكر ذلك لا يستحق البحث والمناظرة، وإنما القديم - ها هنا - تعليق الشارع الملك بالعقد، وأما نفس الملك وحصوله، لا شك في حدوثه، وهذا الحادث يستدعي سبباً حادثاً، وذلك هو قول المتعاقدين: بعت واشتريت، ثم كل واحد من "بعت" و "اشتريت" مركب من حروف متعاقبة لا توجد مجتمعة أصلاً، بل إذا وجد الثاني انعدم الأول، فلا وجود لهذا المجموع أصلاً، لكن الشارع

١- لم يرتض الأصفهاني ما ذكره النقشواني ـ هنا ـ فقد منع تعين تفسير الملك بمعنى مقدر في المحل شرعاً، وقال: يلزم ذلك لو لم يوجد أمر آخر محقق موجود صالح لان يفسر به. انظر: الكاشف ص٥٤١.

٢- بداية اللوحة ١١٩ــب.

٣- الإقالة في اللغة: الرفع والإزالة يقال: أقلته عن الارض أي: رفعته. وفي الشرع: عبارة عن رفع العقد. انظر: المصباح المنير ٢/٥١٤، المغني ٤/١٣٥، أنيس الفقهاء ص٢١٢.

يقدره موجوداً مركباً كما في الكتابة ليستند إليه هذا الحكم الشرعي، وهو الملك، ولأن بهذا التقدير يبقى العقد مستمراً، قابلاً للفسخ والإقالة، وهذا لا امتناع فيه.

كذلك الدين أمر شرعي مقدر في الذمة، ولا يمكن أن يجعل عبارة عن التمكن بالمطالبة، بدليل أنه يعلل التمكن بالمطالبة، بثبوت الدين في الذمة، ويمتنع تعليل الشيء بنفسه.

ولأنه إذا مات المديون مفلساً أو غير مفلس، فمطالبته صارت ممتنعة، والدين بعد باق في ذمته، وكذلك إذا مات صاحب الدين، بطل تمكنه الذي كان، ومع هذا الدين يبقى في الذمة، حتى يورث منه.

قوله (١): "هذا من جنس الخرافات" فهو مجرد دعوى لابد من بيانه، ولأنا بينا أن كل ذلك معقول واقع.

أما قوله(٢): "إن الوجوب قديم".

قلنا: وجوب القصاص على هذا الرجل لا يمكن أن يقال: إنه قديم، لأنه قبل أن يصدر عنه القتل ظلماً، كان معصوماً ليس لأحد أن يتعرض له بوجه ما، وبعد القتل صار لولي القتيل سلطنة(٣) قتله، وما يوجد بعد أن لم يكن فهو حادث لا محالة، لأنا لا نعني بالحادث غير هذا المعنى.

بل القديم من حكم الشارع - ها هنا - هو: تعليق القصاص بالقتل ظلماً.

ثم وإن سلمنا أنه قديم، لكن هذا القديم ربما لا يعرفه المكلف، ولابد له من شيء ظاهر له يعرفه الحكم، وذلك هو الأوصاف الحقيقية، أو الأحكام الشرعية، أو المقدرات الشرعية، أو الإضافات كما مر، فهذه تكون أسباباً بمعنى أنها معرفات، فأي مانع من هذا؟!!

١- شدد الإمام المصنف في الرد على من جوز التعليل بالصفات المقدرة. فانظر: المحصول ٤٣٢/٥.

٢- هذا مفاد كلامه فانظر: المحصول ٤٣٣/٥.

٣- هذه الكلمة غير منقوطة في المخطوطة، ولعل ما أثبته هو المناسب.

وكذلك لو(١) يجعل المؤثر في الوجوب والحظر جهات المصالح والمفاسد، لا يمنع من هذا، لأن المصالح والمفاسد قد لاتظهر بأنفسها، بل لابد من أمور أخر تدل عليها، أو جاز أن تكون هذه الأمور من جملة تلك الأمور المعرفة.

قوله(٢): "المقدر يجب أن يكون على وفق الواقع".

قلنا: لو وقع مثل ذلك، لما احتيج إلى التقدير.

وأيضاً يقدر على وفق الواقع بحسب الإمكان، والإمكان ليس هو أن يكون متلفظاً بهذه الحروف دفعة واحدة(٣)، بل متلفظاً(٤) بالثاني، والأول قد ثبت في شيء كما في الكتابة.

١- "لو" مزيدة لاستقامة المعنى.

٢- انظر: المحصول ٥/٤٣٣؛ وتكملة الكلام: "... والحروف لو وجدت مجتمعة، لخرجت عن أن تكون كلاماً، فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قول: بعت واشتريت، لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام".

٣- بداية اللوحة ١٢٠-أ.

٤- في المخطوطة "مطلقاً" والمثبت أنسب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية عشرة(١): العلة قد يكون لها حكم واحد ...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يقول: كل واحد من هذين(٣) التقسيمين منتشر:

أما الأول: فلأن العلة المذكورة في التقسيم لم يبين أن وحدتها بالشخص، أو بالنوع، لأن الواحد بالنوع ممكن أن يوجب أحكاماً متماثلة في المحل الواحد بالنوع، وفي المحل الواحد بالشخص - أيضاً - بحسب الأوقات.

وأما إن أخذ العلة واحدة بالشخص، وكأن ذلك هو المفهوم من قوله - ها هنا -، ومع ذلك تبقى المناقشة في موضعين:

أحدهما: على حكمة بامتناع أن توجب أحكاماً متماثلة في ذات واحدة، وذلك: لأن كون المرء مكلفاً، أوجب عليه الصلوات الخمس في كل يوم(٤)، مثل الواجب في اليوم الآخر، وكذا في الصوم وسائر الأمور المتكررة، بشرط

١- في المخطوطة "عشر" بحذف التاء، وهو خطأ نحوي.

٢- انظر: المحصول ٤٣٤/٥ وتتمة عبارته: "... وهو ظاهر، وقد يكون حكمها أكثر من واحد، وتلك الأحكام، إما أن تكون متماثلة، أو مختلفة غير متضادة، أو مختلفة متضادة. فالأول: إما أن يكون في ذات واحدة، أو في ذاتين. والأول: محال، لامتناع اجتماع المثلين. والثاني: جائز، وهو: كالقتل الذي حصل بفعل زيد وعمرو، فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما. وأما الثاني – وهو أن توجب أحكاماً مختلفة غير متضادة – فهو جائز: كتحريم الإحرام، ومس المصحف والصوم والصلاة بالحيض، وأما الثالث – وهو أن توجب العلة أحكاماً متضادة – فلا يخلو إما أن يتوقف إيجابها على شرط، أو لا يتوقف" وقد بين المصنف أنه لا يجوز أن يتوقف اقتضاء العلة معلوليها المتضادين على شرط. وانظر هذه المسألة في: الإحكام ٣٤٤/٣، الإبهاج ١٥٤/٣، شرح الكوكب المنير ٧٦/٤، المختصر في أصول الفقه ص١٤٥، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٢٨/٢، نشر البنود ١٤١/٢.

٣- "هذين" أصابها طمس في المخطوطة، وما أثبتناه من نقل الأصفهاني عن النقشواني. انظر: الكاشف ص٥٤٨ بتحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

٤- في الكاشف ص٥٤٩ وردت العبارة كذا: "في اليوم الواحد، والواجب في هذا اليوم، مثل الواجب في اليوم الآخر".

حضور تلك الأوقات، فإن العلة الحقيقية المصلحية منشأها من العقل والبلوغ، وأما حضور كل وقت، فهو من الأوصاف المعرفة، لا من العلل الحقيقية المؤثرة، أو الداعية.

والموضع الثاني: على المثال الذي ذكره لإيجاب العلة الواحدة بالشخص لحكمين متماثلين في ذاتين(١)، وهو: القتل الصادر من زيد وعمرو"، فإن السائل يقول: لا نسلم بأن العلة - هنا - متحدة بالشخص بل متعددة، وعلة وجوب القصاص على زيد هو ما صدر عنه من القتل، وكذلك في عمرو، فإن كل واحد منهما قاتل، ولا تكون الأحكام الكثيرة معللة بعلة واحدة ذاتاً وشخصاً.

ولأن إيجاب القصاص عقوبة، وهي تشرع في مقابلة الجناية الصادرة ممن يجب عليه، وما يصدر عن كل واحد منهما يمتنع أن يتحد بالآخر.

وأما الاتحاد الذي يتخيل - ها هنا -وهو إبطال حياة الشخص، وذلك في أثر فعلهما لا في فعلهما، فتبين أن هذا المثال غير مطابق لما ذكره.

وأيضاً: إذا كانت العلة أوجبت أحكاماً متضادة، فالتقسيم الذي ذكره فيها منتشر، لجواز(٢) أن يكون اقتضاء العلة لاحد الحكمين موقوفاً على شرط، والآخر لا يتوقف على شرط أصلاً، فإن هذا التقسيم غير ما ذكره(٣).

فلئن قال: إذا توقف اقتضاؤها لاحدهما على شرط، لزم توقف اقتضائها(٤) للآخر على عدم ذلك الشرط، وحينئذٍ يعود هذا القسم - أيضاً - إلى الاقسام المذكورة.

قلنا: مثل هذه الاعدام لا تعد شروطاً، وإلا خرجت الشروط عن الحصر.

١- في المخطوطة "ذات" والتصويب من المحصول ٤٣٤/٥.

٢- في المخطوطة "فجواز" وما أثبتناه من الكاشف ص٥٥.

٣- لقد علق الأصفهاني على كلام النقشواني هذا فقال ما حاصله: إنه وارد على ظاهر كلام المصنف، ومندفع عما ذكرناه من أن المراد ـ ها هنا ـ الواحد بالنوع، والعلة الواحدة بالنوع، إما أن يكون لها حكم واحد بالشخص، أو أكثر من واحد بالشخص. انظر: الكاشف ص٥٤ـ ٥٥.

٤- هكذا في المخطوطة، وعل الصواب "اقتضاؤها".

وأما التقسيم(١) الثاني: فهو - أيضاً - مجمل لم يفسر معنى الاختصاص، فإنه إن عنى باختصاص العلة به: قيامها بمن ثبت الحكم فيه، أوله، أو عليه، فليس كذلك، فإن القتل الصادر من زيد مثلاً يوجب سلطنة استيفاء القصاص لولي القتيل، والعلة ما صدرت عنه ولا قامت به، وأن القتل الخطأ يوجب الدية على العاقلة(٢)، مع أن العلة ما صدرت عنه ولا اختصت به.

وإن عنى بالاختصاص به معنى آخر، فلم يبين ذلك، فكان التقسيم غير مفهم لمعنى، والتقسيم يراد منه البيان والكشف.

١- انظر: المحصول ٤٣٦/٥؛ ونص كلامه: "الثاني: من شرط العلة: اختصاصها بمن له الحكم، وإلا لم يكن اقتضاء حصول الحكم لشيء، أولى من اقتضائه لغيره".

٢- العاقلة: مأخوذة من العَقْل، وهو في اللغة: الدية. وفي الشرع: ما عدا الولد وذوي الأرحام من العصبة. وقد اتفق أهل العلم على أن دية الخطأ تجب على العاقلة. انظر: مختار الصحاح ص١٨٧، النهاية في غريب الحديث ٢٧٨/٣، سبل السلام ٢٣٩/٣، نيل الأوطار ٧١/٧، بداية المجتهد ٤١٢/٢، المجموع ١٤١/١٩، ١٥٣، المغني ٧٧٥/٧، ٨٨٤، المحلى ٤٠٦/١٢.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة عشرة(١): قد يستدل بذات العلة على الحكم...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يناقشه ويبين التناقض في كلماته، ويطالبه بالفرق بين هذين الاستدلالين.

أما قوله: "فرق(٣) بين ماهية القتل، وبين كونه سبباً".

قلنا: هذا مسلم، وأيضاً يفهم كونه قتلاً(٤) مع الذهول عن السببية، لا نزاع فيه.

وأما(٥) فهم السببية مع الذهول عن كونه قتلاً، فهذا فيه نظر: لأن فهم سببية القتل للقصاص، يمتنع أن ينفك عن فهم القتل، بل فهم سببية الشيء للقصاص لا ينفك عن فهم القتل، لأن معنى القصاص هو: شرعية القتل بإزاء مثله

١- في المخطوطة "عشر" وهو على خلاف العربية.

٢- تتمة المسألة: "... وقد يستدل بعلية العلة على الحكم. فالأول مثل أن يقال: قتل عمد عدوان، فيكون موجباً للقصاص. والثاني أن يقال: القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص، وقد وجد، فيجب القصاص. فالأول: صحيح، والثاني باطل، لأنه لا فرق بين ماهية القتل، وبين كونه سبباً للقصاص، فإنه قد يفهم كونه قتلاً مع الذهول عن السببية، وقد تفهم السببية مع الذهول عن كونه قتلاً. والسببية أمر إضافي، والأمور الإضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين، فدعوى كون القتل سبباً لوجود القصاص يتوقف على ثبوت القتل، وثبوت وجوب القصاص، لأن قولنا: هذا سبب ذلك، يستدعي تحقق هذا وتحقق ذاك، حتى يحكم على هذا بأنه سبب لذلك. وإذا كانت دعوى السببية متوقفة على ثبوت الحكم أولاً، فلو استفدنا بثبوت الحكم من ذكر السببية، لزم الدور، وإنه محال: فعلمنا أنه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت الحكم" اهـ انظر: المحصول ٤٣٧/٥-٤٣٨. وقد اعترض على كلام المصنف - أيضاً - سراج الدين الارموي والأصفهاني وغيرهما، وتصدى للإجابة عن هذه الاعتراضات القرافي. فانظر: التحصيل ٢٥٨/٢، الكاشف ص٢٥٥، الإبهاج ١٤٩/٣، نهاية السول ٣٩٤/٤، النفائس ١١٨/٣-ب.

٣- في المحصول المطبوع "لا فرق" بالنفي، وقد تبع الشارح بعض نسخ المحصول.

٤- في المخطوطة "قيداً" وهو تحريف.

٥- بداية اللوحة ١٢٠-ب.

من القتل، فلا تنفهم السببية للقصاص إلا ويفهم معه القتل، ثم أي غرض يتعلق بهذا في هذا المقام؟!!

ثم قوله: "السببية إضافية تتوقف على ثبوت المنتسبين".

قلنا: في الذهن يجب ذلك، أما في الخارج، فلا، لأنا يمكننا أن نحكم بأن الألفين أكثر من الألف، وإن لم يوجد هذان العددان في الخارج، ونحكم بأن السرقة سبب للقطع، وإن لم توجد السرقة في الخارج، ولا القطع.

وأما في الذهن، فلا تفهم هذه النسبة إلا مع فهم المنتسبين، ثم هذا يناقض ما قبله، لأنه قد قال: "قد تفهم السببية لوجوب القصاص، مع الذهول عن كونه قتلاً".

وإذا كان كذلك: فلا يحصل غرضه فيما سبق(١)، وبطل قوله: "دعوى السببية متوقفة على ثبوت الحكم أولاً".

ثم لو كان الأمر كذلك: فلا فرق بين الاستدلال الأول والثاني في هذا الحكم، إذ لا فرق بين السببية والموجبية في كونها من الأمور الإضافية، وكما أن دعوى السببية تتوقف على ثبوت الحكم أولاً، كذلك دعوى الموجبية تتوقف على وجوب القصاص أولاً، فيكون(٢) موجباً للقصاص، إنما يصح بعد ثبوت القصاص، فلا يجوز أن يستفاد وجوب القصاص منه.

فما أورده على الاستدلال الثاني، هو بعينه على الاستدلال الأول يرد، إن صح وروده، فهذا لا يصح فارقاً(٣).

فلئن قال: لكن في الأول أخر دعوى الموجبية واقتصر عليها، لكونها متضمنة لوجوب القصاص، فحصل الغرض، ولم تبق حاجة إلى استفادة الوجوب

١- "سبق" مزيدة لاستقامة النص.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب للسياق "لكونه".

٣- أجاب القرافي عن هذا الإشكال: بأن مراد المصنف أن السببية تعقل بدون القتل، لكون السببية عارضة لغير القتل من الجنايات، فلا تكون السببية حينئذٍ للقتل، بل لذلك الذي عرضت له. انظر: النفائس ٣/١١٨-ب.

مرة أخرى. بخلاف الاستدلال الثاني، فإنه قدم إثبات السببية، ثم صار بعده يدعي وجود السببية في الرفع، ليستفيد منه وجوب القصاص: لا جرم ورد عليه ما ذكرنا.

قلنا: أما الأول - وهو الاقتصار على دعوى موجبية القصاص - فهو غير مستقيم، لأن الخصم ربما يقول: بموجبه، ويقول: إنما لم يجب القصاص عندي لوجود المانع، لا لانتفاء الموجب، فإنا معترفون بوجود الموجب، ولا أنازع فيه،(١) وإنما النزاع في وجوب القصاص، فكيف يمكن الاقتصار على هذا القدر؟.

وأما الثاني: فالعذر - أيضاً - غير مستقيم على ما سبق منه من الكلام، لأن الدعوى المتقدمة، وهي دعوى السببية، لماكانت متوقفة على ثبوت وجود السبب، وهو القتل، وعلى ثبوت القصاص، فصارت متضمنة للمطلوب، وهو: وجوب القصاص، وكان له الاقتصار على الدعوى الأولى من غير حاجة إلى دعوى أخرى.

فثبت: أنه لو صح ما ذكره: لكان الاستدلال الثاني أقوى من الأول، وإن لم يصح، فقد اندفع من أصله.

بل السائل إن حقق من(٢) أن الاستدلال الأول - على ما حكاه المؤلف - ناقص، لأن قوله: "قتل عمد عدوان، فيكون موجباً للقصاص" غير كافٍ للغرض، ويمكن تسليمه من غير حصول الحكم المتنازع فيه.

بل يفتقر تمام ذلك إلى مقدمتين:

إحداهما - أن يقول: موجود ها هنا. وثانيهما - أن يقول: فيجب القصاص لوجود الموجب. فكان الواجب أن يقول - في محل النزاع -: "قتل عمد عدوان، وأنه موجب لوجوب القصاص، فيجب القصاص" فإذا برهن على

١- من عبارة "لوجود المانع" إلى هنا ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "علم" قبل كلمة "من" ساقطة.

هذه الدعاوى تم(١) الاستدلال ولم يبق احتمال، ولا شك أن الاستدلال الثاني مشتمل على كل ذلك، لأنه أثبت الموجبية أولاً، ثم أثبت وجوده في محل النزاع ثانياً.

فالثاني إذاً: استدلال تام والأول ناقص، وهو عكس ما حكم به.

١- بداية اللوحة ١٣١-أ.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة عشرة: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش في هذا من وجوه:

الأول - قوله: "إن هذا البحث من تفاريع تخصيص العلة" فيه نظر: لأنه إن عنى به: أن من لا يجوز تخصيص العلة لا ينازع في هذا القول، فليس كذلك، بل هذا القول يمنعه من تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي بالكلية، لأن وجود المقتضى مع عدم الحكم محال عنده.

وأما من جوز تخصيص العلة، فيمكنه مع هذا القول تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، إذا بين وجود المقتضى، فنزاعه مع من منع تخصيص العلة أشد.

وإن عنى به: أن القائل بهذا المذهب لابد وأن يكون مذهبه جواز تخصيص العلة، فهذا - أيضاً - غير لازم؛ لأن من يزعم منع تخصيص العلة - يمكن أن يقول: شرط تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، وجود المقتضى في تلك الصورة، ويكون مراده أن هذا الشرط ممتنع، فيمتنع تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي.

١- انظر: المحصول ٤٣٨/٥ وتمام عبارته: "... لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضى لذلك الحكم. وهذه المسألة من تفاريع جواز تخصيص العلة فإنا إذا أنكرناه امتنع الجمع بين المقتضى والمانع، أما إذا جوزناه جاء هذا البحث. والحق أنه غير معتبر" وانظر هذه المسألة في: الإحكام ٣٥٠/٣، الإبهاج ١٥٠/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٣٦١/٢، نهاية السول ٢٩٥/٤، شرح البدخشي ١١٤/٣، البحر المحيط ٣١٣/٣-ب، تيسير التحرير ٣٧/٤، فواتح الرحموت ٢٩٢/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٣٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤١١، نشر البنود ١٣٥/٢، شرح الكوكب المنير ١٠١/٤.

وإن عنى به معنى آخر، فهو غير مفهوم من هذا اللفظ(١).

والوجه الثاني: النظر في الدليل الأول(٢)، فإنه ضعيف، لأن المناسبة والدوران يقتضيان العلية بمعنى التأثير، والعدم المستمر السابق لا يمكن إسناده إلى الوصف اللاحق المتأخر، وهب أن العلية يراد بها المعرف، لكن هذا العدم لما صار معلوماً بالبراءة الأصلية، فلا يمكن إسناد معرفته إلى سبب آخر.

والوجه الثالث: النظر في الدليل الثاني - وهو قوله(٣): "بين المقتضى والمانع مضادة(٤) معاندة" ممنوع، وقد فصلنا هذا المعنى فيما سبق، بل المعاندة(٥) بين أثريهما في بعض الصور لا في جميع الصور.

أو نقول: بين أثريهما - أيضاً - معاندة في كل الصور، وهذا: لأن الحكم الواقع بالمقتضى، أو المانع المطلوب تحققه بالاستدلال، ينقسم إلى: ما يكون وجوداً محضاً، وإلى ما يكون إعداماً، وهو(٦) تبدل الوجود بالعدم، وإلى ما يكون استمراراً للعدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل، ووجود ما يقتضيه ويقتضي رفعه وتبدله بالوجود.

وإذا كان كذلك: فالأثر الذي هو الوجود المحض، يمكن إثباته بالمقتضى

١- وافق ابن السبكي في الإبهاج ١٥١/٣ النقشواني في منع تفريع هذه المسألة على القول بتخصيص العلة ـ حيث قال: قول الإمام إن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة، غير لازم. أما الأصفهاني فقد علق على كلام النقشواني: بأنه فاسد لما تبين من استحالته. انظر: الكاشف ص٥٥٧ بتحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

٢- وهو الذي ساقه لبيان عدم اعتبار وجود المقتضى في التعليل بالمانع، وهذا الدليل هو: أن الوصف الوجودي إذا كان مناسباً للحكم العدمي، أو كان دائراً معه وجوداً وعدماً، حصل ظن علية ذلك الوصف لذاك العدم. انظر: المحصول ٤٣٩/٥.

٣- انظر: المحصول ٤٣٩/٥ وقد اعترض على هذا الدليل ـ أيضاً ـ التبريزي والأصفهاني وابن السبكي والقرافي. فانظر: التنقيح ٦٦٨/٣، الكاشف ص٥٥٨، الإبهاج ١٥٢/٣، النفائس ١١٩/٣ـ١.

٤- في المحصول "معاندة ومضادة".

٥- المعاندة في اللغة: المخالفة والمعارضة. وفي الاصطلاح: المنازعة بين شخصين في المسألة العلمية مع عدم فهم أحدهما كلام صاحبه. انظر: مختار الصحاح ص١٩١، ضوابط المعرفة ص٤٥٤، التعريفات ص٢٢٠.

٦- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، وصححت بين السطور.

وحده من غير احتياج إلى معنى آخر.

وأما الأثر الذي هو الإعدام، فيمكن - أيضاً - دعواه بانتفاء ما يقتضي الوجود، أو بطريان ما يقتضي العدم، فلا يحوج دائماً إلى الجمع بين المقتضى للوجود والمانع منه.

وأما الأثر الذي هو استمرار العدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل بالوجود، وبعد ما يقتضي رفعه لا تبدله بالوجود، يمتنع حصوله إلا باجتماع ما يقتضي وجود الحكم، وهذا المقتضى، وما يقتضي المنع من ترتب الحكم على المقتضى عليه، هو المانع، فهذا الأثر يحتاج إلى اجتماعهما، فلا معاندة بين المقتضى والمانع في إيراث هذا الأثر، بل بينهما تعاون وتوافق.

وعلى هذا لا يستقيم قوله(١): "إذا جاز التعليل بالمانع عند ضعفه - وهو عند وجود المقتضى - فأولى أن يجوز التعليل عند قوته، وهو حال عدم المقتضى..."، لأنه تبين مما ذكرنا أنه لولا المقتضى يمتنع حصول ما هو أثر للمانع، فيكون المانع(٢) في هذه الحال أضعف، بل لا فعل له أصلاً، فضلاً عن أن يقال له: إنه ضعيف.

وأما عند وجود المقتضى، فيمكن حصول أثره وهو منع المقتضى من العمل، فالمقتضى شرط عمل المانع وشرط ترتب مقتضاه عليه، فلا يكون معانداً له.

وإذا عرفت هذا: عرفت ضعف احتجاجه في هذه المسألة.

ثم إنه ذكر في الاحتجاج من قبل المخالف(٣): "أنا إذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع، فالمعلَّلُ: إما عدم مستمر أو عدم متجدد..." إلى آخره.

ثم أجاب(٤): "بأن العلة الشرعية معرفة... إلى قوله: نحن لا نعني بكون

١- هذا مفاد كلامه في الدليل الثاني. فانظر: المحصول ٤٣٩/٥.

٢- بداية اللوحة ١٣١-ب.

٣- انظر دليل المخالف هذا في المحصول ٤٣٩/٥.

٤- انظر هذا الجواب في المحصول ٤٤٢/٥ وقد اعترض على هذا الجواب - أيضاً - الأصفهاني فانظر: الكاشف ص٥٦٢، ٥٦٤.

الانتفاء شرعياً، إلا أنه لم يعرف إلا من قبل الشرع، وذلك حاصل بدون ما قلتموه".

أقول:

هذا الجواب فيه نظر: لأن الذي حكم فيه بالعدم بناء على البراءة الاصلية، لا يكون قد عرف(١) من جهة الشرع، لأن الشرع لم يرد فيه بشيء.

وأيضاً قوله: "نريد بالعلة المعرِّف" فيه نظر - في هذا المقام -: لأن الوصف ليس معرفاً للحكم في الأصل كما اعترف به قبل هذا، بل هو معلوم إما بالنص إن ورد فيه نص، أو بالبراءة الاصلية.

وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفاً له، والكلام لم يقع إلا فيه، فامتنع إسناد العدم في الأصل إلى هذا الوصف(٢) المتجدد، سواء جعلناه معرفاً أو مؤثراً، وإذا عرفت ورود السؤال.

فالتحقيق - في هذا المقام - أن يقال: هذا ينبني على الاختلاف الذي سبق، وهو أن الحكم ماذا قبل ورود الشرع؟

فمن يجزم بالحظر والإباحة أو بالعدم، فإنه لا يمكنه أن يعلل ذلك إلا بعد وجود المقتضى، لأن الذي يريد تعديته إذا لم يكن معلوماً من جهة الشرع، فلا يستفاد من نصوصه - لا يمكن أن يقال: إنما ورد به لعلة كذا، وأما إذا وجد المقتضى لتبدله، ومع ذلك لم يتبدل - أمكن أن يقال: إن الشارع إنما قرر هذا ومنع من ثبوت ضده لعلة كذا.

وأما من توقف في الأحكام قبل ورود الشرع، فله أن يعلل كل حكم حصل به الجزم، سواء كان عدمياً أو ثبوتياً، لأن الجزم بذلك لا يمكن أن يحصل إلا من قبل الشرع، وعند ذلك صح التعليل.

وعلى هذا يستقيم جواب المؤلف، وتسقط الوجوه المذكورة في السؤال.

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "معرفاً" انظر: الإبهاج ١٥١/٣.
٢- في الإبهاج ص١٥٢ "العدم".

قال - رحمه الله -:

«فرع: لو سلمنا أن التعليل بالمانع، يتوقف على وجود المقتضى...» إلى آخره(١).

أقول:

ما معنى قوله: "لا يحتاج إلى ذكر دليل منفصل"؟ لأن الذي ذكر دليل منفصل ليس مقتصراً على التعليل بالمانع فقط، بل إثبات المقتضى في الأصل من جملة الدليل، ثم إنه قابل للمعارضات، فإن الخصم إذا وجد فارقاً بين الفرع والأصل يمنع من وجود المقتضى في الأصل، وأحال المقتضى على الفارق.

وأيضاً له أن يعارض المستدل - على تقدير وجود المقتضى في الفرع - فيقول: ثبت الحكم في الفرع بالمقتضى، ويحتاج المستدل إلى أن يرجح المانع على المقتضى، وربما زاد الشغل على المستدل أكثر مما لو اشتغل ببيان تعدية المقتضى من صورة ثبت فيها الحكم وفاقاً.

١ـ تتمة عبارته: "... لكن لا حاجة إلى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضى، بل يكفي أن يقال: إما أن لا يكون المقتضي موجوداً في الفرع، وحينئذٍ: يلزم عدم الحكم في الفرع. أو قد حصل المقتضى في الفرع، لكنه إنما ثبت فيه تحصيلاً لمصلحته، ودفعاً لحاجته، وهذا المعنى قائم في الأصل: فيلزم ثبوت المقتضى في الأصل. وإذا ثبت ذلك: فقد صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع" انظر: المحصول ٥/٤٤٤ـ٤٤٥. وقد استشكل كلام المصنف هذا ـ أيضاً ـ القرافي ـ حيث قال: إن هذه العبارة غير ملخصة ولا مبينة عن المقصود" انظر: النفائس ٣/١١٩ـب. وانظر كذلك الكاشف ص٥٦٦ وما بعدها تحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

قال - رحمه الله -:

«القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع...»
إلى آخره(١).

أقول:

نقدم المناقشة مع المؤلف أولاً، ثم بعد ذلك نشتغل بالكشف عما للمتكلمين(٢) من الخطأ والصواب.

أما المناقشة مع المؤلف فمن وجوه:

أولها - قوله: "اتفق أكثر المتكلمين(٣) على صحة القياس في العقليات".

مشعر بأنهم ادعوا إمكان جريان القياس على هذه الصورة(٤) في العقليات، ثم إن الإمكان لايستدعي الوقوع في حكم معين، أو أحكام معينة، ولا يلزم من فساد القياس في صورة معدودة فساد القياس مطلقاً.

ثم لا امتناع في حصول العلم بأن العلة في صورة كذا بحكم كذا هو معنى كذا، ثم حصل علم آخر بأن ذلك الوصف والمعنى بتمامه حاصل في صورة أخرى، وعند ذلك يحصل العلم بالنتيجة.

وهذا هو الذي قرره(٥)، وهو قوي حسن، وتكون الحجة تامة عند

١- انظر: المحصول ٤٤٩/٥ وتكملة الكلام: "... وفيه ثلاثة أبواب، الباب الاول في مباحث الحكم، وفيه مسائل، المسألة الاولى: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات، ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد". وانظر هذه المسألة في: التبصرة ص٤١٦، المنخول ص٣٢٤، المستصفى ٣٣١/٢، الكاشف ص٥٧٠ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع، الإبهاج ٣١/٣، جمع الجوامع وشرحه ٢٠٨/٢، نهاية السول ٤٢/٤، إرشاد الفحول ص١٩٩، تيسير التحرير ٢٨٥/٣، فواتح الرحموت ٢٥٢/٢، النفائس ١٣١/٣ـب، المسودة ص٣٦٥.

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "وقع" قبل كلمة "للمتكلمين" ساقطة.

٣- أي: من المعتزلة. انظر: نفائس الاصول ١٣٢/٣ـأ.

٤- بداية اللوحة ١٣٢ـأ.

٥- بقوله: "اعتماد القياس على مقدمتين، إحداهما: أن الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا. وثانيتهما: أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الاخرى. فهاتان المقدمتان إن حصل العلم بهما، حصل=

حصول هاتين المقدمتين، ومثال ذلك - أن نقول: لما رأينا بدن الإنسان محتاجاً إلى الغذاء، وعلمنا أن احتياجه إلى الغذاء لأجل أن بدنه مركب من المتضادات، وهو دائماً في التحلل، وما كان كذلك، افتقر إلى الغذاء بدلاً لما يتحلل.

ثم علمنا أن بدن الفرس - أيضاً - كذلك، يحصل الجزم بأن الفرس - أيضاً - يحتاج إلى الغذاء، ثم لا يشك أحد في هاتين المقدمتين، ولا يشك في أن خصوص كونه فرساً لا مدخل له في(١) الاستغناء عن الغذاء، بل المشترك بينهما هو تمام علة الاحتياج إلى الغذاء، وعلى هذا يثبت إمكان القياس في العقليات ووقوعه أيضاً.

وعلى هذا يندفع قوله(٢): "تحصيل(٣) اليقين بهاتين المقدمتين أمر صعب"، لأنه إن عنى بصعوبته: أنه ممتنع، فذلك باطل كما بينا،(٤) وإن عنى به: أنه يكون قليل الوقوع، فليس - أيضاً - كذلك، بل مثل ما ذكرنا كثير - أيضاً - وليس بنادر قليل، على أن كونه قليل الوقوع لا يوجب امتناعه.

والوجه الثاني من المناقشة: أن المؤلف اشتغل بالمناقشة مع المتكلمين في صورة معينة من نوع معين من القياس، وذلك لا يلزم منه امتناع جريان القياس في العقليات، ولو سلم له أنه بين فساد قياسهم في هذه الصورة، إذ لا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام.

وإن كان مقصوده مناظرتهم في هذه الكلمات خاصة، فذلك ليس من أصول الفقه، ولا يتعلق بخصوص ما خاض فيه من هذه المسألة، فكان الكلام في هذا الموضع(٥) مع التطويل مستدركاً.

= العلم بثبوت الحكم في الفرع. وإن حصل الظن بهما، حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع" انظر: المحصول ٤٥٠/٥.

١- يقتضي السياق أن تكون كلمة "عدم" ساقطة هنا.

٢- انظر: المحصول ٤٥٢/٥.

٣- في المخطوطة "تحصل" والتصويب من المحصول.

٤- من عبارة "أمر صعب" إلى هنا ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته كاتبها في الهامش.

٥- في المخطوطة "المواضع".

والوجه الثالث: أنه قال(١): "هذا يكون إثباتاً للقياس بالقياس" وذلك فيه نظر: لأنه إنما يكون إثباتاً للقياس بالقياس، أن لو كان هذا الاستدلال لأجل إثبات القياس، وأما إذا ثبت القياس وصحته بمثل ما ذكرنا، ثم شرع في هذا الاستدلال، لا يكون هذا إثباتاً للقياس بالقياس.

الوجه الرابع من الاعتراض: على ما أورده(٢) على الدوران الذهني، لأن تقريرهم لهذا(٣) الدوران ليس يحوج إلى استصحاب سائر الصفات، لأن القائل إذا قال: متى علمت كون الكلام أمراً بالمحال: علمت قبحه، وإذا علمت كونه أمراً بالممكن: ما علمت قبحه، وتكرر هذا على هذا الوجه تكريراً كثيراً، حصل الدوران الذهني على ما يدعيه، وكيف يدعي أن العلم بشيء آخر من صفات الكلام لا يوجب العلم بقبحه؟ فإن العلم بكون الكلام كذباً خالياً عن الفائدة - أيضاً -، كذلك فدلالة الدوران على علية مدار المعين، ليس يتوقف على سلب العلية عن الأشياء الأخرى، فما ذكره في هذا الموضع غير لازم عليهم.

ولا أنكر أن التمسك بالدوران قد يرد عليه أسئلة أخرى، بل لو ادعى المتكلم أنه علم كون الأمر بالمحال قبيحاً، لكونه أمراً بالقبيح، ليس يكون بعيداً من الإنصاف والصواب، وحينئذٍ يستغنى عن التمسك بالدوران.

والوجه الخامس - على قوله(٤): "إن هذا الكلام مأخوذ من الفلاسفة"(٥)، أيضاً فيه نظر، وذلك: لأن الفلاسفة هب أنهم زعموا أن كل ما

١- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "وهذا ضعيف، إذ رب موجود ما عرفناه بعد الطلب، والقياس على نظر العين، قياس من غير جامع، وبتقدير ذكر الجامع، فهو إثبات القياس بالقياس، وهو باطل" انظر: المحصول ٤٥٣/٥.

٢- انظر: المحصول ٤٥٤/٥.

٣- هذه الكلمة مترددة بين كلمة "لهذا" وبين كلمة "بهذا". ولعل المثبت هو المناسب.

٤- انظر: المحصول ٤٥٦/٥.

٥- الفلسفة: كلمة يونانية ومعناها: محبة الحكماء، والفلاسفة جمع فيلسوف، وهو مركب من جزأين هما: فيلا وسوفا، وفيلا هو المحب، وسوفا هو الحكمة أي: هو محب الحكمة، والحكمة قولية وفعلية، والحكمة القولية كل ما يعقلها العاقل بالحد وهي العقدية، والحكمة الفعلية كل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، ومن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة، وحكماء الروم وينقسمون =

حصل العلم بالعلة يحصل العلم بالمعلول(١)، لكن لا يلزم من هذا زعم عكسه كليا، وهو: أن كلما يستلزم العلم به العلم بشيء آخر، يجب أن يكون علة له، لأن الشيء قد يعلم بمعلوله وأثره، ويكون العلم بالمعلول مستلزماً للعلم بالعلة - ويمتنع أن يقال: المعلول علة لعلته(٢).

فعلم: أنه لا يلزم من كون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول، أن يكون كل ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بشيء آخر، يكون علة، فهذا لا تعلق له بما نقله من الفلاسفة.

ثم نقله - أيضاً - من زعم الفلاسفة: "أن العلم اليقيني بوجود المعلول لا يحصل إلا من العلم بعلته"(٣) فيه نظر: لأن العلم ببعض العلل لا يمكن أن يستفاد إلا من العلم بالمعلول، ولو كان الأمر كما ذكره لزمهم الدور.

وأما الكشف عما وقع للمتكلمين - ها هنا - من الخطأ، وهو: أنهم راموا إثبات مطلوب لا بطريقه، بل سلكوا طريقاً لا يفيد مطلوبهم بل شوشهم، وبسببه أشكل عليهم الأمر ووقعوا في الخطأ.

ونذكر مثال ذلك - في العلم -: فإنهم أرادوا أن يثبتوا لله علماً تفصيلياً بكل شيء، محيطاً بالوجود والمعدوم جميعاً، وأزمتها وتغيراتها وعواقبها وغاياتها، وكان منشأ استدلالهم هو كون فعله محكماً متقناً، ثم أحوجوا(٤) أنفسهم في إثبات ذلك إلى القياس على الشاهد، وهو اعتبار فعل العباد والعقلاء منهم، وسموا فعل العباد شاهداً، وفعل الله وأحواله غائباً،

= إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم أصحاب أرسطوطاليس، ومن اعتقاداتهم الفاسدة، اعتقاد أن العالم قديم، وأن الطبيعة أوجدته، وينكرون النبوات والصانع. انظر: الملل والنحل ١٥٥/٢ وما بعدها.

١- بداية اللوحة ١٣٢ـ ب.

٢- في المخطوطة "لعلية".

٣- انظر: المحصول ٤٥٦/٥.

٤- في المخطوطة "أحرجوا".

وجعلوا هذا الشاهد أصلاً والغائب فرعاً، ومن ذلك وقع الخطأ من وجوه:

أحدها: أن الأصل لابد وأن يوجد فيه ما هو مطلوب في الفرع، وها هنا ليس كذلك، أما أولاً: فلأن المطلوب في علم الله هو القديم، وعلم العباد ممتنع أن يكون قديماً.

وأما ثانياً: فالمطلوب في علم الله هو العلم الذي لا يفتقر إلى غيره، يكون ذاتياً له، وهذا يمتنع في علم العباد.

وأما ثالثاً: فلأن المطلوب في علم الله الإحاطة بتفاصيل ذلك وغاياته(١) ومبادئه، وذلك يمتنع في علم العباد، فما هو المطلوب في الفرع هو ممتنع الحصول في الأصل، فيمتنع أن يصير أصلاً يقاس عليه.

ومنها: أن الوصف(٢) الذي يجعل علة للحكم، يجب أن يكون مشتركاً بين الفرع والأصل، حتى لو لم يكن موجوداً في الأصل تعذر التعليل، ولو لم يكن موجوداً في الفرع تعذر التعدية، والوصف - ها هنا - إنما هو الفعل المحكم المتقن، ومن شرط التعليل به: دلالته على العلم في الأصل، وشرط دلالته على علم الفاعل المنسوب إليه الفعل: أن يكون ذلك الفاعل مستبداً بالفاعلية لا مدخل لغيره في ذلك الفعل، فإنه لو لم يكن كذلك، أمكن أن يكون الإحكام والإتقان صادراً من ذلك الغير، ويكون العالم هو ذلك الغير لا هذا، وإذا كان ذلك شرطاً، فالعبد لا استقلال له بالفعل أصلاً، بل هو مسخر وواسطة، بل هو محل للفعل لا أنه فاعل بالحقيقة، فلا يكون الفعل الذي ينسب إليه - على هذا الوجه - دالاً على علمه وإحاطته بغايات الفعل، وإذا امتنع التعليل بالوصف في الأصل، امتنع القياس، إذ عمدة القياس ذلك.

ومنها: أن من شرط القياس عدم الفرق القادح في العلية بين الأصل

١- الجزء الأخير من هذه الكلمة ساقط من صلب المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٢- في المخطوطة "للوصف".

والفرع، وها هنا الفرق القادح في علية المشترك ظاهر، وهذا: لأن الفعل(١) المحكم المتقن إنما يدل على علم من صدر عنه الفعل ونسب إليه بواسطة كون الفعل(٢) واقعاً(٣) بإرادة هذا الفاعل.

ألا ترى أن محل الفعل إذا كان عديم الإرادة، مثل الفعل الصادر من الأدوية والمعاجين، فإنه لا يدل على علم تلك الأدوية، لما أنه لا إرادة لها في صدور هذا الفعل منها!!!.

وفيما (٤) نحن - لم قلتم: إن الفعل صادر بإرادة العباد، بل أكثر المتكلمين على أن هذه الأفعال المنسوبة إلى العباد واقعة بإرادة الله تعالى.

ومنها: أن من شرط القياس أن يكون حكم الفرع يمكن تعليله بعلة، وفيما نحن فيه حكم الفرع هو علم الباري تعالى، وهو عين ذاته(٥)، أو صفته قديمة (٦)، وعندهم يمتنع تعليل القديم بشيء(٧)، فلا يتصور القياس في هذه الصورة.

ثم إنهم(٨) أوجبوا على أنفسهم وسلكوا هذا الطريق الفاسد، تشوشوا إذا ورد عليهم النقض بالحيوانات الضعيفة بمثل النحل، أو بمثل ما ذكرنا من الأدوية والمعاجين، ولم يقدروا على جواب.

فهذا مثال واحد، ولهم من هذا القبيل مسائل كثيرة يتعثرون فيها، ولا يفيد الاحتجاج والاستدلال إلا زيادة الحيرة، وكل ذلك للوجوه التي عددناها

١- كلمة "الفعل" مكررة في المخطوطة.

٢- من عبارة "المحكم" إلى هنا ساقط من متن المخطوطة وأثبته الناسخ في الهامش.

٣- كلمة "واقعاً" مكررة في المخطوطة.

٤- بداية اللوحة ١٣٣-أ.

٥- هذا رأي المعتزلة بناء على أصلهم في نفي الصفات.

٦- هذا رأي أهل السنة. حيث قالوا: علم الله صفة ذاتية أزلية أبدية. انظر: الفتاوى ٢/٢١١، ٦/٣٣٩. شرح العقيدة الطحاوية ص٣٠٢.

٧- لعل "حادث" بعد "بشيء" ساقط.

٨- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "إن".

من الغلط، بل كان الواجب أن يجعلوا علم البارى أصلاً، بل لا علم بالحقيقة لغيره، ولا فعل محكم لغيره، ولو عددت وجوه الخطأ في هذا وفي أمثاله لخرج(١) عن الحصر، ومن أراد أن يعلم كيفية دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل، فليطالع ما قررناه في كتبنا العقلية.

١ـ هكذا في المخطوطة، والانسب "لخرجت".

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: الحق جواز القياس في اللغات...» إلى آخره(١).

أقول:

السؤال عليه: أنا إذا جعلنا الشدة الطارئة معرفة لاندراج هذا المشتد تحت المسمى باسم الخمر، لا يلزمنا أن نجعل الشدة الطارئة لماء الزبيب المطبوخ، أو التمر، أو غير ذلك، معرفة لاندراج(٢) المشتد تحت(٣) المسمى باسم الخمر، لو كان الخمر موضوعاً لكل ما اشتد من العصارات والمطبوخات، ولو ثبت ذلك استغنى عن القياس، فإن ذلك يكون خمراً بنص الواضع لا بالقياس.

أما لو نص الواضع وقال: الخمر اسم لما يحصل فيه الشدة من عصير العنب، لا يمكن حذف هذه الخصوصية، ولا يمكن تسمية(٤) غير عصير العنب خمراً.

١- تتمة المسألة: "... وهو قول ابن سريج منا. ونقل ابن جني في الخصائص: أنه قول أكثر علماء العربية، كالمازني وأبي علي الفارسي. وأما أكثر أصحابنا، وجمهور الحنفية: فينكرونه. لنا وجوه، الأول: أنا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمراً قبل الشدة الطارئة، فإذا حصلت تلك الشدة سميت خمراً، فإذا زالت الشدة مرة أخرى، زال الاسم، والدوران يفيد ظن العلية: فيحصل ظن أن العلة لذلك الاسم هو الشدة، ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ، فيحصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ، ويلزم من ظن حصول علة الاسم، ظن حصول الاسم، فإذا حصل ظن أنه مسمى بالخمر، وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام، حصل ظن أن النبيذ حرام، والظن حجة، فوجب الحكم بحرمة النبيذ" انظر: الاعتراض الوارد على هذا الدليل والجواب عنه، وبقية الأدلة، وأدلة المخالفين ورد المصنف عليها في المحصول ٥/٤٥٧. وانظر في تفصيل المسألة: المعتمد ٢/٧٨٩، التبصرة ص٤٤٤، البرهان ١/١٧٢، المنخول ص٧١، المستصفى ٢/٣٣١، الوصول لابن برهان ١/١١٢، الإبهاج ٣/٣٣، نهاية السول ٤/٤٢، إرشاد الفحول ص١٦، أصول السرخسي ٢/١٥٦، التوضيح مع التلويح ٢/٥٧، التقرير والتحبير ١/٧٧، روضة الناظر مع شرح ابن بدران ٢/٤، المسودة ص١٧٣، شرح الكوكب المنير ١/٢٢٣، منتهى السول ص١٨، تنقيح الفصول ص١٢، الخصائص ١/٣٥٧، المزهر ١/٤٠.

٢- في المخطوطة "الإندراج".

٣- كلمة "تحت" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ بين السطور.

٤- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، وما أثبته يقتضيه السياق.

ألا ترى أنه لما نص على أن الفطوسة(١) للتقصير العارض للأنف، لم يمكن حذف هذه الخصوصية، حتى أن التقصير العارض لليد، أو الساق، لا يسمى فطوسة!!!

كذلك ما نحن فيه يقول الخصم: إن الواضع وضع هذا الاسم بإزاء المشتد من عصير العنب، فلا يندرج فيه غيره.

ثم لو(٢) فرضناه وضعه بإزاء المشتد من كل عصارة ومطبوخ، لكان الاسم ثابتاً للكل بالوضع لا بالقياس، ولا يكون البعض أصلاً والبعض فرعاً، فيعلم من هذا ضعف هذا الاحتجاج.

وأما ما ذكره بعد هذا من الوجوه، فالأمر فيه قريب، وكذلك ما قرر من جهة المخالفين.

لكنا نقول: الحق - في هذا هو التفصيل - وهو أن يقال: الأحكام الثابتة في اللغات، منها: ما هي ثابتة لذوات الكلمات، ومنها: ما هي ثابتة لتوابع هذه الكلمات، مثل: الهيئات التصريفية وحركات البناء والإعراب.

مثال الأول: كون السماء موضوعاً لأجسام مخصوصة، وكون الأرض موضوعاً لجسم مخصوص، وكون الماء موضوعاً لمائع مخصوص، وكون البر موضوعاً لنبات معين.

ومثال الثاني: وزان التثنية والجمع والوحدان، وكون الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً.

فما كان من القسم الأول لا يجري فيه القياس، إذ لا يمكن تعليل الحكم الأصلي بعلة، فكيف يتعدى؟ فإن الواضع لو قلب التسمية في البر والأرز، فسمى البر أرزاً، وسمى الأرز براً، لم يكن ممتنعاً، ثمولو قدرنا أن الواضع هو الله، وأن وضعه لكل لفظ إنما كان لمناسبة بين المعنى واللفظ، لكن البشر قلما يطلع

١- الفطوسة هي: تطامن قصبة الأنف وانتشارها في الوجه. انظر: مختار الصحاح ص٢١٢، المعجم الوسيط ٦٩٥/٢، القاموس المحيط ٢٤٦/٢.

٢- لفظة "لو" أصابها طمس في المخطوطة، والسياق يقتضيها.

على تلك المناسبة(١)، فلا يمكنه معرفة العلة، فلا يمكن التعدية.

فلئن قال: تسميتهم الرجل الشجاع بالأسد هو عين القياس، ثم هذا كثير واقع، وربما بلغ هذا الاستعمال إلى حيث يوجب نسخ الوضع الأول، فكيف يمكن إنكار القياس فيه؟

قلنا: هذا ليس بقياس وتعدية للحكم - الذي هو الوضع - بعلة مشتركة، بل هذا الاستعمال إطلاق اللفظ في غير موضعه للمشابهة، بعد استقرار الموضوع والوضع ينصرف من المستعمل من تغير تعليل وضع الواضع بعلة مشتركة، والقياس مفرع على تعليل حكم الأصل، واستعمال اللفظ في المعاني المستعارة والمجازية، ليس فيه تعليل وضع الواضع في الأصل لكن فيه استخراج بالمشابهة والمشاركة بين الموضوع بعد استقرار الوضع فيه، وبين غيره، وأين هذا من القياس؟!!

وأما ما كان من قبيل القسم الثاني، فيجري فيه القياس.

فما ذكر من الاحتجاج من الطرفين حق، لكن لا مطلقاً، بل بما ذكرنا من الشريطة، وفيما ذكرنا من المواد.

١- بداية اللوحة ١٢٣-ب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: المشهور: أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب(١) ...» إلى آخره.

أقول:

قد سبق أن العلة الحقيقية هي: الحكمة والحاجة، لكنها لما كانت غير مضبوطة، وغير مقدرة في ذاتها، وإنما يمكن تقديرها وضبطها بالوصف، فالوصف(٢) علة بمعنى أن(٣) يعرف العلة المؤثرة ويدل عليها، وسبب عليتها بهذا المعنى هو كونها صالحة للضبط وتعريف العلة المؤثرة، وهذه الصلاحية علة لعلية الوصف، لكن لا تصلح أن تكون علة للحكم من غير واسطة الحكمة والوصف جميعاً، وحينئذٍ يظهر قوة السؤال(٤) الذي أورد(٥)، وضعف الجواب الذي ذكر عليه(٦).

ويوجه هذا السؤال على دليله(٧) الذي ذكر على القسم الأول من

١- ذهب إلى هذا الرأي أكثر الحنفية والمالكية، وهو اختيار الإمام فخر الدين الرازي والبيضاوي والآمدي وابن الحاجب. وذهب معظم الشافعية: إلى أن القياس يجري في الأسباب. انظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٧٩٤/٢، المستصفى ٣٣٢/٢، المحصول ٤٦٥/٥، الإحكام ٨٦/٤، المنهاج بشرح البدخشي ٣٣/٣، البحر المحيط ١٨٠/٣-أ، إرشاد الفحول ص٢٢٢، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٥٥/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤١٤، نشر البنود ١١١/٢، أصول السرخسي ١٥٣/٢، كشف الأسرار ٣٩٠/٣، مشكاة الأنوار ٢٩/٣، روضة الناظر مع شرح بدران ٣٣٥/٢، المسودة ص٣٩٩، شرح الكوكب المنير ٢٢٠/٤.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "جعل الوصف علة" انظر: الإبهاج ٣٥/٣.

٣- في الإبهاج "أنه".

٤- وهو: فإن قلت: الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم، بل في علية الوصف؟.

٥- في الإبهاج "أورده".

٦- انظر: المحصول ٤٦٦/٥. للاطلاع على السؤال المشار إليه وجواب المصنف عنه.

٧- وهو: أنه إذا كان الزنا موجباً للحد، لأجل وصف مشترك بينه وبين اللواط، كان الموجب للحد هو ذلك المشترك، وحينئذٍ يخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد، لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك، استحال مع ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما. فإذن: شرط القياس - بقاء حكم الأصل، والقياس في الأسباب ينافي بقاء حكم الأصل، بخلاف القياس في=

قسمي الترديد - فيقال: نقيس اللواط على الزنا في كونه سبباً للحد، ونقول: إن الزنا إنما كان موجباً للحد، لأجل وصف مشترك بينهما، فتتعدى الموجبية من الزنا إلى اللواط، وذلك: لأن الزنا إنما صار موجباً، لكونه معرفاً للحكمة الموجبة للحد، ومعرفاً للحاجة المناسبة إلى شرعية الحد، وإنما كان كذلك، لتضمنه تضييع الماء الذي يصلح أن يخلق منه عبد من عباد الله، ولاشتماله على وضع الشيء في غير موضعه، لأن موضع الماء هو حرثه بالنكاح، لإفضائه إلى ولد منسوب إليه متولد عن فراشه، فإذا صبه في غير هذا الموضع، فقد وضعه في غير موضعه، فتمس الحاجة إلى زجره ومنعه عن هذا الفعل، وشرعية الحد صالحة لذلك، فكون الزنا معرفاً لهذا المعنى، أوجب كونه علة لتحقق العلة المؤثرة.

واللواط يشارك الزنا في هذا المعنى، فيلزم من كون الزنا علة معرفة، كون(١) اللواط علة معرفة.

أما قوله: "على هذا التقدير يكون الموجب هو ذلك المشترك".

قلنا: لا نسلم، فإن هذا المشترك الذي ذكرنا يصلح أن يكون علة لعلية الوصف، لكن لا يصلح أن يكون علة للحكم على ما بينا.

ثم ولئن سلمنا أن ذلك المشترك يكون علة للحكم، لكن لم لا يجوز أن يكون علة لعلية الوصف - أيضاً -؟ فإنها تكون علة مؤثرة للحكم، وعلة مؤثرة لصيرورة الوصف علة معرفة(٢).

ويصير الحكم مستنداً إلى ذلك المشترك استناد الأثر إلى المؤثر،

=الاحكام، فإن ثبوت الحكم في الاصل، لا ينافي كونه معللاً بالقدر المشترك بينه وبين الفرع. انظر: المحصول ٤٦٥/٥ـ٤٦٦.

١ـ في المخطوطة "ككون" والتصويب من الإبهاج ٣٥/٣.

٢ـ عقب الاصفهاني على قوله: "المشترك الذي ذكرنا علة لعلية الوصف لا للحكم" بقوله: الأول أورده المصنف على نفسه، وأجاب عنه. وأما الثاني: فهو باطل، إذ لا مؤثر في العلل الشرعية عندنا. انظر: الكاشف ص٥٩٥ بتحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

ويصير مستنداً إلى الوصف استناد الشيء إلى المعرف له، أو المؤثر(١)، ولا امتناع في ذلك، بل الواقع في سائر الأحكام كذلك، فإن الحكم(٢) مستند إلى الحاجة والمصلحة استناد الأثر إلى المؤثر، ويستند إلى الوصف إسناد(٣) الشيء(٤) إلى المعرف، ولا منافاة في ذلك.

فإن قيل: كون الزنا موجباً للحد، إنما كان لإفضائه إلى اختلاط المياه واشتباه الأنساب، ولكونه غالب الوقوع، واللواط لا يشارك في هذا المعنى، فلا يلزم من كون الزنا موجباً أن يكون اللواط موجباً(٥).

قلنا: أما أولاً: فنحن ما تصدينا لإثبات حكم اللواط خاصة، فإن ذلك من وظيفة الفقيه لا الاصولي، بل ذكرنا ذلك مثالاً لإمكان جريان القياس(٦)، فلا يلزمنا الجواب عن هذا السؤال.

وأما ثانياً: فلأن اختلاط المياه واشتباه الأنساب، إنما كان محذوراً ومطلوب العدم، لإفضائه إلى ضياع الولد بسبب جهالة نسبه، وقلة اعتناء الوالد بتربيته، ومعنى الضياع والتضييع في اللواط أبلغ، فكان أولى بالدفع، وأما كونه نادر الوقوع: فممنوع.

ثم كونه أبلغ في التضييع مقاوم قلة وقوعه فيتساويان(٧).

١- في المخطوطة المؤثرة، وما أثبتناه من الإبهاج ٣٦/٣.
٢- بداية اللوحة ١٢٤ـ أ.
٣- في الابهاج "استناد".
٤- "الشيء" ساقط من المخطوطة، وأثبت فوق السطور.
٥- "موجباً" زيادة من عمل المحقق.
٦- أي: في الأسباب.
٧- انظر ما أورده النقشواني على هذه المسألة بصورة أوضح في النفائس ١٢٥/٣ـ ب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة: الحكم الذي طلب إثباته بالقياس...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله(٢): "بعد اتفاقهم على أن استصحاب الحال كاف فيه" أي: في النفي الأصلي.

فإن هذا يخالف ما ذكره في المقدمة(٣)، فإنه حكى الاختلاف في الواقعة التي لم يرد الشرع(٤) بشيء: أنها على الحظر، أو الإباحة، أو يتوقف(٥).

فماذا يعني بالنفي الأصلي؟ إن عنى به: الحظر أو الإباحة فليسا متفقاً عليه، ولا على أن(٦) الاستصحاب كاف فيه، وكذلك التوقف غير كاف فيه الاستصحاب، ولأن التوقف أمر حادث لا يوجبه الاستصحاب، ولا يسمى نفياً أصلياً(٧).

فلئن قال: تلك المسألة هي حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وأما هذه فهي بعد استقرار الشرع، لكن وجدت صورة لم يتعرض الشرع فيها، ولم تندرج في المنصوصات، فحكمها أن لا تكليف فيها.

١- انظر: المحصول ٤٦٧/٥ وتكملة الكلام: "... إما النفي الأصلي، أو الحكم الثبوتي: المعلوم أو المظنون".

٢- أول كلامه: "اختلفوا في أن النفي الأصلي، هل يمكن التوصل إليه بالقياس أم لا؟... وآخر كلامه: والحق: أنه يستعمل فيه قياس الدلالة، لا قياس العلة".

٣- انظر: المحصول ٢٠٩/١.

٤- لعل "فيها" بعد "الشرع" ساقطة.

٥- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "أو التوقف"، وفي نقل الأصفهاني "أو يتوقف في الكل" انظر: النفائس ٣٦/٣ب، الكاشف ص٦٠ تحقيق الشيخ عبد القيوم محمد شفيع.

٦- "أن" ساقط من أصل المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٧- أجاب الأصفهاني: بأن الاستصحاب في تلك الصورة عارضه الدليل الدال على الحظر عند القائل به، وأما دليل الإباحة، فلا يعارضه الاستصحاب، بل يوافقه من بعض الوجوه. انظر: الكاشف ص٦٠.

قلت: لم يظهر بينهما تفاوت في المعنى، بل التغاير بالغرض، والأقوال المحتملة - هناك - محتملة - هنا -(١).

قوله: "يستعمل قياس الدلالة(٢) وهو: الاستدلال بعدم آثار الشيء وعدم خواصه على عدمه".

قلنا: ليس بقياس فقهي مما يتكلم فيه الفقهاء، فإنه ليس يندرج في الحدود المذكورة للقياس، ولأن العلم بكون الشيء أثر الشيء، ومن خواصه، إن كان ثابتاً بدليل شرعي من نص أو قياس، كانت هذه الصورة مما ورد فيه(٣) الشرع بحكم. وإن لم يعلم بأدلة الشرع، فأما أن لا يعلم أصلاً، وحينئذٍ يتعذر قياس الدلالة.

وإن علم بدلائل عقلية، وحينئذٍ يلزم استنباط الأحكام الشرعية بمقدمات عقلية والمؤلف منكر لذلك(٤).

قوله(٥): "علة الشرع لا معنى لها إلا المعرف".

١- نقل القرافي كلام النقشواني هذا برمته، وتعقبه بقوله: قلت: جوابه: إن القول بكفاية الاستصحاب لا يأباه ما ذكره من المذاهب، فإن القائل بتلك المذاهب، لو قال بالبراءة الكلية من الاحكام كما يقوله أكثر الفقهاء، كفاه الاستصحاب، وإن لم يقل به لمعارض عنده أداه للحظر أو غيره، وترك الدليل المعارض، لا يمنع كونه كافياً في تحصيل مقصود من المقاصد، لانا لا نعني بالكفاية إلا أنه بحيث إذا جرد النظر إليه، كان كافياً في ذلك المقصود، ولو كان الدليل إنما يكون كافياً إذا لم يكن له معارض، لم يكن النص كافياً، لانه يعارضه معارض، بل الكفاية معناها ما ذكرناه، فلا يضر الخلاف المذكور. انظر: النفائس ١٣٦/٣ـب.

٢- هكذا عرف الإمام قياس الدلالة وهو قريب من تعريف الغزالي في الشفاء، وعرفه ابن قدامة بأنه: الجمع بين أصل وفرع بدليل العلة: كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الدالة على الشدة المطربة. انظر تعاريف الاصوليين لقياس الدلالة في: المستصفى ٣٣٢/٢، شفاء الغليل ص٦١٩، المحصول ٤٦٧/٥، روضة الناظر مع شرحها ٣٠١/٢، شرح الكوكب المنير ٧/٤، إعلام الموقعين ١٣٨/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٠٥/٢، تيسير التحرير ٢٧٥/٣.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي النفائس "فيها".

٤- علق الأصفهاني على هذا فقال: جوابه: يظهر في شرحنا، وكأن هذا الرجل الفاضل لم يفهم قياس الدلالة أصلاً. انظر: الكاشف ص٦٠.

٥- انظر: المحصول ٤٦٨/٥.

قلنا: بينا أن المعرف(١) ليس معرفاً للحكم، إلا بواسطة كونه معرفاً للمؤثر والداعي، وإذا كان الحكم منفياً مستمراً يمتنع إسناده إلى المؤثر، ولأن الشيء إذا عرف بطريق، يمتنع أن يعرف بشيء آخر، وإن جاز أن يوجد - هناك - معرف آخر، لكن لا عمل له.

قوله(٢): "البحث ينبغي أن يقع أنه هل يمكن تحصيل هذين اليقينين في الأحكام الشرعية"؟.

قلنا: قد أثبت تحريم ضرب الوالدين بالقياس على(٣) تحريم التأفيف، وهو قياس يقيني.

١- هكذا في المخطوطة، وفي النفائس "الوصف".

٢- أول كلامه: "وأما الذي طريقه العلم، فقد اختلفوا في أنه هل يجوز استعمال القياس فيه؟ وعندي: أن هذا الخلاف لا ينبغي أن يقع في الجواز الشرعي، فإنه لو أمكن تحصيل اليقين بعلة الحكم، ثم تحصيل اليقين بأن تلك العلة حاصلة في هذه الصورة: لحصل العلم اليقين بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل...".

٣- بداية اللوحة ١٢٥ـب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الخامسة: في أنه هل يمكن إثبات أصول العبادات بالقياس...» إلى آخره(١).

أقول:

حصر الخلاف في هذين الوجهين(٢) تَحَكُّم(٣)، بل للجبائي أن يقول: ليس يمكن إثبات صلاة أخرى وقت الضحى أو قبيل الصبح، أو قبيل المغرب، بالقياس على سائر الصلوات المفروضة، أو صوم شهر آخر بالقياس على صوم رمضان، لأن هذه العبادات من مكملات الدين، وقد ثبتت بالنصوص(٤) المشهورة المستفضية، ووردت نصوص على نفي غيرها، فلا ينعقد القياس على خلافها، ولأن القياس في مثل هذه الصور، لا ينفك عن الفارق إن علل بأصل الحاجة إلى أصل شرعية العبادة، وإن علل بالمصلحة الزائدة، فيكون تعليلاً بالمصالح المرسلة، فلا تشهد باعتبارها الأصول.

١- تمام المسألة: "... أم لا؟ فقال الجبائي والكرخي: لا يجوز، وبنى الكرخي عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس" انظر: المحصول ٤٦٩/٥ وانظر في تفصيلات المسألة: المعتمد ٧٩٤/٢، التبصرة ص٤٤٥، شفاء الغليل ص٦٠٥، الكاشف ص٦٠١ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع، الإبهاج ٣٠/٣، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٢٠٦/٢، نهاية السول ٣٧/٤، شرح الكوكب المنير ٢٢٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤١٥، تيسير التحرير ٢٧٩/٣.

٢- قال في المحصول: واعلم أن هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين، الأول: أن يقال: الصلاة بإيماء الحاجب لو كانت مشروعة، لوجب على النبي ﷺ أن يبينها بياناً شافيا، وينقله أهل التواتر إلينا، حتى يصير ذلك معلوما لنا قطعا، فلما لم يكن كذلك. علمنا أن القول بها باطل. والثاني: أن يقال: لا ندعي أنها لو كانت مشروعة، لحصل العلم بها يقينا، ولكنا مع ذلك، نمنع من استعمال القياس فيه.

٣- التحكم: مأخوذ من حكم يحكم، والتاء تاء الطلب: أي طلب الحكم بدون دليل أو هو: الترجيح بلا مرجح. جاء في المصباح المنير ١٤٥/١: تحكم في كذا أي: فعل ما رآه.

٤- في المخطوطة "النصوص".

وأما النقض(١) بالوتر(٢)، فلعل الجبائي والكرخي لا يذهبان إلى وجوبه، وأما الجبائي فمنعه ظاهر، وأما الكرخي فيحتمل أن يصير على أن ذلك منقول إليه بنقل معلوم، لكن يعارضه من يذهب إلى الصلاة بالإيماء، بأنه منقول إليه بطريق معلوم، لكن هذا المعارضة لا تضر الكرخي، لأنه يقول: فإذن الصلاة بالإيماء يكون ثابتاً بالنص لا بالقياس، وهذا هو المقصود.

وأيضاً قوله(٣): "المعتمد في نفيه الإجماع" فيه نظر: لأنه فرق بين ما قاله به أهل الإجماع، وبين ما لم يقل به أحد من أهل الإجماع، والحجة في القسم الأول دون الثاني، ومثل النفي الأصلي الذي لم يوجد بنقل شيء، ولم يقل فيه أحد من أهل الإجماع، لا يقال فيه: وجد الإجماع.

فلئن قال: لم قلتم: إن هذا من القسم الثاني، بل من الأول، وقد قال به أهل الإجماع بناء على الأحاديث المشهورة، وخاصة حديث الأعرابي حين عد النبي ﷺ فرائض الإسلام فقال: هل علي غيرها؟ فقال النبي ﷺ: لا..."(٤).

١ـ وهو قوله: أما الأول ـ فهو باطل بالوتر، فإنه واجب ـ عندهم ـ مع أنه لم يعلم وجوبه قطعاً. انظر: المحصول ٤٧٠/٥.

٢ـ الوتر في اللغة: الفرد. وفي الاصطلاح: اسم للركعة المنفصلة عما قبلها، وللثلاث، والخمس، والسبع، والتسع، والإحدى عشرة المتصلة. وقد أوجبه أبو حنيفة وطائفة من أصحاب أحمد خلافاً للجمهور. والدليل على أنه ليس بفرض عند الجمهور حديث الأعرابي. انظر: مختار الصحاح ص٢٩٥، المغني ١١٧/٢، حاشية الروض المربع ١٨٣/٢، المجموع ٥٠٧/٣، المدونة ١٣٦/١، شرح فتح القدير ٤٢٣/١، فتح الباري ٤٧٨/٢.

٣ـ أي: في الجواب عن قول المعترض: إذا جوزت في ذلك أن لا يبلغ مبلغ التواتر، فلعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ أوجب صوم شوال، ولم ينقل ذلك بالتواتر. انظر: المحصول ٤٧٠/٥.

٤ـ هذا الحديث رواه مالك بن أنس ـ رضي الله عنه ـ وقد أخرجه عنه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام ١٦٦/١ ولفظه: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا من رسول الله ﷺ فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ: "خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل علي غيرهن، قال: لا إلا أن تطوع... قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه، فقال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق".

قلنا: فإذا ورد(١) في نفي ما سوى المشهور المتواتر من الفرائض، وانعقد الإجماع على وفقه، فقد امتنع القياس فيه على خلافه، وهذا هو مقصود الخصم، فيمتنع إثبات الزائد على ذلك بالقياس.

وأما قوله(٢): "الثاني تحكم"، يرد عليه - أن يقول الخصم: منع القياس بعد ما ثبت تعذره ليس بتحكم.

قوله: "إذا جاز الاكتفاء فيه بالظن" ، فيمنع(٣) الخصم جواز الاكتفاء في مثل هذا بالظن:

أولا: لأن أصول العبادات لا تثبت إلا بالدلائل القطعية.

وأما ثانيا: فلأنه لما بين(٤) أن القياس لا ينفك عن الفارق، أو لا يشهد له أصل، فيتعذر حصول الظن - أيضاً - فلا يحصل القياس، ولا يمكن الإثبات به.

بقي - ها هنا - معارضة الكرخي من وجه آخر: فإنا إن سلمنا ما ذهب إليه وصوبناه في أن أصول العبادات لا تثبت بالقياس، لكن نمنع أن إيجاب الصلاة بالإيماء ليس إيجاباً لصلاة أخرى زائدة على الصلوات الخمس، بل من وجب عليه صلاة الظهر وعجز عن الإتيان بهذه الأركان الظاهرة إلا على وجه الإيماء، فهل يلزمه ذلك، أو تسقط عنه الصلاة في هذه الحالة، حتى لو مات لا يلقى الله - تعالى - عاصياً، وإذا أتى بالصلاة على هذا الوجه فهل تجزئه؟ بمعني أنه لو عادت القدرة لا يلزمه الإعادة، فالخلاف واقع في هذا(٥)، فرأى

١- لعل كلمة "نص" بعد كلمة "ورد" ساقطة.

٢- هذا معنى كلامه ونص عبارته: "وأما الثاني: فتحكم محض، لأنه إذا جاز الاكتفاء فيه بالظن، فلم لا يكتفى بالقياس"؟ انظر المحصول ٤٧٠/٥.

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "يمنع".

٤- كذا في المخطوطة، ولعل الأولى "تبين".

٥- أجمع العلماء على أن المريض مخاطب بأداء الصلاة، وأنه يسقط عنه فرض القيام إذا عجز عنه ويصلي جالساً، ويسقط عنه فرض الركوع والسجود إذا عجز عنهما أو عن أحدهما ويومي مكانهما. انظر في تفصيل المسألة: المغني ١٤٨/٢، المجموع ٤٠٨/٣، بداية المجتهد ١٧٨/١، المبسوط ١٢٤/٢، المحلى ٣٤٦/٣، فتح الباري ٥٨٤/٢، سبل السلام ٢٠٠/١، ٤٤/٢، نيل الأوطار ١٩٨/٣.

بعض العلماء أن الصلاة لا تسقط عنه في هذه الحالة، كما لا تسقط عنه حال التحام القتال والعجز عن الركوع والسجود والقيام والاستقبال، بل يأتى بما يقدر عليه بالنية والإيماء، وما يتيسر من التمييز بين الحركات التي تقوم مقام الأركان(١) في هذه الحالة، لأن الذمة كانت مشغولة بوجوب الصلاة، والأصل عدم السقوط، والعجز الحاصل لا يوجب السقوط، كما ذكر من الصورة، بل يأتي بما يقدر عليه، على ما قال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر(٢) فأتوا منه ما استطعتم"(٣).

فهذا ليس إثباتاً لأصل عبادة، ولا هذا زيادة في صلاة أخرى.

فمن بنى الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في إثبات أصل العبادة بالقياس، يطالب بتصحيح هذا البناء(٤).

١- بداية اللوحة ١٢٥ـ أ.

٢- في المخطوطة "بشيء".

٣- هذا الحديث رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - مرفوعاً وقد أخرجه عنه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ٢٥١/١٣ مع فتح الباري. انظر للاستزادة تيسير الوصول ٣٩١/١.

٤- انظر مناقشة النقشواني واعتراضاته على هذه المسألة بأسلوب سلس عذب في نفائس الأصول ١٢٦/٣ـ ب، ١٢٧ـ أ.

الكلام في التعادل والترجيح

قال - رحمه الله -:

«الكلام في التعادل(١) والترجيح(٢)...» إلى آخره(٣).

أقول:

السؤال الواقع لم يورد ولم يجب، ونحن نكشف عن ذلك السؤال بعد تقديم مقدمة - وهي: أن الحكمين المتنافيين، قد يكون تنافيهما في طرف الثبوت

١- التعادل في اللغة: التساوي يقال: عدلت الشيء، أي: سويته. وفي الاصطلاح: كون الامارتين على وجه لا يكون لاحدهما مزية على الاخر.

وقد ذهب جمهور العلماء، إلى استعمال كلمة: التعادل في نفس المعنى الذي تستعمل فيه كلمة "التعارض"، لانه لا تعادل إلا بعد التعارض حيث إن الأدلة إذا تعارضت ولم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو: التعادل أي: التكافؤ والتساوي. وذهب ابن النجار إلى التفريق بين التعادل والتعارض بناء على الفرق بينهما في اللغة، فقال: التعارض هو: تقابل دليلين ولو عامين على سبيل الممانعة. وأما التعادل فهو: التساوي. انظر: المصباح المنير ٣٩٦/٢، معجم مقاييس اللغة ٢٧٢/٤، المستصفى ٣٩٥/٢، المحصول ٥٠٥/٥، شرح الاصفهاني على المنهاج ٧٨١/٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٣٥٧/٢، نهاية السول ٤٣٢/٤، روضة الناظر ص٢٠٨، شرح الكوكب المنير ٦٠٥/٤-٦٠٦، تيسير التحرير ١٣٦/٣، فواتح الرحموت ١٨٩/٢، إرشاد الفحول ص١٧٣.

٢- الترجيح في اللغة: الميل والتغليب يقال: رَجَحَ الميزان: إذا مال. وفي الاصطلاح: تقوية إحدى الامارتين على الأخرى ليعمل بها. انظر: مختار الصحاح ص٩٩، القاموس المحيط ٣٣٤/٢، المعتمد ٨٤٤/٢، المنخول ص٤٣٦، المحصول ٥٢٩/٥، المنهاج بشرح الأسنوي ٤٤٥/٤.

٣- تتمة عبارته: "... وهو مرتب على أربعة أقسام. القسم الأول: في التعادل. وفيه مسألتان. المسألة الأولى: اختلفوا في أنه هل يجوز تعادل الامارتين؟ فمنع منه الكرخي مطلقاً. وجوزه الباقون. ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه: فعند القاضي أبي بكر منا، وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة: حكمه التخيير. وعند بعض الفقهاء، حكمه: أنهما يتساقطان، ويجب الرجوع إلى مقتضى العقل. والمختار: أن نقول: تعادل الامارتين: إما أن يقع في حكمين متناقضين والفعل واحد، وهو: كتعارض الامارتين على كون الفعل قبيحاً ومباحاً وواجباً. وإما أن يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد، نحو: وجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على ظنه أنهما جهتا القبلة. أما القسم الاول: فهو جائز في الجملة، لكنه غير واقع في الشرع". انظر المحصول ٥٠٦/٥ وكذلك: المستصفى ٣٩٥/٢، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٣٥٩/٢، نهاية السول ٤٣٢/٤، إرشاد الفحول ص١٧٥، المسودة ص٤٤٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٧، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٣١٠/٢، نشر البنود ٢٦٧/٢، كشف الأسرار ٧٦/٤، تيسير التحرير ١٣٦/٣، فواتح الرحموت ١٨٩/٢.

والانتفاء، وقد يكون في طرف الثبوت، وقد يكون في الانتفاء فقط.

مثال الأول: ما إذا دلت أمارة على أن هذا الفعل بعينه غير ممنوع عنه، بمعنى أنه لا حرج على فاعله، ودلت أمارة أخرى على أن هذا الفعل ممنوع عنه، يتعلق الذم بفعله.

ومثال الثاني: ما إذا دلت أمارة على أن هذا الفعل واجب، وأمارة أخرى على أن هذا الفعل مباح.

ومثال الثالث: ما إذا دلت أمارة على وجوب صرف ألف درهم إلى زيد، وأمارة أخرى دلت على وجوب صرف ألف درهم إلى عمرو.

أما القسم الثالث: فلا تعارض فيه، وليس له ترك واحد منهما، ولا تركهما جميعاً.

وأما القسم الأول: فلا سبيل إلى الجمع بينهما بوجه في العمل.

وأما القسم الثاني: فيمكن إعمالهما من وجه، لأن كل واحدة من الأمارتين تقتضي أن الفعل ليس بمحظور، فالمكلف يجزم بعدم الحظر، ويتوقف في الباقي إلى ظهور المرجح.

وإذا عرفت ذلك: فللسائل أن يسأل المؤلف - أنه ما معنى قوله: "في الحكمين المتنافيين والفعل واحد" فإن عنى به: المتنافيين ثبوتاً وانتفاء، فالمثال المذكور - وهو ما ذكره - في الكتاب(١) - فقال: "كتعارض الأمارتين على كون الفعل قبيحاً ومباحاً" - غير مطابق، لأن إحدى الأمارتين إذا دلت على القبح، وهو الحظر، والأخرى على الإباحة، فما حصل التنافي ثبوتاً وانتفاء من كل وجه، لأنه أمكن العمل بهما من وجه، وهو: الجزم بعدم الوجوب، والتوقف في الحظر والإباحة إلى ظهور المرجح، وكذلك التعارض بين أمارتي الوجوب والإباحة، وأمارتي الوجوب والحظر.

فلئن قال: المذكور - في الكتاب - الأحكام الثلاثة الحظر والإباحة

١- أي: المحصول.

والوجوب.

قلت: ذلك إنما يتصور عند قيام أمارات ثلاث: أمارة الحظر، وأمارة الإباحة، وأمارة الوجوب، وحينئذٍ فلا تعادل، لأن أمارتي الوجوب والإباحة ترادفتا على جواز الفعل، وأمارتي الحظر والإباحة ترادفتا على جواز الترك، فترجحت أمارة الإباحة على تينك الأمارتين، لاعتضادها بها من الطرفين، فلا يكون المفروض ما ذكرناه.

فلئن قال: وكل واحدة من أمارتي الوجوب والحظر تنفيان الإباحة، فترادفتا على نفيها، وحينئذٍ يحصل التعادل من هذا الوجه.

قلنا: لم يوجد ترادف دلالتي الأمارتين على مدلول واحد في أمارتي الحظر والوجوب، بالنسبة إلى نفي الإباحة، بل دلالة كل واحد بواسطة دلالتها على شيء غير مدلول الدلالة الأخرى، فكانت دلالة أمارة الإباحة أقوى فتترجح(١)، فلا يبقى التعادل(٢).

هذا إذا أراد بالمتنافيين: تنافيهما في طرفي الثبوت والانتفاء.

وأما إن أراد به: التنافي في طرف الثبوت فقط، فلا يتم الاحتجاج(٣) المذكور، لأنا نقول: لم لا يجوز أن يعمل بهما من وجه؟ وهو: أنه إذا وقع التعارض بين أمارتي الحظر والوجوب، نجزم بنفي الإباحة، وبين(٤) أمارتي الحظر والإباحة، نجزم بنفي الوجوب، أو بين أمارتي الوجوب والإباحة، نجزم بنفي الحظر.

ثم إنه يطلب المرجح فيما بين النافيين، وحينئذٍ لا يمكن أن يقول: نصبهما يكون عبثاً، لأنه إذا حصل العمل بكل واحدة منهما من وجه، فقد حصلت

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "فينتفي التعادل" انظر: النفائس ١٣٥/٣-٦.

٢- بداية اللوحة ١٢٥-ب.

٣- وهو قوله: الدليل عليه: أنه لو تعادلت أمارتان على كون هذا الفعل محظوراً ومباحاً، فإما أن يعمل بهما معاً، أو يتركا معاً، أو يعمل بأحدهما دون الثانية. انظر: المحصول ٥٠٧/٥.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الاولى "أو بين".

الفائدة، فلا يكون عبثاً، وأما القسم الآخر، فقد بينا أنه لا تعارض فيه.

قال - رحمه الله -:

«أما القسم الثاني: وهو تعادل الأمارتين في فعلين متنافيين، والحكم واحد ...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يبين التناقض بين هذا والأول، ويقدح - أيضاً - في كل مثال مما أورده ببعض الطرق.

أما التناقض فمن وجهين:

أحدهما: أنه حكم في القسم الأول بالجواز وأنه غير واقع شرعاً، وفي هذا القسم حكم بالجواز.

فإنه إن عنى به: الجواز الذهني، فهذا الجواز يكون ثابتاً عقلاً وشرعاً، إذ الذهن أول ما يتصور تعادل الامارتين، لا يمكنه الحكم بالامتناع، إذ ليس ذلك من القضايا البديهية.

وإن عنى به: جواز الوقوع في الخارج، فاحتجاجه(٢) مناقض، لأنه ذكر في الاحتجاج أن نصبهما يكون عبثاً، والعبث غير جائز على الله - تعالى -.

وأيضاً قال: "التخيير يكون ترجيحاً من غير مرجح، وذلك محال ممتنع"، فهذه الدلالة لو صحت: أوجبت الامتناع، والامتناع مع الجواز لا يجتمعان: فوقع التعارض.

وإن عنى بالجواز: الوقوع كما في هذا القسم الثاني، فذلك أبلغ في التناقض، حيث ذكر الدلالة على امتناع الوقوع.

١- تتمة الكلام: "... فهذا جائز، ومقتضاه: التخيير. والدليل على جوازه وقوعه في صور، أحدها: قوله - عليه الصلاة والسلام - في زكاة الإبل: "في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة"، فمن ملك مائتين، فقد ملك أربع خمسينات، وخمس أربعينات، فإن أخرج الحقاق: فقد أدى الواجب، إذ عمل بقوله: "في كل خمسين حقة". وإن أخرج بنات اللبون، فقد عمل بقوله - عليه الصلاة والسلام -: "في كل أربعين بنت لبون". وليس أحد اللفظين أولى من الآخر: فيتخير" وستأتي الإشارة إلى بقية الصور إن شاء الله. انظر: المحصول ٥/٥١٧.

٢- أي: في القسم الاول فانظر: المحصول ٥/٥٠٧-٥٠٨.

والوجه الثاني من التناقض: هو أنه فرض القسم الثاني في تعادل الأمارتين - أيضاً - وحكم(١) بالتخيير، والحكم بالتخيير مع تعادل الأمارتين إن كان ترجيحاً من غير مرجح، فقد لزم وقوع الترجيح من غير مرجح في هذه الصورة المعدودة في هذا القسم، فلم لا يجوز - أيضاً - في القسم الأول؟

وإن لم يكن ترجيحاً من غير مرجح، فلا يتم الاحتجاج المذكور في القسم الأول.

وأما القدح في هذه الأمثلة(٢):

أما المثال الأول(٣) - فنقول: لا تنافي ولا تعارض ولا تعادل بين الأمارتين - ها هنا -، لأن التعارض والتنافي بين أمارتين، إنما يتحقق(٤) حيث كان، إذا عمل بإحداهما لزم ترك الأخرى، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لأن أحد الحديثين قد ينفرد مقتضاه عن مقتضى الآخر، فإن(٥) ملك أربعين أو ثمانين أو مائة وعشرين، فواجبه(٦) بنات اللبون(٧)، وهو مقتضى أحد الحديثين فقط، ولا تعارض - ها هنا -.

وكذلك من ملك خمسين أو مائة أو مائة وخمسين، فواجبه حقاق(٨)، وهو ما يقتضيه أحد الحديثين دون الآخر، فلا تعارض، إذا أمكن الانفكاك فلا

١- في المخطوطة "إذ حكم" وما أثبتناه من نقل القرافي عن النقشواني. انظر: النفائس ٣/٣٥ـب.

٢- أي: التي ساقها المصنف في الاستدلال على جواز تعادل الأمارتين في الفعلين المتنافيين والحكم واحد. فانظر: المحصول ٥/٥١٧.

٣- وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة".

٤- أي: شرط التعادل ـ أن يلزم من العمل بأحد الأمارتين ترك الأخرى.

٥- لعل "من" قبل "ملك" ساقطة.

٦- في المخطوطة "فوابه" وهو تحريف.

٧- بنات اللبون: جمع بنت لبون وهي من الإبل ما استكملت السنة الثانية ودخلت في الثالثة والذكر ابن لبون.

٨- حقاق جمع حق بكسر الحاء المهملة وتشديد القاف وهو من الإبل ما استكمل السنة الثالثة ودخل في الرابعة، والأنثى حقة وجمعها حقق. انظر: المصباح المنير ١/١٤٤، ٢/٥٤٨، سبل السلام ٢/١٣١.

تنافي.

وأما في الصورة المذكورة، فوقع العمل بأحدهما مع المرجح، وهو إرفاق المالك، لأن التخيير يكون إفاقاً بالمالك، وإذا صارت جهة الإرفاق مستعملة، فقد ترجحت إحدى الأمارتين بحسب اختيار المالك على ما يرى من الإرفاق لنفسه، فإقدامه على أداء أحد المنصوصين، يكون(١) دليلاً على انضمام المرجح إلى تلك الأمارة، فلا يبقى التعادل، فلا تكون الصورة المفروضة هي المفروضة.

وأما المثال الثاني(٢): فلم يوجد فيه تعارض الأمارتين أصلاً، ولا وجود الأمارتين، لأن الواجب هو التوجه إلى الكعبة من أي جهة كان، وإلى أي جهة كان ، فأين تعادل الامارتين؟ بل هو كصلاة الظهر المفروضة، إن شاء صلى في هذا البيت، أو في ذلك البيت، أو في هذه الزاوية، أو تلك.

وأما المثال الثالث(٣): فلا نسلم التخيير فيه كيف شاء، بل يجب المصير إلى المرجح، بأن ينظر في الحال، فإن كان يرجو حصول اللبن من جهة أخرى على قرب من الزمان، فإنه يختار الأضعف للسقي، لأن الأقوى لا يتضرر بهذا القدر من التأخير، أو يكون تضرره أقل ولا يموت بخلاف الأضعف، وإن كان لا يرجو على القرب، أو لا يرجو أصلاً فيختار الأقوى للسقى، لأنه أوفر حظاً من الحياة، فإبقاء حياته أولى.

وإن فرض الكلام في صورة تساويهما في القوة والضعف، أو فيما إذا لم يعلم حصول اللبن من جهة أخرى، ولا يعدم حصوله، فهذا تعادل الأمارتين بحسب ظنه لا في نفس الأمر، وقد ساعد على جواز وقوع هذا كل واحد وحكم

١- بداية اللوحة ١٣٦ـ ١.

٢- وهو قوله: "من دخل الكعبة، فله أن يستقبل أي جانب شاء، لأنه كيف فعل، فهو مستقبل شيئاً من الكعبة". انظر: المحصول ٥/٥١٨.

٣- وهو: أن الولي إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسد رمق أحد رضيعيه، ولو قسمه عليهما، أو منعهما ـ لماتا، ولو سقى أحدهما ـ مات الآخر، فها هنا: هو مخير بين أن يسقي هذا، فيهلك ذاك، أو ذاك فيهلك هذا، ولا سبيل إلا التخيير.

بالتخيير، لكن كلام المؤلف مفروض في غير هذا.

وأما قوله في الرابع(١)، ففيه نظر: لأن إيجاب أحد الضدين بدلاً عن الآخر - لا يقال: تعادلت الأمارتان فيه، بل الواجب أحدهما، وليس له الإخلال بكل واحد منهما، ولا تعارض - ها هنا - في شيء، ولئن فرض أمارة تقتضي وجوب هذا كالاعتداد بالطهر مثلاً، وأمارة أخرى اقتضت وجوب الاعتداد بالحيض، فالتخيير بينهما يكون تركاً للعمل بهما من وجه، وبكل واحد منهما، لأن التخيير بينهما ينافي وجوب كل واحد منهما على التعيين، فلم يحصل مدلول واحد منهما، فيكون تركاً لهما.

١- أي: المثال الرابع من الأمثلة التي ضربها المؤلف لبيان جواز تعادل الأمارتين في الفعلين المتنافيين والحكم واحد، وهو: أن ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين نفس إيجاب الضدين، وذلك يقتضي إيجاب فعل كل واحد منهما بدلاً عن الآخر. انظر: المحصول ٥/٥١٩.

قال - رحمه الله -:

«احتج الخصم...» إلى آخره(١).

أقول:

الجواب ضعيف، لأن الأمارة إذا اقتضت وجوب الفعل، فقد اقتضت المنع من الإخلال به من غير توقف على شيء، والتخيير ينافي كل واحد من الأمارتين، لأنه لا منع من الإخلال بواحد منهما.

١- انظر: المحصول ٥/٥١٩ وتمام عبارته: "... على فساد التخيير: بأن أمارة وجوب كل واحد من الفعلين، اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ الإخلال به، والتخيير بينه وبين ضده يسوغ الإخلال به، فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين معاً. والجواب: أما أمارة وجوب الفعل، فتقتضي وجوبه قطعاً، وأما المنع من الإخلال به على كل حال، فموقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه، وإذا كان كذلك: لم يكن التخيير مخالفاً لمقتضى الامارتين" اهـ.

قال - رحمه الله - في قسم الترجيح -:

«المسألة الثانية(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

الجواب ضعيف بالنسبة إلى الوجه الأول(٣)، لأن الوجه الأول متقرر بعين ما ذكره المستدل دليلاً على اعتبار الترجيح بزيادة الظن، فإن كان ذلك قطعياً، فهو في جانب المعترض - أيضاً - قطعي، فكيف يقال: إنه ظني؟ وإن لم يكن قطعياً، فقد سقط الجواب.

بل الأولى أن يقال - في الجواب -: نحن إنما ندعي وجوب اعتبار الترجيح حيث أمكن ذلك، ولا يؤدي إلى عدم اعتبار الترجيح، ولو اعتبرنا الترجيح بكثرة العدد في البينات(٤)، أدى ذلك إلى امتداد الخصومة.

١ـ في المخطوطة "الأولى" والمثبت من المحصول المطبوع.

٢ـ تكملة المسألة: "... الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح. وأنكره بعضهم، وقال: عند التعارض يلزم التخيير أو التوقف" انظر أدلة الجمهور وأيضاً أدلة المنكرين ورد المصنف عليها في المحصول ٥/٥٢٩. وانظر هذه المسألة في: البرهان ٢/١١٤٢، المنخول ص٤٢٦، الإحكام ٤/٣٢١، الإبهاج ٣/١٣٩، إرشاد الفحول ص٢٧٣، كشف الأسرار ٤/٧٦، تيسير التحرير ٢/١٥٣، فواتح الرحموت ٢/٢٠٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢/٣٠٩، شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠، نشر البنود ٢/٢٧٣، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢/٤٥٧، المسودة ص٣٠٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٧.

٣ـ أي: الذي استدل به المصنف لمن أنكر التمسك بالترجيح وحاصله: أن الترجيح لو اعتبر في الأمارات لاعتبر في البيانات، وأجاب المصنف عنه: بأن ما ذكرته دليل ظني، وما ذكرناه قطعي، والظني لا يعارض القطعي. انظر: المحصول ٥/٥٣١ـ٥٣٢.

٤ـ البينات: جمع بينة، وهي في اللغة: فَيعِلَة من البيان وهو: الفصاحة، أو من البينونة وهي: الانقطاع. وفي الاصطلاح إقامة الحجة والبرهان على المدعى عليه. انظر: مختار الصحاح ص٢٩، أنيس الفقهاء ص٢٣٧.

قال(١) - **رحمه الله** -:

«الترجيح لا يجوز(٢) في الأدلة اليقينية...» إلى آخره.

أقول:

الذي قرره - ها هنا - يوجب امتناع وقوع التعادل في الأدلة اليقينية، وأنه كذلك، فإنه(٣) يمتنع وقوع التعارض بين دليلين صحيحين من مقدمات يقينية، لكن دعواه لا يشعر بهذا المعنى، فإنه قال: "لا يجوز الترجيح"، وهذا يشعر بوقوع التعارض، لكن الممتنع المصير إلى الترجيح.

والأولى أن يقال: لا يتصور التعارض بين الأدلة اليقينية(٤) - ثم يقول: لا ينبغي أن يقع في هذا اختلاف، إنما الذي يتصور فيه الاختلاف أن يتعارض ما يعتقد فيها أنها أدلة يقينية، مع العلم بأن أحد هذين المتعارضين شبهة ومغلطة واشتبهت بالحجة، فهل يكون طلب الترجيح في مثل هذا مخلّصاً عن الشبهة ومميزاً بين الحجة والشبهة؟ فهذا من الأمور الممكنة.

فإن من يرى ذلك - يقول: ننظر في أحوال المقدمات وفي أحوال التركيب، كلما كان التركيب من أقل المقدمات والوسائط بين تلك المقدمات والأوليات أقل، كان راجحاً على ما كان أكثر.

وهذا طريق مقبول عند العقل، وما ذكره غير دافع لهذا، ثم فيما ذكر نظر:

فإن قوله(٥): "اللازم عن الضروري ضروري"، لا يستقيم مطلقاً، وإلا لزم

١- أي: في المسألة الثالثة من مسائل القسم الثاني المشتمل على مقدمات الترجيح فانظر: المحصول ٥/٥٣٢ وانظر كذلك: الإبهاج ٣/٢١٠، نهاية السول ٤/٤٤٦، النفائس ٣/١٣٧ـ أ.

٢- في المحصول المطبوع "لا يجري".

٣- بداية اللوحة ١٣٦ـب.

٤- وذلك: لأنه لو وقع التعارض بين القطعيات، لارتفع النقيضان، أو اجتمعا. انظر: نهاية السول ٤/٤٤٦.

٥- أي: في الوجه الأول من الاستدلال على أن الترجيح لا يتصور في القطعيات. انظر: المحصول ٥/٥٣٢.

أن تكون العلوم كلها ضرورية، ويلزم نفي النظريات.

وقوله (١) - في الوجه الثاني -: "العلم اليقيني لا يقبل التقوية"، فيه نظر: بل العلم اليقيني الحاصل بالنظر قابل للاشتداد والضعف، بحسب وضوح المقدمات التي تركبت منها الحجة وخفائها، وبحسب مساعدة الحجج على مطلوب واحد، بل الأوليات فيها ما هو أقوى وأجلى، وفيها ما هو أخفى.

١- انظر: المحصول ٥/٣٤٥.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الرابعة(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

الترجيح إنما يتصور بين الأدلة، فاعتقاد المقلد إذا لم يكن مستنداً إلى الأدلة، فكيف يتصور الترجيح في ذلك؟ وكيف يكلف بتحصيل الرجحان؟

وأيضاً: هذا يناقض ما ذكره(٣) في الوجه الثاني - من المسألة التي قبلها - فإنه: "منع أن يكون اليقين قابلاً للتقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض، ولو على أبعد الوجوه، لم يكن يقيناً، بل كان ظناً، وإن لم يقارنه: لم يقبل التقوية"، وهذا بعينه يتأتى في الجزم التقليدي، لأنه إن قارنه احتمال النقيض: لم يكن جزماً، ولو كان ذلك الاحتمال على أبعد الوجوه، وإن لم يقارنه: لم يقبل التقوية.

بل اليقين إنما منع احتمال النقيض، لكونه جزماً، لا لكونه علماً مستنداً إلى الدليل، فإن احتمال النقيض من الأحوال النفسانية، وهو يناقض الجزم.

١- في المخطوطة "الثالثة" والتصويب من المحصول المطبوع.

٢- تتمة المسألة: "... اشتهر في الألسنة: أن العقليات لا يجري الترجيح فيها. وهذا فيه تفصيل، فإنا إن لم نكلف العوام بتحصيل العلم بالمعتقدات، بل قنعنا منهم بالاعتقاد الجازم على سبيل التقليد: لم يمتنع تطرق التقوية إليه" انظر: المحصول ٥/٥٣٤.

٣- انظر المحصول ٥/٥٣٤.

قال - رحمه الله -:

«المسألة السابعة(١): إذا تعارض دليلان...» إلى آخره(٢).

أقول:

هذا التقسيم غير حاصر.

قوله(٣): "لو كان مدلولهما غير قابل للنسخ يتساقطان"، فيه نظر: لأن المدلول إذا لم يكن قابلاً للنسخ، امتنع العمل بالمتأخر، فلا تعارض بينه وبين المتقدم، فيجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر - فبطل ما قاله: "من أنهما يتساقطان".

أما قوله(٤): "إذا علم أنهما تقارنا، فإن أمكن التخيير فيهما تعين القول به، فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير" يرد عليه وجوه:

أولها: ما بينا أن التخيير ترك العمل بكل واحد من الدليلين، وأنه متعذر.

وثانيها: أنه لم يذكر حكم القسم الآخر، وهو عدم إمكان التخيير بينهما.

١ـ في المخطوطة "السادسة"، وما أثبتناه من المحصول المطبوع.

٢ـ تمام المسألة: "... فإما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً، أو كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه. وعلى التقديرات الأربعة: فإما أن يكونا معلومين، أو مظنونين، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً. وعلى التقديرات كلها: فإما أن يكون المتقدم معلوماً والمتأخر معلوماً، أو لا يكون واحد منهما معلوماً. فلنذكر أحكام هذه الأقسام ـ القسم الأول: أن يكونا عامين. فإما أن يكونا معلومين، أو مظنونين، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً. النوع الأول: أن يكونا معلومين. فإما أن يكون التاريخ معلوماً، أو لا يكون. فإن كان معلوماً، فإما أن يكون المدلول قابلاً للنسخ، أو لا يكون. فإن قبله: جعلنا المتأخر ناسخاً للمتقدم ـ سواء كانا آيتين، أو خبرين، أو أحدهما آية والآخر خبراً متواتراً" وسيأتي الكلام على بقية الأقسام إن شاء الله. انظر: المحصول ٥/٥٤٤.

٣ـ انظر: المحصول ٥/٥٤٦.

٤ـ انظر مقولة المصنف هذه في المحصول ٥/٥٤٦.

وثالثها: أن مدلول أحدهما أو مدلولهما إذا(١) لم يكن قابلاً(٢) للتبدل والنسخ، فقد عاد القسم الذي مر، وهو امتناع ثبوت مدلول أحدهما، فيمتنع العمل به، فيتعين العمل بالآخر، وهذا أكثر ما يكون في النصوص الواردة في صفات الله - تعالى -، فإن ذلك لا يقبل التبدل والنسخ.

وأما قوله: "إذا لم يعلم التاريخ - فها هنا - يجب الرجوع إلى غيرهما، لأنه(٣) نجوّز في كل واحد منهما: أن يكون هو المتأخر"، ففيه نظر: لأن التخيير لما جعله عملاً بكل واحد منهما بالقدر الممكن، فلو حكم - ها هنا - بالتخيير: كان أولى، وهذا كما في البينات، إذ لا فرق في البينات بين أن يعلم مقارنتهما، وبين أن لا يعلم التاريخ بينهما، كذلك ها هنا.

قوله: "نجوز في كل واحد منهما: أن يكون هو المتأخر: فيكون ناسخاً".

قلنا: إن كان المدلول غير قابل للنسخ، فقد سقط هذا الكلام، وإن كان قابلاً، فيجوز كل واحد منهما أن يكون ناسخاً يوجب العمل به، لأن كونه ناسخاً مما يوجب العمل به، لا أنه يوجب سقوطهما بالكلية، ولا أقل من التخيير، إذ زعم أن التخيير يشتمل(٤) على العمل بها.

١- بداية اللوحة ١٣٧ـ أ.

٢- "قابلاً" ساقطة من المخطوطة، وأثبتناها من نقل القرافي وابن السبكي والأسنوي عن النقشواني فانظر: النفائس ٣/١٤٠ـب، الإبهاج ٣/٢١٤، نهاية السول ٤/٤٥٨.

٣- في المحصول ٥/٥٤٧ "لانا".

٤- "يشتمل" ساقطة من متن المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

قال - رحمه الله -:

«النوع[1] الثاني: أن يكونا مظنونين...» إلى آخره[2].

أقول:

إذا لم يعلم التاريخ وتساويا في القوة، فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون متأخراً: فيكون ناسخاً.

فإن كان هذا المعنى يوجب تساقطهما والرجوع إلى غيرهما، فلم حكم بالتخيير بينهما - ها هنا -؟، وإن لم يوجب ذلك تساقطهما بل يوجب التخيير، فلم لم يحكم بالتخيير بينهما في القسم الأول، بل حكم بطرحهما مع أن طرح المعلوم أشد مخالفة للأصل.

١- "النوع" إضافة من المحصول.

٢- تتمة عبارته: "... فإن نقل تقدم أحدها على الآخر: كان المتأخر ناسخاً. وإن نقلت المقارنة، أو لم يعمل شيء من ذلك: وجب الرجوع إلى الترجيح: فيعمل بالأقوى. وإن تساويا: كان التعبد فيهما التخيير". انظر: المحصول ٥/٥٤٧.

قال - رحمه الله -:

«النوع الثالث: أن يكون أحدهما معلوماً، والآخر مظنوناً ...» إلى آخره(١).

أقول:

ما يرد - ها هنا - فهو مشترك الورود على ما سبق - أيضاً - فنذكر ذلك على سبيل الاشتراك، وهذا: لأن العامين إذا تعارضا فلهما - بعد الاشتراك في كونهما عامين ومعلومين أو مظنونين - عوارض أخرى تحتمل اختلافهما في ذلك، مثل: كون أحدهما مخصوصاً دون الآخر، وكون(٢) أحدهما أكثر صور التخصيص من الآخر، أو لفظ التعميم في أحدهما هو: "الألف واللام" للتعريف (٣)، وفي الآخر لفظ "كل وأجمعين(٤)"، أو أحدهما مذكور "بما"، والآخر "بكل"، ولفظ "كل" أقوى دلالة على العموم، وكذلك دلالة المنطوق والفحوى والمفهوم، تختلف في كل واحد منهما، وقد تكون دلالة أحدهما نصاً، ودلالة الآخر ظاهراً(٥)، وذلك مما يوجب التفاوت بينهما، فمتى وقع التعارض بين معلومين أو مظنونين، لابد من الترجيح بهذه الأمور والتفتيش عنها.

وكذلك إذا وقع التعارض بين مظنون ومقطوع، وإن كان دلالة المقطوع

١- تتمة عبارته: "... فإما أن ينقل تقدم أحدهما على الآخر، أو لا ينقل ذلك. فإن نقل وكان المعلوم هو المتأخر: كان ناسخاً للمتقدم. وإن كان المظنون هو المتأخر: لم ينسخ المعلوم. وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر: وجب العمل بالمعلوم، لأنه إن كان هو المتأخر: كان ناسخاً. وإن كان هو المتقدم: لم ينسخ المظنون. وإن كان مقارناً: كان المعلوم راجحاً عليه، لكونه معلوماً" انظر: المحصول ٥/٥٤٧-٥٤٨.

٢- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني وردت هكذا: "أو أحدهما أكثر قبولاً للتخصيص من الآخر لكثرة صوره". انظر: النفائس ٣/١٤٠-ب.

٣- في النفائس ٣/١٤٠-ب "لام التعريف".

٤- في النفائس "أجمع".

٥- الظاهر: اسم فاعل من الظهور وهو الانكشاف والوضوح هذا في أصل اللغة. وفي الاصطلاح: اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ. انظر: القاموس المحيط ٢/٨٤، لسان العرب ٤/٥٢٧، أصول البزدوي بشرح البخاري ١/٤٦، أصول السرخسي ١/١٦٤، تفسير النصوص ١/١٤٢.

ظاهراً، ودلالة المظنون نصاً، فيحصل بينهما التعادل، لأن ما في أحدهما من القوة يصير جابراً لما فيه من الضعف فيتعادلان.

وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصراً في هذه الأنواع، ولا الحكم الذي حكم في كل قسم جائزاً.

قال - رحمه الله -:

«الثاني - من الأقسام الأربعة: أن يكونا خاصين...» إلى آخره(١).

أقول:

قد علمت أن العامين قد يتأتى فيهما من الترجيح ما لا يتأتى في(٢) الخاصين، لاختلافهما في كون أحدهما مخصوصاً والآخر غير مخصوص، ولاختلافهما في التعميم بالألفاظ التي توجب الترجيح(٣).

١- انظر: المحصول ٥/٥٤٨ وتكملة الكلام: "... والتفصيل فيه: كما في العامين من غير تفاوت".

٢- بداية اللوحة ١٢٧ـب.

٣- "الترجيح" زيادة من عمل المحقق.

قال - رحمه الله -:

«القسم الثالث...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله(٢): "اللائق بمذهبه أن لا يقول في شيء من هذه الأقسام بالنسخ"، فيه نظر: لأن الخاص المتأخر إذا ورد بعد ثبوت حكم المتقدم نسخ ذلك الحكم(٣).

وقوله: "يخرج ما دخل تحت العام المتقدم" ويكون ناسخاً لذلك الداخل، فإن المؤلف يسمي هذا ناسخاً، ولم يفرق بين المتأخر الوارد بعد ثبوت الحكم المتقدم: في أن يرفع حكم المتقدم بالكلية، أو يخرج بعض ما دخل تحته.

بل حكم - في باب النسخ -: بأن كل ذلك يكون نسخاً، وهذا رد على أصحاب الشافعي - حيث قالوا(٤): "إذا تعارض عموم الكتاب مع خبر الواحد الخاص، ولم يعلم التاريخ، يحكم بكون الخبر الخاص مخصصاً للعام".

فرد المؤلف عليهم - بأن قال(٥): "الخاص دائر بين أن يكون مقارناً

١ـ تمام كلامه: "... أن يكون كل واحد منهما عاماً من وجه، خاصاً من وجه" وقد مثل المصنف لذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ مع قوله: ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾ وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: "من نام عن صلاة أو نسيها..."، مع نهيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن الصلاة في أوقات النهي الخمسة، وذكر أن هذين العامين ـ إما أن يعلم تقدم أحدهما، أو لا يعلم، فإن علم وكانا معلومين أو مظنونين، أو كان المتقدم مظنوناً والمتأخر معلوماً، كان المتأخر ناسخاً على القول: بأن العام ينسخ الخاص المتقدم، وإن كان المتقدم معلوماً، والمتأخر مظنوناً، لم يجز عندهم النسخ. انظر: المحصول ٥٤٨/٥.

٢ـ انظر: المحصول ٥٥٠/٥ وأول كلامه: "فأما من يقول: إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم، والخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فاللائق.. وآخر كلامه: بل يذهب إلى الترجيح، لأنه ليس يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم، حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر".

٣ـ الذي يفهم من كلام المؤلف هذا: أن الخاص إذا ورد بعد ثبوت حكم العام ينسخه كله، وعندي أنه ينسخ ما يقابله منه دون غيره. والله أعلم.

٤ـ انظر: المحصول ١٧٠/٣.

٥ـ انظر المحصول: ١٧١/٣.

مخصصاً، وبين أن يكون متأخراً ناسخاً* مردوداً، فلا يكون الحكم بكونه مخصصاً صواباً.

ونحن قد باحثنا المؤلف - هناك - بما يعلم، ومن جملة ما ناقشناه - في مواضع - أن قلنا: بأن الشافعي لا يجعل هذا ناسخاً، ولا يسمي النسخ إلا ما تضمن رفع الخطاب الأول بالكلية، وأما ما يرفع بعض ما دخل تحت الخطاب الأول، فليس بنسخ، وقد ذكرنا الفرق المعنوي بين البابين، وقد علم أن المؤلف يسمي ذلك نسخاً، بل كل خطاب متأخر رفع ما ثبت بالخطاب المتقدم - سواء كان بعض ما ثبت به، أو كل ما ثبت به، فإنه سماه نسخاً.

وإذا كان كذلك: فلا تنافي بين أن يكون المتأخر مخرجاً لبعض ما دخل تحت العام التمقدم، ويكون مع ذلك ناسخاً للعام المتقدم.

فلئن قال: فلعل المؤلف رجع عن ذلك، وصار لا يسمي بالنسخ إلا ما كان رافعاً لحكم الخطاب المتقدم بالكلية، أما إذا كان رافعاً للبعض، فلا يسميه نسخاً، بل تخصيصاً.

قلنا: إن كان كذلك، فلم سماه نسخاً في القسم الذي قبل هذا؟ على مذهب من يجعل العام المتأخر ناسخاً، لأنه حينئذٍ يظهر الفرق بين تأخير العام مطلقاً عن الخاص مطلقاً، وبين تأخر العام من وجه، لأن المتأخر الذي هو عام مطلقاً، يرفع موجب الخاص المتقدم بالكلية: فيكون ناسخاً.

وأما المتأخر الذي هو عام من وجه، لا يرفع حكم المتقدم بالكلية، فيكون مخصصاً لا ناسخاً، فكيف حكم بكونه ناسخاً، بل وحكم بأولوية كونه ناسخاً.

فثبت: أن هذا الكلام ليس بمستقيم، ومناقض لما ذكره في باب الخصوص والعموم وفي باب النسخ.

وأيضاً: حكم - ها هنا(١) -: "بأنه إذا لم يعلم التاريخ بينهما، وكانا معلومين: بأنه يخير بينهما" يناقض ما حكم به في القسم الأول - من هذه الأقسام -، لأنه ذكر - هناك(٢) -: "أن كل واحد منهما جاز أن يكون هو المتأخر الناسخ: فيتساقطان".

فنقول: ها هنا - أيضاً - عند من يجعل العام المتأخر ناسخاً، جاز في كل واحد من هذين العامين أن يكون هو المتأخر الناسخ: فكان اللائق أن يقول: بتساقطهما على رأي أولئك، والرجوع إلى غيرهما. وحيث حكم بالتخيير مطلقاً: كان مناقضاً للأول.

١- انظر: المحصول ٥/٥٥٠.

٢- انظر: المحصول ٥/٥٤٧.

قال - رحمه الله -:

«القسم الرابع...» إلى آخره(١).

أقول(٢):

الخاص لما كان متأخراً عن العام، ومخرجاً لبعض ما حصل تحت العام المتقدم، جعله ناسخاً، فلم حكم فيما مضى من القسم: أن اللائق بمذهبهم أن لا يحكموا في شيء من هذه الأقسام بالنسخ، وعلل ذلك: بأن الخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم؟!!

فإن كان كون المتأخر مخرجاً بعض ما دخل تحت العام المتقدم، يمنع أن يكون ناسخاً - فها هنا - لا يكون ناسخاً - أيضاً -، وإن لم يكن مانعاً، فلا تنافي بين أن يكون ناسخاً، وبين أن يكون مخرجاً بعض ما دخل تحت العام المتقدم، فلا يصح حكمه في القسم الماضي.

١- تكملة النص: "... إذا كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً. فإن كانا معلومين، أو مظنونين وكان الخاص متأخراً: كان ناسخاً للعام المتقدم. وإن كان العام متأخراً: كان ناسخاً للخاص المتقدم عند الحنفية. وعندنا أنه يبنى العام على الخاص. وإن وردا معاً: خص العام بالخاص إجماعاً. وإن جهل التاريخ: فعندنا يبنى العام على الخاص. وعند أبي حنيفة: يتوقف فيه. وأما إن كان أحدهما معلوماً، والآخر مظنوناً، فقد اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون، إلا إذا كان المعلوم عاماً، والمظنون خاصاً، ووردا معاً، وذلك مثل: تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس. وقد ذكرنا أقوال الناس فيهما في باب العموم" انظر: المحصول ٥/٥٥٢.

٢- بداية اللوحة ١٢٨-أ.

قال - رحمه الله -:

«القول في التراجيح الحاصلة في الإسناد(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

التراجيح الحاصلة بالإسناد تحتمل قسماً آخر غير ما ذكره، لأن كيفية الإسناد: مثل قول الراوي: أخبرني(٣) فلان، أو حدثني فلان، أو سمعت فلاناً، أو أجاز(٤) لي فلان في رواية هذا الكتاب عنه، أو ناولني(٥) هذا الكتاب.

كل ذلك متعلق بالإسناد وهو خارج عن اعتبار الكثرة والقلة، وخارج عن أحوال الرواة، فكان يجب التعرض لهذا القسم أيضاً، لاختلاف تأثير ما عددناه في القوة والضعف.

وأيضاً - فقوله -: "أما الوقوع بكثرة الرواة فمن وجهين..."(٦) فيه نظر: لأن تقسيم الرجحان الواقع بكثرة الرواة إلى ما ذكره من القسمين لا يستقيم، لأن أحد ما ذكر من القسمين ليس ترجيحاً بكثرة الرواة، بل هو ترجيح بقلة الرواة في الغالب، وإذا لم يكن ذلك ترجيحاً بكثرة الرواة، لو كان ترجيحاً

١- الإسناد في اللغة: الرفع وإضافة الشيء إلى الشيء. وفي الاصطلاح: نسبة أحد الجزأين إلى الآخر. وعند المحدثين: أن يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ. انظر: المصباح المنير ٢٩١/١، التعريفات ص٢٣، تدريب الراوي ١٥٩/٢.

٢- انظر: المحصول ٥٥٣/٥ وتكملة الكلام: "... واعلم: أن الترجيح - إما أن يقع بكثرة الرواة، أو بأحوالهم".

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "أجزني" انظر: النفائس ١٤٢/٣-١.

٤- الاجازة: هو أن يقول أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي.

٥- المناولة: هو أن يقول خذ هذا الكتاب فاروه عني، فهو كالاجازة، لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني، واللفظ وحده يكفي. انظر: تدريب الراوي ٣٩/٢، ٤٤، روضة الناظر وشرحها نزهة الخاطر ٣٠٨/١-٣٠٩.

٦- انظر: المحصول ٥٥٣/٥ وتمام عبارته: "... أحدهما: أن الخبر الذي رواته أكثر، راجح على الذي لا يكون كذلك، وقد تقدم بيانه. الثاني: أن يكون أحدهما أعلى إسناداً، فإنه مهما كانت الرواة أقل، كان احتمال الكذب والغلط أقل، ومهما كان ذلك أقل، كان احتمال الصحة أظهر، وإذا كان أظهر، وجب العمل به. فعلو الإسناد راجح من هذا الوجه، لكنه مرجوح من وجه آخر، وهو كونه نادراً".

بقلة الرواة، لا يمكن عده من جملة أقسام ما يقع الترجيح فيه بكثرة الرواة، فالرواية العالية ربما استندت إلى الأصل بخمسة(١) نفر من الرواة، وأما الرواية الأخرى فربما لا تستند إلا بعشرة، فتكون الرواية العالية ترجحت من حيث قلة توسط الرواة لا من حيث الكثرة، فورد ما ذكرنا.

بل كان الأولى أن يقال - في أول التقسيم -: "إن الترجيح الحاصل بالإسناد قد يتعلق بكثرة الرواة، وقد يتعلق بقلة الرواة، وذلك: لأن الكثرة على قسمين، فإن الكثرة - إما على سبيل الترادف، وإما على سبيل التوسط، والترادف - هو: أن يرويه أشخاص كثيرة عن النبي ﷺ وكذلك يرويه أشخاص كثيرة عن أولئك الرواة، وهكذا إلى أن تنتهي الرواية إلينا، وهذا يوجب الترجيح بالنسبة إلى الحديث الذي يرويه عن النبي ﷺ واحد، وعن ذلك الواحد واحد، والذي توجد الكثرة في كل مراتبه وطبقاته راجع بالنسبة إلى ما توجد الكثرة في بعض الطبقات دون البعض، وعلى هذا(٢) النسبة يطلب الترجيح في هذا القسم.

والكثرة في التوسط هو: أن أحد الخبرين يتصل بالنبي ﷺ بعشر(٣) مراتب أو أكثر، والآخر يتصل به - عليه السلام - بسبع(٤)، أو دون ذلك، فالأول أكثر توسطاً(٥) من الثاني، لأن تطرق احتمال عدم الثبوت في الأول أكثر، فهذه الكثرة موجبة للضعف بالقياس إلى ما هو أقل منه، فهذا الترجيح يقع بالقلة لا بالكثرة، على هذا الوجه يصح التقسيم وينحصر.

قوله: "لكنه مرجوح من وجه آخر، وهو كونه نادراً(٦)".

١- في المخطوطة "بخمس" بحذف التاء، وهو خطأ، لأن مثل هذه التاء تثبت في التذكير وتحذف في التأنيث.

٢- هكذا في المخطوطة، والأنسب "هذه".

٣- في المخطوطة "بعشرة" وهو خطأ.

٤- في المخطوطة "بسبعة" والصواب ما أثبتناه.

٥- بداية اللوحة ١٢٨ـب.

٦- في المخطوطة "نادر" بالرفع، والتصويب من المحصول ٥/٥٥٣.

قلنا: جهة الندرة غير ملازمة لجهة قلة التوسط دائماً، بل ذلك يتفق في بعض الصور.

والأولى أن يقول: نقل الصحابي حديث النبي ﷺ عنه من غير واسطة إلى التابعين، فالندرة - ها هنا - زائلة، فهذا يكون راجحاً على ما ينقل بواسطة.

وكذلك لو نقل من التابعين إلى من بعدهم شخص عن الصحابي، والصحابي عن الرسول - عليه السلام -، فالندرة غير موجودة - ها هنا -، وهذا راجع بالقياس إلى ما تكثر فيه الوسائط، وعلى هذا القياس يمكن تمييز الجهتين بعضها عن بعض، ولا يخفى وقوع الندرة في الأزمنة.

مثل: من ينقل في زماننا بعد ستمائة وخمسين هجرية، ويتصل بالنبي ﷺ بخمس(١) من الوسائط أو سبع(٢) أو ثمانٍ(٣) - أيضاً - فذلك من النوادر، فإذا لم يعتضد بأسباب أخرى ترد، ففي مثل هذه الروايات لا يتصور الترجيح بقلة الوسائط.

١- في المخطوطة "بخمسة".

٢- في المخطوطة "سبعة".

٣- في المخطوطة "وثمانية".

قال - رحمه الله -:

«وثامنها(١): رواية العدل...» إلى آخره(٢).

أقول:

ها هنا تفصيل وهو: أن صاحب البدعة(٣) إذا نقل الحديث مرسلاً أو مسنداً، ولم يعرف ذلك الإسناد إلا في أمثاله من أهل تلك البدعة، وكان الحديث مما يقوي بدعتهم ويدل عليها: وجب أن لا تقبل أصلاً، كالأحاديث الموضوعة من الحشوية(٤) المجسمة، فإنهم لزعمهم الفاسد يعتقدون وضع الأحاديث - في هذا الباب - من الدين ومن الخيرات، فيقدمون عليه، فهذا سبب قوي في الرد لا ينجبر بشيء.

١- أي: من الوجوه العائدة إلى الترجيح بالورع.

٢- تمام كلامه: "... الذي لا يكون صاحب البدعة، أولى من رواية العدل المبتدع، سواء كانت تلك البدعة كفراً في التأويل، أو لم تكن" انظر: المحصول ٥٥٩/٥.

٣- البدعة في اللغة: الحدث والإنشاء، يقال: بدع الشيء: إذا أنشأه وبدأه. وفي الاصطلاح: الفعلة المخالفة للسنة، أو: الامر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي. انظر: لسان العرب ٦/٨، التعريفات ص٤٣، تيسير مصطلح الحديث ص١٢٢.

٤- الحشوية قال الحميري: سميت الحشوية حشوية؛ لانهم يحشون الاحاديث التي لا أصل لها في الاحاديث المروية عن رسول الله ﷺ أي: يدخلونها فيها، وليست منها، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه. وقال ابن النجار: سموا حشوية؛ لانهم كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري أمامه، فلما أنكر كلامهم قال: ردوهم إلى حشو الحلقة أي: جانبها. ولقد أطلق بعض المعتزلة والجهمية اسم الحشوية على علماء السنة الذين يقولون بإجراء صفات الرب الذاتية والفعلية على ظاهرها من غير تأويل ولا تشبيه انظر: الحور العين ص٢٠٤، شرح الكوكب المنير ١٤٧/٢، الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص٨٧، هامش المحصول ٥٣٩/٢.

قال - رحمه الله -:

«لو قبلنا المرسل: فإذا أسند أحدهما، وأرسل الآخر...» إلى آخره(١).

أقول:

هذا البحث يختص بزمان التابعين ومن قرب منهم في الزمان، وأما في زماننا فالمرسل والمسند إن استفاض(٢) في كتب العلماء، وألسنتهم على طول الزمان: فهو مقبول. والاعتماد على الكتب الستة المشهورة بالصحة، فإن ما تشتمل عليه تلك الكتب جامع لشروط القبول.

وإن لم يكن كذلك، بل تفرد الشخص والشخصان بروايته: فهو مردود.

فلا يتأتى هذا البحث، والفرق حدوث البدعة، وبُعْد الناس عن طلب الآخر، وتشبثهم(٣) بالدنيا.

١- هذا الوجه السابع من التراجيح العائدة إلى كيفية الرواية. فانظر المحصول: ٥٦٤/٥ وتكملة الكلام: "... فعندنا المسند أولى. وقال عيسى بن أبان: المرسل أولى. وقال القاضي عبد الجبار: يستويان".

٢- المناسب "استفاضا".

٣- التشبث بالشيء: التعلق به يقال: تشبث به أي علق. انظر: مختار الصحاح ص١٣٨، المصباح المنير ٣٠٢/١.

قال - رحمه الله -:

«في التراجيح الراجعة إلى اللفظ. ورابعها: أن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً ...» إلى آخره(١).

أقول:

فيه نظر: لأن المجاز إن غلبت(٢) قوته بحيث ينسخ الحقيقة، صار هو حقيقة، وانقلبت الحقيقة مجازاً في الدابة والقارورة.

وإن كان دون الغالب، فهو بعد مرجوح، فكيف يكون أظهر دلالة؟ بل النظر في هذا من وجه آخر وهو: أن المجاز قد يذكر مع القرينة المخصصة المعينة لمعنى(٣) ذلك المعنى المجازي بعينه - كقول القائل: رأيت أسداً يرمي أو يتكلم"، فإن هذا يدل على المعنى المجازي، وهو الرجل الشجاع، دلالة ظاهرة، وأظهر دلالة وأقوى من قوله: "رأيت شجاعاً"، ففي مثل هذه الصورة لا ترجيح للحقيقة على المجاز، بل المجاز أقوى.

وكذلك إذا كانت قرينة الحال تقتضي وصف الكرام والكرم - فقال: "فلان بحر"، فهو أبلغ دلالة على الكرم من قول القائل: "فلان سخي".

وأما إذا لم توجد القرينة المعينة المقيدة(٤) - فقال: ابتداء -: "فلان بحر"، فلا تكون دلالة هذا على الكرم(٥)، أظهر من دلالة قوله: "فلان سخي أو كريم"، لأن تسميته بالبحر متردد بين علمه الغزير وكرمه الكثير، فلا يتعين واحد

١- انظر: المحصول ٥/٥٧٢-٥٧٣ وتمام عبارته: "... فتقدم الحقيقة، لأن دلالتها أظهر. وهذا ضعيف، لأن المجاز الغالب أظهر دلالة من الحقيقة، فإنك لو قلت: فلان بحر، فهو أقوى دلالة من قولك: فلان سخي".

٢- في المخطوطة "غلبة".

٣- كذا وردت العبارة في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني وردت هكذا: "لذلك المعنى المجازي" انظر: الإبهاج ٣/٣٣٠.

٤- هذه الكلمة غير منقوطة في المخطوطة، وما أثبتناه من الإبهاج.

٥- بداية اللوحة ١٢٩-أ.

منهما إلا بقرينة أخرى بالتصريح بأنه بحر الكرم، وحينئذٍ يصير اللفظ مستعملاً بطريق الحقيقة، لا بطريق المجاز.

قال - رحمه الله -:

«القول في التراجيح الراجعة إلى الحكم...» إلى آخره(١).

أقول:

كلام المؤلف - ها هنا - ظاهر، ولكن ليس ينفهم معنى قولهم(٢): "إن هذا هل هو من باب الترجيح أم لا"؟ ونحن نذكر احتمالين:

أحدهما - أن يقال: إنه لما روى الراويان هذين الخبرين وتساويا في الإسناد والإرسال والعدالة، أو رواهما شخص واحد وأسندهما بطريق واحد، فإنا نقبل الناقل دون المقرِّر، ونقدر أن المقرِّر لم ينقل، وإذا لم يقبل المقرِّر أصلاً، فهذا يكون عملاً بالناقل من غير معارض ومزاحم، ومثل هذا لا يكون من باب الترجيح، إذ لا معارض له. فهذا معنى قول القاضي عبد الجبار(٣)، لكن هذا مشكل بوجهين:

أحدهما: أنه تكامل طريق ثبوته، فلماذا لا يقبل؟ مع أنه مشارك للمقبول في طريق الثبوت، والفرق الذي بينهما ليس من طريق الثبوت، بل من باب آخر، فلا وجه لرده.

وثانيهما: أن هذا لا يخرج عن باب التراجيح كيف كان، لأنه رجح قبول أحدهما على قبول الآخر بمرجح خارج عما يتعلق بالرواية، فهذا ليس خارجاً عن التراجيح بالكلية. هذا هو الاحتمال الأول.

والاحتمال الثاني - أن يقال: جعل الناقل متأخراً، وإذا جعل متأخراً: صار ناسخاً، ونسخ الخبر للخبر - لا يقال: إنه من باب التراجيح، وإليه يشير

١- تمام كلامه: "... وهي من وجوه خمسة، الأول: إذا كان أحد الخبرين مقرراً لحكم الأصل، والثاني يكون ناقلاً. فالحق: أنه يجب ترجيح المقرر. وقال: الجمهور - من الأصوليين - إنه يجب ترجيح الناقل" انظر دليل المصنف وأدلة الجمهور ورده عليها في المحصول ٥/٥٧٩.

٢- أي: في التفريع ونص عبارته: "فرع: فإن قيل: أتجعلون العمل بالناقل على ما ذكره الجمهور، أو بالمقرر على ما ذكرتموه في باب الترجيح"؟! انظر: المحصول ٥/٥٨٢.

٣- انظر ما نقله المصنف عن القاضي عبد الجبار في الجواب عن السؤال السابق في المحصول نفس الموضع.

معنى كلام القاضي على ما نقله وهذا- أيضاً - يرد عليه: أنه ما جعل هذا متأخراً، إلا لنوع ترجيح، لكنهم لعلهم اصطلحوا على أن هذا الضرب لا يسمى من باب التراجيح، وليس في ذلك كبير فائدة من حيث المعنى.

والإنصاف: أن كلام المؤلف أظهر في إثبات كونه من باب التراجيح.

وأما في الذي اختاره: من تقديم الناقل وتأخير المقرر، ففيه نظر: لأن ذلك إن ترجح فإنما يترجح لكونه متضمناً للعمل بالخبرين بالناقل في زمان وبالمقرر بعد ذلك، فإن كانت الصورة هكذا - وهو(١): أنه يقرر حكم الناقل مدة في الشرع عند المجتهدين وعملوا بموجبه، ثم نقل لهم المقرر(٢) ولم يعلم التاريخ، فحينئذٍ يظهر ما ذكره المؤلف من الاحتجاج والترجيح، وحينئذٍ يجب العمل بالمقرر.

لكن هذه الصورة ليست هي الصورة التي فرض الخلاف فيها، ولا أظن أنهم يخالفون في ذلك.

وأما إن كانت الصورة على خلاف ذلك - وهو أن الثابت عند الجمهور مقتضى البراءة الأصلية فنقل(٣) الخبران أحدهما ناقل والآخر مقرر - فلا يتأتى فيه ما ذكره المؤلف من الاحتجاج والترجيح، إذ لو صرنا إلى ما يدعيه، تعطل الناقل بالكلية، إذ لم يقع العمل به أصلاً، لا في الماضي ولا في المستقبل(٤)، بل لا يقع العمل إلا بما لا يفيد، إلا عن ما استفيد من دليل العقل، مع وجود ما يفيد من الأحكام، ما لا يستفاد إلا من الشرع، وهذا لا يجوز(٥)، فهذا الإشكال وارد على احتجاج المؤلف.

١- هكذا في المخطوطة، وفي نقل ابن السبكي عن النقشواني "وهي" انظر: الإبهاج ٣/٢٣٣.

٢- في الإبهاج "المقرر في الشرع".

٣- في الإبهاج ٣/٢٣٤ "ونقل".

٤- في الإبهاج "بخلاف المقرر، فإن الحكم العقلي مستنداً إليه ويصير شرعياً".

٥- هذا التحقيق في المسألة والتفصيل من نجم الدين النقشواني ارتضاه كل من ابن السبكي والفتوحي فانظر: الإبهاج ٣/٢٣٣، شرح الكوكب المنير ٤/٦٨٩.

لكن ما أورد على وجهي احتجاج القاضي[1] - في أن هذا ليس من باب الترجيح - وارد.

١- انظر: المحصول ٥/٥٨٢ـ٥٨٣.

قال - رحمه الله -:

«الثاني(١): قال القاضي عبد الجبار...» إلى آخره(٢).

أقول:

للسائل أن يناقش فيما ادعاه من الاستقامة على مذهبه، وفيما أورد على أمثلة القاضي.

أما الأول: فلا شك أن ذلك يستقيم على من يذهب إلى التوقف في كل ما لم يرد به الشرع، إذ أي حكم كان يزيل التوقف، فالشرع إذا ورد بأي حكم كان، فإنه ينافي التوقف ولا يقرره، ولكن(٣) هذا غير ما نحن فيه، لأنا نتكلم في ورود خبرين أحدهما مقرر لحكم العقل، وقد اختار المؤلف أن المقرر أولى، وهذا لا يتصور مع القول بالتوقف، إذ ليس في الأخبار المفروضة ما يقرر التوقف، بل هذا الكلام إنما يتصور على قول من يقول: مقتضى العقل والبراءة الأصلية إما الإباحة أو الحظر.

وعلى هذا فكل ما أورده على القاضي، بعينه يرد عليه - أيضاً - لأنا إن فرضنا مقتضى العقل: الحظر، فالإباحة تشاركه في جواز الترك كما ذكر قبل(٤)، وإن فرضنا مقتضى العقل: الإباحة، فخبر الوجوب والحظر كل واحد يقرره من

١- في المخطوطة "الفرع الثاني"، والمثبت من المحصول.

٢- تتمة عبارته: "... الخبران إن كان أحدهما نفياً، والآخر إثباتاً، وكانا شرعيين، فإنهما سواء. وضرب لذلك أمثلة ثلاثة، أحدها: أن يقتضي العقل حظر الفعل، ثم ورد خبر في إباحته ووجوبه. وثانيها: أن يقتضي العقل وجوب الفعل، ثم ورد خبران في حظره وإباحته. وثالثها: أن يقتضي العقل إباحة الفعل، ثم ورد خبران في وجوبه وحظره. واعلم: أن هذا لا يستقيم على مذهبنا - في أن العقل لا يستقل في شيء من الأحكام بالقضاء بالنفي والإثبات، بل ذلك لا يستفاد إلا من الشرع. وحينئذٍ لا يكون لأحدهما مزية على الآخر. وأما على مذهب المعتزلة فلا يتم ذلك، لأنه لابد في كل نفي وإثبات متواردين على حكم واحد، أن يكون أحدهما عقلياً" وقد فند المصنف كل واحد من أمثلة القاضي. فانظر: المحصول ٥٨٣/٥.

٣- بداية اللوحة ١٢٩ـب.

٤- قال - في المحصول ٥٨٤/٥ -: إن الإباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل، وتخالفه في جواز الترك، وتشارك الحظر في جواز الترك، وتخالفه في جواز الفعل".

وجه، فيلزم عين ما ذكره، وحينئذٍ يشكل قوله: "إن هذا لا(١) يستقيم على مذهبنا".

وأما الذي أورده على أمثلة القاضي - ففيه نظر، وذلك: لان مقتضى العقل إذا كان هو: الحظر، فكل واحد من خبر الإباحة والوجوب ناقل، إذ كل واحد منهما يرفعان الحظر، لكن الفرق: أن الوجوب رفعه من وجهين ومن طرفيه، والإباحة من واحد من طرفيه، وبهذا القدر لا تخرج الإباحة عن كونه حكماً شرعياً، ولا تدخل في الاحكام العقلية، لان التقدير أن الإباحة ما عرفت إلا من جهة الشرع، والوجوب والإباحة متنافيان، إذ لا يتصور الجمع بينهما، فالخبران الواردان فيهما متعارضان، ومتساويان من حيث إن كل واحد منهما ناقل.

وكذلك إن فرضنا أن حكم العقل هو: الإباحة، فالوجوب والحظر كل واحد منهما يرفعانها، وتعذر الجمع بين الإباحة والوجوب، ففرض(٢) ما ذكرنا من التعادل.

وكذلك إن فرضنا حكم العقل: الوجوب، فالإباحة والحظر يرفعانه، فكان الأمر فيه كما ذكرنا في المثالين المذكورين. فثبت: اندفاع ما ذكره، وضعف قوله: "إنه لابد من النفي والإثبات الواردين على أمر واحد أن يكون أحدهما عقلياً" لما بينا أن كل واحد منهما يكون شرعياً.

أقول:

هذا الذي أورده على القاضي، يمكن تقريره، لكن لا بمجرد ما ذكره، بل لابد من وجه آخر من التقرير - وهو أن يقال: إذا كان مقتضى العقل الحظر، وورد خبران أحدهما ناقل لحكم العقل من وجهين وهو: الوجوب وما يقتضيه، والآخر ناقل له من وجه واحد وهو: ما يقتضي الإباحة، ولما كان الناقل من حيث هو ناقل راجحاً، فما زاد فيه جهة كونه ناقلاً، وجب أن يكون راجحاً على ما لا

١- "لا" ساقطة من المخطوطة، وهي من المحصول.

٢- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، ولعل المثبت مناسب للسياق.

يكون كذلك، وهكذا إن فرضنا أن حكم العقل الوجوب، ثم ورد خبران في الإباحة والحظر، يجب أن يكون خبر الحظر(١) راجحاً لما ذكرنا.

وأما إذا فرضنا حكم العقل الإباحة، ثم ورد خبران في الحظر والوجوب - فها هنا - معادلان، ولا يتأتى ذلك، لأن كل واحد منهما يرفع الإباحة من جانب واحد، فلم يفضل أحدهما على الآخر من جهة كونه ناقلاً، فيصح للقاضي من هذه الأمثلة الثلاثة واحد فقط. وهذا المعنى هو الذي ذكره بعد هذا، وهو صحيح، وكان يجب أن يورد على أمثلة القاضي بهذا الطريق، لا كما أورده.

١- في المخطوطة "الحصر" وهو تحريف.

قال - رحمه الله -:

«القسم الرابع...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقشه في مواضع:

منها: أن قوله: "وهذان المأخذان ضعيفان جداً إلا في شيء واحد..." إلى آخره(٢) يرد عليه وجوه:

أولها: أن المأخذ الأول هو: "أن العلة كلما كانت أشبه بالعلل العقلية (٣) كانت أرجح"، قد تمسك به المؤلف في مواضع من هذا القسم، فكيف استضعفه - ها هنا -، وهل نشأت أولوية التعليل بالوصف الحقيقي بالنسبة إلى غيره، إلا لكونه أشبه بالعلل العقلية.

وثانيها: أن الذي استثناه من أنه إذا كان(٤) متفقاً عليه كان يقينياً(٥)،

١- تتمة كلامه: "... في تراجيح الاقيسة. وهي: إما أن تكون بحسب ماهية العلة، أو بحسب ما يدل على وجودها، أو بحسب ما يدل على عليتها، أو بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل، أو بحسب محل ذلك الحكم، أو بحسب محالها، أو بحسب أمور منفصلة عن ذلك. النوع الأول: في التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة ـ فنقول: إنا بينا: أن الحكم الشرعي، إما أن يكون معللاً بالوصف الحقيقي، أو بالحكمة، أو بالحاجة، أو بالوصف العدمي، أو بالوصف الإضافي، أو بالوصف التقديري، أو بالحكم الشرعي" انظر: المحصول ٥/٥٩٣.

٢- لاجل أن تتضح الفكرة يحسن الإتيان بالكلام من أوله وهو على النحو التالي: "واعتمد بعضهم في التراجيح الواقعة ـ في هذا الباب ـ على أمرين، أحدهما: أن كل ما كان أشبه بالعلل العقلية، فهو راجح على ما لا يكون كذلك، لان العقل أصل النقل، والفرع كلما كان أشبه بالأصل كان أقوى. وثانيهما: أن كل ما كان متفقاً عليه فهو أولى مما يكون مختلفاً فيه، وكل ما كان الخلاف فيه أقل، فهو راجح على ما يكون الخلاف فيه أكثر، والسبب فيه: أن وقوع الخلاف فيه يدل على حصول الشك والشبهة... وتمام كلامه: وهو أن كل ما كان متفقاً عليه، فهو أولى مما يكون مختلفاً فيه، وذلك لان المقدمة إذا كانت مجمعاً عليها، كانت يقينية" انظر: المحصول ٥/٥٩٤.

٣- في المخطوطة "الحقيقية" والمثبت من المحصول.

٤- بداية اللوحة ١٣٠ـ أ.

٥- عبارة "كان يقينياً" غير واضحة في المخطوطة والقراءة اجتهادية.

لا يطابق الذي اختاره في باب الإجماع حيث أثبت كون الإجماع حجة بالدلائل الظنية، وقال(١): "المطلوب في ذلك هو الظن لا القطع".

وإذا كان كذلك: لم يلزم أن تكون المقدمة التي اتفقوا عليها قطعية، لأن الإجماع لم يثبت كونه حجة بدليل قطعي، فما يتوقف عليه أولى أن لا يكون قطعياً.

وثالثها: أن قوله(٢): "التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه بين القائسين"، إن كان مراده: أن هذه المقدمة تصير قطعية، فذلك لا يستقيم لما ذكرنا أن إجماع القائسين ليس إجماع الأمة، ولم يقم الدلالة على كون مثل هذا الإجماع حجة، فضلاً عن أن يكون حجة قطعية.

بقي أن يقال: إن الاختلاف في الوصف الحقيقي أقل مما في سائر الأقسام، وذلك دليل الرجحان، لكن هذا اعترف(٣) بما زيفه قبل، وقال: هذا ضعيف - حيث قال: "وهذان المأخذان ضعيفان جداً إلا في شيء واحد"، فإن هذا استضعاف للترجيح بقلة الاختلاف بالنسبة إلى ما كثر فيه الاختلاف، وذلك متناقض.

والموضع الثاني للمناقشة - على ما قرره(٤): "من أن التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم، وبالوصف الإضافي"، وهذه المناقشة من وجوه:

أولها: أنه لا تعارض في مثل هذا أصلاً، لأن التعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر، والتعليل بالوصف - سواء كان وجودياً أو عدمياً تعليل بالمعرف ولا تنافي بينهما، فمن علل بالحكمة، فالحكمة لابد لها من علامة ظاهرة ووصف ضابط

١- انظر: المحصول ٤٦/٤.

٢- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "أن التعليل بالوصف الحقيقي أولى من التعليل بسائر الأقسام، لأن جواز التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه بين القائسين، والتعليل بسائر الأقسام مختلف فيه" انظر: المحصول ٥٩٥/٥.

٣- كذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "اعتراف".

٤- انظر: المحصول ٥٩٥/٥.

لنوعها ومقدارها، فهو معلل بالوصف - أيضاً - لكن المعنيين مختلفان(١)، أحدهما التعليل بالمؤثر، وثانيهما التعليل بالمعرف، وإذا لم يقع التنافي والتعارض، يمتنع الترجيح، لأن الترجيح حيث يقع التعارض(٢).

وثانيها: على قوله(٣): "إن التعليل بالعدم إنما يصح لاشتماله على المصلحة والحكمة" فإن هذا مسلم، لكن قوله: "فالتعليل بالحكمة أولى" هذا ممنوع، لأن الأولوية إنما تصدق حيث يتحد الحكم والمعنى، وها هنا فقد اختلف ذلك، لأن التعليل بالعدم تعليل بالمعرف، والتعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر، وهما في حكم واحد، فلا تضاد بينهما، ولا تنافي بل يتلازمان، فلا تتصور الأولوية، إذ لا تعارض كما بينا(٤).

فلئن قال: نحن نفرض تعارض قياسين، أحدهما يعلل بنفس الحكمة، والآخر يعلل بالوصف العدمي، وترجح قياس من علل بنفس الحكمة.

قلنا: لا شك في أن(٥) أنواع المصالح والحِكَم مختلفة، ومقاديرها غير مضبوطة، فإن علل بنفس المصلحة والحاجة وهي مسمى الحاجة، فهي ملغاة وغير معتبرة، وإن علل بكل مصلحة تحصل في محل الوفاق، فيعسر إثبات جميعها في الفرع، وإن علل بالقدر المشترك، فقد استضعف المؤلف هذه الطريقة.

١- في المخطوطة "مختلفين" وهو خطأ، لأنه خبر لكن.

٢- أجاب القرافي عن الوجه الأول من المناقشة بقوله: إن عدم التنافي إنما يكون إذا كانا في حكم واحد، ولم يرده المصنف، إنما المراد في حكمين متضادين أو حكم ونقيضه، ومع النظر إليهما يثبت بدلاً عن الآخر، والحكمة في جهة والوصف في جهة أخرى. انظر: النفائس ١٤٧/٣ـب.

٣- هذا مفاد كلامه ونصه: "أما أنه أولى من العدم، فلأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة، لا العدم، وإذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم، كان التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالعدم" انظر: المحصول ٥٩٥/٥.

٤- أجاب القرافي عن هذا الإشكال: بأنا نعلل عدم المعلول بعدم العلة، ونكتفي بذلك، وليس في هذا حكمة، فأمكن الترجيح فيما قاله المصنف. انظر النفائس ١٤٧/٣ـب.

٥- "أن" ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

وأيضاً فاحتمال الفارق يكون أقوى فيما إذا(١) علل بوصف ضابط كيف كان، وهذا مما يوجب مرجوحية التعليل بالحكمة بالقياس إلى التعليل بالوصف.

وأيضاً فالخصم الذي علل بالوصف العدمي، فإنما يعلل به لاشتماله على الحكمة، فيمكنه أن يعلل بالحكمة التي اشتمل عليها الوصف، وحينئذٍ يسقط الترجيح.

فلئن قال: هذا التعارض يقع حيث تكون الحكمة ظاهرة جلية بمقاديرها في أصل أحد القياسين(٢) وفرعه معاً، وتكون مثل هذه خفية في أصل القياس الآخر(٣) أو فرعه، بل إنما يستدل عليها بالوصف، ففي مثل هذه حقيقة العلة - وهي الداعي والمؤثر - في أحدهما أظهر، فيترجح على القياس الآخر.

قلنا: هذا مع بعده وندرته، إن اتفق كان الترجيح فيه من باب آخر، وهو: أن التعليل في أحد الأصلين أظهر، وهذا لا يتعلق بخصوص هذا الترجيح.

وثالثها - هو: أن هذا لا يختص بالوصف(٤) العدمي، بل يجب أن يكون التعليل بالحكمة راجحاً على التعليل بالوصف الحقيقي - أيضاً -، لأن الوصف الحقيقي إنما يدعو إلى شرع الحكم، لاشتماله على المصلحة، فكان التعليل بنفس الحكمة راجحاً.

أما قوله - في الجواب(٥) - عن هذا: "الوصف أدخل في الضبط" فيه نظر: إذ هذا التعارض لا يتصور، إلا حيث تكون الحكمة ظاهرة بنفسها، مضبوطة

١- في المخطوطة "فيماذا" والمثبت أولى.

٢- في المخطوطة "للقياسين".

٣- في المخطوطة "للآخر".

٤- بداية اللوحة ٣٠١ـب.

٥- أي: في الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: فهذا يقتضي أن يكون التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالوصف. ونص جواب المصنف ـ قلت: كان الواجب ذلك، إلا أن الوصف أدخل في الضبط من الحاجة، فلهذا المعنى ترجح الوصف على المصلحة، والعدم المطلق لا يتقيد إلا إذا أضيف إلى الوجود، فهو في نفسه غير مضبوط، فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة، وليس بضابط في نفسه، فظهر الفرق. انظر: المحصول ٥/٥٩٦.

بمقدارها في ذاتها، فلا يستقيم أن يقال: الوصف أدخل في الضبط.

وأيضاً ضبط الأوصاف بالحاجات لايتفاوت بين أن تكون أوصافاً عدمية، أو وجودية: مثل وصف "الفقر" الذي هو وصف سلبي، ووصف "الجهاد" في سبيل الله، فإنه وصف ثبوتي، وليس بينهما تفاوت في ضبط الحكمة والحاجة.

وعلى هذا لو صح ما ذكره، لكان يجب امتناع التعليل بالأوصاف أصلاً ورأساً.

قوله: "العدم ليس بمؤثر في الحقيقة، وليس بضابط في نفسه".

قلنا: الوصف لو لم يكن ضابطاً، لا يصح التعليل به أصلاً، فلا يكون هذا المفروض فيه النزاع.

وقوله: "ليس ضابطاً في نفسه إلا إذا أضيف إلى الوجود".

قلنا: ولا يتصور التعليل بمطلق العدم، بل بالعدم المضاف إلى موجود "كالفقر" الذي هو عدم المال.

وإذا كان كذلك - فلم قلت: بأن مثل هذا وإن لم يكن مؤثراً لا يكون معرفاً للمؤثر أو الداعي أو الحكم؟ وإذا كان التعليل بمثل هذا الوصف، وكانت العلة(١) بمعنى المعرِّف، فلا فرق في ذلك بين الوصف الثبوتي والإضافي والسلبي في هذا المعنى.

قوله(٢): "التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر، وهذا يمنع من التعليل بغيره".

قلنا: التعليل بالمؤثر يمنع من التعليل بمؤثر غيره، ولا يمنع من التعليل بمعرِّف غيره، وأيضاً ينتقض بالوصف الحقيقي.

قوله: "ترك العمل به - هناك - بالإجماع".

١- في المخطوطة "العلية".

٢- انظر: المحصول ٥/٥٩٦ وأول كلامه: "وأما أنه أولى من الحكم الشرعي والوصف التقديري، فلأن ... وتتمة كلامه: ترك العمل به في الوصف الحقيقي بالإجماع، ولانه اشتبه بالعلل العقلية، فيبقى في هذه الصورة على الأصل".

قلنا: هذا غير دافع لهذا النقض، بل هو مقرر له، فمن شروط النقض وجود ما جعله علة أو دليلاً - في صورة - بدون ما هو معلول له أو مدلول له، وإذا كان عدم المعلول والمدلول مجمعاً عليه: كان أقوى وروداً.

قال - رحمه الله -:

«القول في التراجيح العائدة إلى ما يدل على أن ذات العلة موجودة ...» إلى آخره(١).

أقول:

الحق مع أبي الحسين.

قوله: "القطعيات لا تقبل الترجيح كما تقدم".

قلنا: ما تقدم من الكلام(٢) عليه. وأيضاً فالذي تقدم هو: أن يتعارض دليلان قطعيان ثبوتاً وانتفاء، أحدهما يدل على الوجود للشيء، والآخر يدل على عدمه، فامتنع حصول الترجيح، لامتناع وقوع دليلين قطعيين على هذا الوجه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، بل - ها هنا - أصلان أو فرعان، البديهة أو الحس شهدت بوجود العلة في أحد الأصلين أو الفرعين، لأحد المتناظرين، وأما خصمه فما ساعدته البديهة ولا الحس على وجود ما زعمه علة في الأصل الذي له ولا في الفرع، ولكن علم ذلك بدليل نظري مقدماته قطعية، وهذا(٣) لا مانع من وقوع مثل هذا التعارض، وإذا أمكن وقوعه، فلم لا يجعل دلالة البديهية والحس راجحاً على النظري، لأن احتمال الغلط في مقدمات هذا الدليل، أو في تركيب مقدماته، يجعله مرجوحاً، والعلم البديهي ليس مستنتجاً من مقدمات مؤلفة، حتى يقع مثل ذلك الاحتمال، فكان الأولى(٤) مرجوحاً.

١- تتمة النص: "... اعلم: أن العلم بوجود تلك الذوات، إما أن يكون بديهياً، أو حسياً، أو استدلالياً. والاستدلال، إما أن يفيد العلم، أو الظن. وعلى التقديرين: فذلك الدليل، إما أن يكون عقلياً محضاً، أو نقلياً محضاً، أو مركباً منهما. فلنتكلم في هذه الأقسام - فنقول: أما إذا كان الطريق مفيداً لليقين، سواء كان بديهياً، أو حسياً، أو استدلالياً يقينياً، وسواء كان عقلياً محضاً، أو نقلياً محضاً، أو مركباً منهما، وسواء كثرت المقدمات، أو قلت، فإنه لا يقبل الترجيح، وكلام أبي الحسين يدل على أنه يقبل. أما القطعيات لا تقبل الترجيح، فلما تقدم" انظر: المحصول ٥/٥٩٩.

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "يرد" ساقطة من هنا.

٣- الظاهر أن كلمة "هذا" زائدة.

٤- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "الأول".

قوله(١): "كما أن النظري يزول عند زوال أحد(٢) المقدمات، كذلك البديهي يزول عند زوال أحد التصورات".

قلنا: المؤلف يزعم أن التصورات التي يتوقف عليها(٣) التصديق البديهي، أولى أن تكون بديهية، وكتبه مشحونة بذلك. وإذا كان كذلك: امتنع زواله.

وأما النظري فهو موقوف على مقدمات يمكن زوالها، بأن يظهر كذبها في زمان آخر للناظر، أو يظهر له فساد التركيب، فظهر الفرق.

والوجه الثاني: هو أن النظري(٤) موقوف على تصور طرفيه، وعلى تصور طرفي كل مقدمة من مقدمات الدليل، وعلى التصديق بكل مقدمة، فقد توقف على أضعاف ما توقف عليه البديهي، وذلك يوجب المرجوحية.

وأيضاً ما توقف عليه النظري، أضعف من الذي توقف عليه البديهي.

١- أي: في ثنايا الجواب عن السؤال القائل: فإن قلت: الضروري أولى من النظري، لأن الضروري لا يقبل الشك والشبهة،والنظري يقبل ذلك. انظر: المحصول ٦٠/٥.

٢- "أحد" إضافة من المحصول.

٣- بداية اللوحة ١٣١ـأ.

٤- في المخطوطة "النظر" والمثبت أنسب للسياق اللاحق والسابق.

قال - رحمه الله -:

«أما إذا كان الدليل على وجود العلة ظنياً ...» إلى آخره(١).

أقول:

قوله: "هذا الكلام على عمومه ليس بحق"، لا يستقيم، فإن مراد هذا القائل هو: أن قلة كمية المقدمات جهة في الرجحان، وهوكذلك على الإطلاق وعلى عمومه.

وأما أنه تعارضه جهة أخرى، فهذا لا ينافي أن يكون هذا جهة الرجحان.

وهذا يشبه قول الفقهاء: إن المناسبة لا تبطل بالمعارضة، لأن معارضة المفسدة، لا تخرج المصلحة عن أن تكون مصلحة.

كذلك فيما نحن فيه، بل بطريق الأولى، ولهذا جعل قوة الكيفية في مقابلة الكمية، ولا شك أن قوة الكيفية جهة في الرجحان، فما يقاومه ويعادله - أيضاً - يكون جهة في الرجحان.

ثم من أولى ما شرع في باب التراجيح، فإنه يشتمل على بسائط(٢) جهات الترجيح، وقلما شرع في اعتبار تركيب الجهات، بل المطلوب عد بسائط جهات الترجيح، ثم بعد ذلك يتمكن المستدل من التركيب باعتبار حال البسائط، ويعتبر تركب بعضها ومعادلة بعضها مع بعض، وذلك خارج عن هذا، وليس يقدح في كون البسيط جهة رجحان على الإطلاق وعلى العموم.

١- هذا معنى كلامه وتتمة عبارته: "... فقد قيل: كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن أقل، كان القياس أقوى، لأن المقدمات متى كانت أقل، كان احتمال الخطأ أقل، ومتى كان احتمال الخطأ أقل، كان ظن الصواب أقوى. واعلم: أن هذا الكلام على عمومه ليس بحق، لأن الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف" انظر: المحصول ٥/٦١.

٢- البسائط: جمع بسيط، وهو: الذي لا يلتئم من عدة أمور تجتمع، ويقابله المركب. وينقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقي، وعرفي، وإضافي. فالبسيط الحقيقي هو: ما لا جزء له أصلاً، والبسيط العرفي هو: ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطباع، والبسيط الإضافي هو: ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر. انظر: المواقف ص٦١، التعريفات ص٤٥.

قال - رحمه الله -:

«القول في التراجيح الحاصلة بسبب كيفية الحكم...» إلى آخره(١).

أقول:

للسائل أن يناقش في ذلك من وجوه:

أحدها: أن قوله: "القياس دليل شرعي، فيجب أن يكون حكمه شرعياً"، يقتضي عدم انعقاد القياس فيما إذا كان الحكم عقلياً، وإذا لم ينعقد القياس أصلاً، فلا تعادل ولا تعارض، فكيف يتصور طلب الترجيح؟

وثانيها: أن قوله: "لو قدرنا تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي..." إلى آخر ما قرر يرد عليه سؤالان:

أحدهما: أن هذا يناقض ما قرره(٢) في تعارض خبرين أحدهما ناقل عن حكم العقل، والآخر مقرر، فإنه يوجب تقديم الناقل عن حكم العقل وتأخير المقرر، وها هنا عكس الأمر، ثم قال: "يلزم(٣) النسخ(٤) مرتين"، لأن الناقل يزيل حكم العقل، وإزالة حكم العقل ليس بنسخ، فها هنا كيف استدل بعين ما زيفه - هناك -؟

فللسائل أن يقول: لا نسلم أن لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي، لزم النسخ مرتين، وهذا: لأن العلة المثبتة تزيل حكم العقل، وإزالة حكم العقل ليس بنسخ.

والسؤال الثاني - أن يقال: تقدم أحدهما ليس بضروري - ها هنا -

١- انظر: المحصول ٦١٩/٥ وتمام النص: "... وهي على وجوه أحدها: القياس الذي يوجب حكماً شرعياً، راجح على ما يوجب حكماً عقلياً، لأن القياس دليل شرعي، فيجب أن يكون حكمه شرعياً، إلا أنا لو قدرنا تقديم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي، لزم النسخ مرتين، ولو قدرنا تقديم العقل لزم النسخ مرة".

٢- انظر: المحصول ٥٧٩/٥.

٣- في المخطوطة "لا يلزم" بالنفي، والتصويب من المحصول ٦٢٠/٥.

٤- كلمة "النسخ" ساقطة من صلب المخطوطة، وأثبتها الناسخ في الهامش.

بخلاف الخبرين، فإنه يمتنع ورود خبرين متنافيي الحكم والموجب في زمان واحد، وأما انعقاد القياس فهو تبع لحكم الأصل، وأصل كل قياس مغاير لأصل الآخر، وأحدهما حكم عقلي مستمر، والآخر حكم شرعي يعرفنا ورود نص الشرع، ولا تنافي بينهما، ونص الشارع ليس يرد في تلك الصورة التي هي أصل العلة العقلية، فلا تنافي ولا تضاد. بل لو قدرنا ورود نص(١) في كل واحد من هاتين الصورتين الأصليتين في زمان واحد جاز لعدم التنافي.

وإذا كان كذلك: فلا ضرورة في تقدير التقدم والتأخر، حتى يستفاد منه الترجيح، فاندفع هذا.

الموضع الآخر للمناقشة - قوله(٢): "إذا لم ينقلنا عنه(٣) الشرع، نستخرج العلة التي لأجلها لم ينقلنا عنه الشرع"، فإن السائل يقول: إذا صار ذلك - وهو أن الشرع لم ينقلنا عنه - معللاً بالحكمة، فقد صار حكماً شرعياً، وعند ذلك تكون العلة علة شرعية، فيبطل ما ذكر من الترجيح، ولا يمكن فرض الصورة التي ذكرها أصلاً، إذ في كل صورة لم ينقلنا عنه الشرع، توجد هذه العلة الشرعية، فالتعارض لا يكون واقعاً إلا بين علتين شرعيتين.

١- بداية اللوحة ١٣١ـب.

٢- أي: في الجواب عن قول القائل: كيف يجوز أن يستخرج من أصل عقلي علة شرعية؟ انظر: المحصول ٦٢٠/٥.

٣- "عنه" إضافة من المحصول.

قال - رحمه الله -:

«وأما الفرع: ففيه صور...» إلى آخره(١).

أقول:

لو كان الأمر كما ذكره، يلزم إلغاء الفارق بالكلية، وذلك: لأن التعليل بالمشترك أكثر فائدة أبداً من التعليل بالفارق، فيلزم أن لا يعلل بالفارق أصلاً(٢).

١- تتمة عبارته: "...أحدها: أن العلة المتعدية أولى من القاصرة عند الأكثرين. خلافاً لبعض الشافعية" انظر أدلة الجمهور وأدلة المخالف ورد المصنف عليها في المحصول ٦٢٥/٥.

٢- هذا الاعتراض موجه على قول المصنف: إن العلة المتعدية أكثر فائدة، لأنها متفق عليها".

قال - رحمه الله -:

«وثانيها: إذا كانت فروع إحدى العلتين أكثر ... » إلى آخره(١).

أقول:

ما ذكره يحتمل فرضه في صورتين:

إحداهما: أن يقع التعارض بين التعليلين في أصل واحد، بأن يعلل أحدهما في محل الوفاق بعلة(٢) أعم، والآخر يعلل في تلك الصورة بعينها بعلة أخص.

وثانيهما: أن يقع ذلك في أصلين، بأن يعلل أحدهما الحكم في أصله بعلة ليعديها إلى الفرع الذي وقع فيه الخلاف، والآخر يعلل ضد ذلك الحكم في أصل آخر بعلة ليعديها - أيضاً - إلى عين ذلك الفرع، لكن فروع إحدى العلتين أكثر عدداً من فروع الاخرى، ولا يحتمل غير هاتين الصورتين.

أما القسم الأول: فالعلة التي هي أعم، لو رجحنا التعليل بها، يلزم ما ذكرنا من إلغاء الفارق، وأن يكون التعليل بالمشترك أولى من التعليل بالفارق، وليس الأمر كذلك، بل التعليل بالأخص الذي هو فارق أرجح بالاتفاق.

وأما القسم الثاني: فعند من لا يجوز تخصيص العلة، لا يجوز التخصيص بأعم العلتين إن كانت مخصوصة، وإن لم تكن مخصوصة فهي مرجوحة - أيضاً - عنده، لأن احتمال التخصيص في أعم العلتين أشد من ذلك في أخص العلتين.

وأما من يجوز تخصيص العلة، فلا تعارض - عنده - بين التعليلين(٣).

وما ذكره من كثرة الفوائد ليست تفوت بتعليل الحكم في أحد الأصلين

١- تكملة النص: "... إذا كانت فروع إحدى العلتين أكثر من الاخرى، قال بعضهم: هو أولى، وقال آخرون: لا يحصل به الرجحان" انظر أدلة القولين في المحصول ٥/٦٣٦.

٢- في المخطوطة "بعلم" وهو تحريف.

٣- عقب شهاب الدين القرافي على هذا الاعتراض بقوله: جوابه: أن إضافة الحكم للفارق يكون إضافة له وللمشترك فلم يلزم إلغاء أحد المناسبتين، والجمع بين المناسبات أولى، بخلاف صورة المسألة في الكتاب، يلزم من اعتبار الأقل فروعاً إلغاء الأكثر، فالإلغاء لما كان لازماً، كان إلغاء القليلة الفروع أولى، فظهر الفرق. انظر: نفائس الأصول ٣/١٥١ـأ، ب.

بالعلة التي هي أقل فروعاً، وذلك: لأنا إذا عللنا الحكم في كل واحد من الأصلين بالعلتين المذكورتين صار إحدى العلتين معارضة الأخرى في بعض الصور دون البعض، ففي البعض يثبت موجب العلة التي هي أخص، وفيما وراء ذلك يثبت موجب العلة التي هي أعم، فالفائدة حاصلة في جميع هذه الصور بهذا الطريق، ولو تركنا العمل بالعلة التي هي أخص، لم نستفد غير ترك العمل بالدليل المقتضي العلة الخاصة، وعند ذلك يعلم أنه لا ترجيح فيما ذكره.

ومن هذا يعلم ورود الأسئلة على ما ذكره بعد هذا من الصورة الثالثة(١).

١- وهي: أن العلة إذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع، فهي راجحة على ما تثبت الحكم في بعض الفروع. انظر: المحصول ٥/٦٢٧ـ ٦٢٨.

الكلام في الاجتهاد

قال - رحمه الله -:

«الكلام في الاجتهاد (١)... إلى أن قال: الركن الثاني في المجتهد (٢). مسألة: قال الشافعي: يجوز أن يكون في أحكام الرسول ﷺ ما صدر عن اجتهاد ...» إلى آخره (٣).

أقول:

أما الاحتجاج (٤) بالآية (٥)، فالآية في الذين كذبوا الرسل، وكانوا يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فأمر ذوي الأبصار والذين شاهدوا أحوالهم وتخريب بيوتهم، ليعتبروا ويتفكروا، وليعلموا أن السبب في ذلك هو تكذيبهم الرسل، فيمتنعوا من تكذيب الرسل، ويؤمنوا بالرسول وما جاء به، والرسول - عليه الصلاة السلام - لا يندرج في هذا، لأنه لم يحتمل في حقه

١- الاجتهاد: افتعال من الجُهد بالضم وهو الطاقة والوسع يقال: اجتهد في الامر جهداً: إذا بذل وسعه وطاقته في طلبه، أو مأخوذ من الجهد بالفتح وهو المشقة يقال: جهده المرض جهداً أي: بلغ منه المشقة، ومنه جهد البلاء. فالاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في تحصيل أمر شاق. وفي الاصطلاح عرفه البيضاوي بأنه: "استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية" انظر: المصباح المنير ١/١١٢، القاموس المحيط ١/٢٨٦، تاج العروس ٢/٣٢٩، المنهاج بشرح الاسنوي ٤/٥٢٤.

٢- في المخطوطة "المجتهَد فيه" بالفتح، والتصويب من المحصول والمجتهد بكسر الهاء هو: الفقيه المستفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي. وقيل: من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشرع. وقيل غير ذلك. انظر: جمع الجوامع مع شرحه للمحلي ٢/٣٨٢_٣٨٣، نهاية السول ٤/٥٢٨، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص٤٩٥، إرشاد الفحول ص٢٥٠.

٣- تتمة المسألة: "... وهو قول أبي يوسف رحمه الله. وقال أبو علي وأبو هاشم: إنه لم يكن متعبداً به. وقال بعضهم: كان له أن يجتهد في الحروب، وأما في أحكام الدين فلا. وتوقف أكثر المحققين في ذلك" انظر: المحصول ٦/٩. وانظر المسألة بشكل أوسع في: المعتمد ٢/٧٦٢، التبصرة ص٥٢١، البرهان ٢/١٣٥٦، المنخول ص٤٦٨، الإحكام ٤/٢٢٢، الإبهاج ٣/٢٤٦، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد ٢/٢٩١، تنقيح الفصول ص٤٣٦، أصول السرخسي ٢/٩١، تيسير التحرير ٤/١٨٣، فواتح الرحموت ٢/٣٦٦، الإحكام لابن حزم ٢/٧٠٣، الروضة مع شرحها ٢/٤٠٩، المسودة ص٥٠٦، شرح الكوكب المنير ٤/٤٧٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٦.

٤- بداية اللوحة ١٣٢_أ.

٥- وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾ الحشر: ٢.

تكذيب الرسل.

وقوله(١): "هو أعلى بصيرة"، فيه نظر: لأن الأمر ليس لذوي البصائر، بل لأولي الأبصار، والأبصار جمع بصر، ولم يعلم أنه جمع بصيرة، ولو كان كذلك فاختص الذين ذكرناهم، ثم قد تقدم ما يرد على هذا التمسك في أول القياس.

وأما ما يناقش به في الأجوبة(٢) - فهو أن يقال: لا شك أن الله - تعالى - لو قال له: متى ظننت كذا، فاعلم أن حكمي كذا، فإذا ظن شيئاً، يكون الحكم كما ظنه، وكذلك لو قال لغيره، لكن هذا ليس أمراً بالاجتهاد، فإن الله - تعالى - لو قال: كلما دخلت مكة وجب عليك الحج، لا يكون هذا أمراً بدخول مكة، ثم أن دخل مكة يجب عليه الحج بالنص، فها هنا - أيضاً - إذا ظن حكماً يكون ذلك الحكم ثابتاً بالنص لا بالاجتهاد، لكن الكلام في الحكم الثابت بالاجتهاد، فالحكم الثابت بالاجتهاد لا يوجد فيه مثل هذا القول، فإذا انتفى هذا القول(٣)، فلا يكون النطق بذلك الحكم(٤) نطقاً بالوحي، والله - تعالى - بين أن كل ما ينطق به(٥) فهو وحي - حيث قال: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾(٦) وحينئذٍ لا يكفي ما ذكره جواباً عن هذا

١- أي: في بيان وجه الدلالة من الآية على المطلوب، ونص كلامه: وكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ أعلى الناس بصيرة، وأكثرهم إطلاعاً على شرائط القياس، وما يجب ويجوز فيها، وذلك إن لم يرجح دخوله في هذا الأمر على دخول غيره، فلا أقل من المساواة، فيكون مندرجاً تحت الآية، فكان مأموراً بالقياس" انظر: المحصول ١٠/٦.

٢- أي: الأجوبة عن أدلة المانعين.

٣- عبارة "فإذا انتفى هذا القول" ساقطة من متن المخطوطة، وصوبت في الهامش.

٤- كلمة "الحكم" ساقطة من أصل المخطوطة، وصححت في الهامش.

٥- "به" سقطت من المخطوطة، وأثبتت بين السطور.

٦- الآية ٣ من سورة النجم.

الوجه(١).

وما ذكره(٢) جواباً عن الوجه الثالث(٣) - يمكن أن يناقش فيه، لأنه لما(٤) سلم أن الاجتهاد لا يفيد غير الظن، والنبي ﷺ متمكن من تحصيل العلم باستنزال الوحي، فلا يجوز له الاقتصار على الظن.

قوله - في الجواب(٥) -: "إنما نجوز الاجتهاد حيث لم يتمكن من معرفة الحكم بالنص".

قلنا: فلابد من إثبات إمكان(٦) هذا الشرط، وذلك غير ممكن، لأنه ﷺ إذا لم يجد نصاً في الواقعة استدعى من الله نصاً، ولا سبيل إلى الناس من نزول النص قبل ذهاب وقت الحاجة، لأن الله - تعالى - أمر باستدعاء العلم - بقوله: ﴿وقل رب زدني علماً﴾(٧)، والله - تعالى - لا يأمر بما لا يفيد المطلوب منه، والمطلوب من استدعاء العلم من الله - تعالى - هو الإعلام، وأن يفيض عليه العلم، ولا ذلك إلا بالوحي وإنزال النص، لأن الاجتهاد لا يفيد العلم على ما سلم.

١- أي: الوجه الأول من الوجوه التي استدل بها المصنف لمن منع تعبد النبي - عليه الصلاة والسلام - بالاجتهاد، وهذا الوجه هو قوله - تعالى -: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وقد أجاب المصنف عنه بقوله: إن الله - تعالى - متى قال له: مهما ظننت كذا، فاعلم أن حكمي كذا" فها هنا: العمل بالظن عمل بالوحي، لا بالهوى. انظر: المحصول ١٤/٦، ١٧.

٢- في المخطوطة "وأما الجواب عن الثالث فنقول أنه" مكتوبة في أصل المخطوطة ومضروباً عليها، وصوبت في الهامش بما أثبتناه.

٣- وهو الذي ساقه المصنف لمن منع الاجتهاد على النبي - عليه الصلاة والسلام - حيث قال: إن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن، وأنه - عليه الصلاة والسلام - كان قادراً على تلقيه من الوحي، والقادر على تحصيل العلم، لا يجوز له الاكتفاء بالظن. فقال المصنف مجيباً: أنا إنما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله - تعالى - ولم يكن متمكناً من معرفة الحكم بالنص. انظر المحصول ١٥/٦-١٧.

٤- من عبارة "حيث قال" إلى هنا سقطت من المخطوطة، وصححت في الهامش.

٥- "في الجواب" سقطت من أصل المخطوطة، وصححت في الهامش.

٦- عبارة "فلابد من إثبات إمكان" سقطت من متن المخطوطة وصوبت في الهامش.

٧- الآية ١١٤ من سورة طه.

وأما الجواب عن الرابع(١) - فضعيف، لأن ما ينبني على الظن كيف يصير مقطوعاً؟ والإجماع الصادر عن الاجتهاد ممنوع، ولو تصور منعنا كونه مقطوعاً به، والإجماع عنده من باب المظنونات.

وأما الجواب عن السادس(٢) - فنقول: إنما حصل الإجماع بناء على امتناع الاجتهاد ممن يمكنه الوصول إلى القطع، أما إذا جوزنا فلا إجماع.

ونحن نتمسك بآيتين:

إحداهما: قوله - تعالى -: ﴿ولا تعجل بالقرآن...﴾ إلى آخرها(٣).

والأخرى - قوله: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة...﴾ إلى آخرها(٤).

وجه التمسك - بالأولى - هو: أن المراد من القرآن - ها هنا - جميع القرآن المنزل على النبي - عليه الصلاة والسلام -، لأن الألف واللام - ها هنا - للمذكور في قوله: ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكراً * من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة...﴾ (٥) إلى قوله: ﴿وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد

١- أي: الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها المصنف لمن أنكر اجتهاده ﷺ وهو: أن مخالفه - عليه الصلاة والسلام - في الحكم يكفِّر، لقوله - تعالى -: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾، والمخالف في هذه المسائل الشرعية لا يكفر وقد أجاب المصنف عنه بقوله: إنه لا يمتنع أن يقال: الحكم وإن كان مظنوناً أولاً، إلا أنه - عليه الصلاة والسلام - لما أتى به وجب القطع به، كما قلنا: في الإجماع الصادر عن الاجتهاد. انظر: المحصول ١٥/٦، ١٨.

٢- أي: الدليل السادس لمن منع تعبد النبي - عليه الصلاة والسلام - بالاجتهاد - حيث قال المانع: لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبريل - عليه السلام -، وحينئذٍ لا يعرف أن هذا الشرع الذي جاء به محمد ﷺ من نص الله - تعالى -، أو من اجتهاد جبريل، فأجاب المصنف عنه قائلاً: إن ذلك الاحتمال مدفوع بالإجماع. انظر: المحصول ١٧/٦، ١٨.

٣- الآية ١١٤ من سورة طه وتتمة الآية: ﴿... من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً﴾.

٤- الآية ٣٢ من سورة الفرقان وتتمة الآية: ﴿... كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً﴾ والآية في المخطوطة "أنزل هذا" وهو خطأ.

٥- الآيتان ٩٩، ١٠٠ من سورة طه، وفي المخطوطة "ولقد" وهو خطأ.

لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً﴾(١)... ثم عقبه - بأن قال: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه﴾.

والقرآن في الموضعين السابقين هو جميع القرآن، فكذا - ها هنا -، لأنه منصرف إليهما.

فإذا كان كذلك: فالوحي المذكور - في قوله-: ﴿من قبل أن يقضى إليك وحيه﴾(٢)، لا يكون المراد به الوحي الذي هو الوحي(٣) بالكلام، لأن المراد لو كان ذلك(٤)، يلزم أن يكون ممنوعاً عن هذا(٥) - أيضاً - بأن يتعجل في الجزم بشيء، حتى ينزل وحيه - أيضاً - ولو إلى أن يذهب إلى غير نهاية، وذلك يمنع من الجزم بشيء أبداً، بل يكون المراد بهذا الوحي هو الوحي بالإلهام بأسباب(٦) في التروي والتفكر والاجتهاد والامتداد عليه، فإن الوحي كثيراً ما أورد بهذا، ويصير لا تعجل بمقتضى القرآن، والمراد منه حتى ينظر فيه ويجتهد وينظر في محامده وغوامضه ووجوه دلالته، ثم بعد ذلك يجزم بالمقتضى، فهذا المراد بالاجتهاد، ونهي عن الاجتهاد(٧) بما تقتضيه الظواهر فقط.

ثم قوله: ﴿وقل رب زدني علماً﴾، هو أمر باستدعاء زيادة العلم، وتلك الزيادة هي الزيادة(٨) على ما تقتضيه الظواهر(٩)...

وقوله - تعالى -: ﴿وقال(١٠) الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة

١- الآية ١١٣ من سورة طه.

٢- هنا حصل سقط من صلب المخطوطة يقدر بسبعة وعشرين سطراً تقريباً، وقد صوبه كاتبها في الهامش.

٣- عبارة "هو الوحي" أصابها طمس، وما أثبته يستقيم به المعنى.

٤- "ذلك" غير مقروءة لإصابة الرطوبة لها.

٥- يوجد كلمة بعد "هذا" عجزت عن قراءتها.

٦- يوجد كلمة بعد "بأسباب" لم أستطع قراءتها.

٧- في المخطوطة وردت العبارة هكذا: "ونهي عن إلا بما تقتضيه"، ولعل المثبت أنسب.

٨- "الزيادة" غير مقروءة لاصابتها بالرطوبة والسياق يقتضيها.

٩- بقي كلام بعد "الظواهر" لم أستطع قراءته يقارب نصف السطر.

١٠- قوله ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه﴾ أصابه طمس في المخطوطة.

واحدة﴾.

وجه التمسك به هو: أنه تثبت الفؤاد بالقرآن - ها هنا - لا يجوز أن يراد به التصديق به والإيمان، لأنه منزل(١) عند الله، فإن ذلك حاصل للنبي - عليه السلام - بأقوى الوجوه - سواء نزل جملة واحدة، أو متفرقاً، بل المراد منه تمام فهم معناه وما يلزم منه ويتفرع عليه، فإنه لو نزل عليه دفعة واحدة، لازدحم عليه هذا التفكر، وتعذر المطلوب أو تعسر، لكن عند الترتيب(٢):

وهو التفريق في الإنزال عليه، يفرغ النظر والاجتهاد في القدر الذي نزل، فإذا تم فكره في ذلك، واستنبط المعاني، وعرف لوازمه ومقتضاه من المعاني الغامضة، نزل بعده ما يحتاج إليه، وقد فرغ من الأول وسهل الشروع في هذا، فيكون فؤاده متثبتاً(٣) متنبهاً للمعاني، قادراً على ضبطها بما منّ عليه من التنزيل والإلهام لاستخراج معنى، وحينئذٍ يكون آتياً بأنواع الاجتهاد.

فثبتت دلالة هاتين الآيتين على صدور الاجتهاد من النبي ﷺ.

فلئن قال: لا دلالة(٤) في هاتين الآيتين على القياس أصلاً.

قلنا: أما أولاً: فالاجتهاد أعم من القياس، وقد ثبتت الدلالة على الاجتهاد فصار المنكر محجوجاً.

وأما ثانياً: فنقول: وهو يدل على القياس - أيضاً -، وذلك: لأنه دل على وقوع اجتهاده(٥)، ويحصل به فهم المقصود من القرآن، ومن(٦) كل آية وكل كلمة، وسر كل حكم وأمر ونهي، فيكون عالماً(٧) بحكمة كل حكم وعلته، وإذا علم فيعلم أن ذلك الحكم ثبت حيث ثبتت هذه العلة، وهذا هو القياس،

١- يقتضي السياق أن تكون كلمة "من" ساقطة هنا.

٢- هذه الكلمة غير منقوطة، وما أثبتناه يقتضيه السياق.

٣- عبارة "متثبتاً متنبهاً" مشكلة قراءتها في المخطوطة، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

٤- سقط بعض حروف هذه الكلمة.

٥- في المخطوطة "اجتهاد".

٦- "من" أصابها طمس، وما أثبته يقتضيه السياق.

٧- "عالماً" أصابها طمس في المخطوطة.

فثبتت دلالتهما(١) على القياس، بل ذلك هو معظم أنواع الاجتهاد، لأنه وقوف على سر القرآن.

أما في طرف الأجوبة عن الأسئلة(٢) الواردة - فنقول:

أما(٣) الجواب عن قوله - تعالى -: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾(٤)، معناه ليس ينطق لمتابعة الهوى، ولمجرد التشهي، غير مستند إلى أصل، بل وحي منا، لأنه إما(٥) أن يبلغكم صريح ما أنزل إليه، وإما معناه الذي استنبطه بفكره واجتهاده بإعانة منا وإلهام، وكل ذلك وحي.

وأما الثالث: فجوابه: أنا لا نسلم أن اجتهاد النبي ﷺ لا يفيد إلا الظن، فلا فرق - عنده - بين أن ينزل نص في أصل، ولذلك الأصل فروع، وبين نزول النص في جميع تلك الفروع، فإذا نزل نص في أصل هكذا تيقن الحكم في الفروع، ولم ينتظر نزول الوحي في شيء من تلك الفروع، وبهذا خرج الجواب عن الرابع.

وعن الخامس: أن الاجتهاد قد يحوج إلى ريث(٦) وزمان، فلعله كان يتوقف على نزول أصل في تلك الوقائع ليستخرج منه حكم تلك الواقعة، أو كان يتوقف لتكميل الاجتهاد، لكون المسألة واقعة بين أصول كثيرة.

وعن السادس: لماذا يلزم من تجويز الاجتهاد للرسول - عليه الصلاة والسلام - تجويزه لجبريل - عليه السلام -؟ والفرق أن جبريل لم يكن مأموراً بأن يبين ويفصل للنبي - عليه الصلاة والسلام - الأحكام، بل كان مأموراً بأداء ما أعلم، والنبي ﷺ أمره الله(٧) بأن يبين للناس ما نزل عليهم من الكتاب،

١- "دلالتهما" مزيدة لاستقامة النص.

٢- أي: أدلة المانعين فانظر: المحصول ٦/١٤-١٧.

٣- هنا انتهى السقط الذي وقع في المخطوطة، والذي سبق وأن أشرت إليه.

٤- الآية ٣ من سورة النجم.

٥- بداية اللوحة ١٣٢-ب.

٦- هكذا في المخطوطة ولعله "تريث".

٧- لفظ الجلالة مزيدة لاستقامة المعنى.

ويشرح غوامضه، ويفصل لهم مجمله(١)، ثم الحكم بينهم بما يعرِّفه الله - قال الله - تعالى -: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(٢)، وقال: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾(٣) أي: ما أسمعك نصاً صريحاً، وما ألهمك من معرفة تفاصيل المجمل(٤) وتأويل المتشابه بالاجتهاد.

وإن سلمنا: جوازه لجبريل فأي محذور منه؟ لأنه لا يجتهد إلا بعد أن أمره الله، وإنما يأمره إذا علم إصابته في اجتهاده، وعلى هذا فالشريعة تكون حقة مشتملة كلها على الصواب، والكل من الله، أما الأصول فبالنصوص، وأما الفروع وتفصايل المجمل(٥) فبإلهامه الحق وتوقيفه(٦) على الاجتهاد.

١- في المخطوطة "جمله".

٢- الآية ٤٤ من سورة النحل.

٣- الآية ١٠٥ من سورة النساء، وقد نقل الآية هكذا: ﴿فاحكم بين الناس﴾ والآية في المصحف كما أثبتناها.

٤- في المخطوطة "الجمل".

٥- في المخطوطة "الجمل".

٦- هذه الكلمة بدون إعجام في المخطوطة، وهي دائرة بين كلمة "توقيفه"، وبين كلمة "توفيقه" ولعل المثبت هو الأنسب.

قال - رحمه الله -:

«مسألة: إذا جوزنا له ﷺ الاجتهاد ... » إلى آخره(١).

أقول:

بل المختار: أنه قد يقع لهم(٢) الخطأ، لكن لا يقرون عليه، بل الله لشدة عنايته ينبه عليه ويتدارك خطأهم، والحكمة فيه: الابتلاء، ليميز الكافر من المؤمن، فإن كان منافقاً ولم يكن استعداده للإيمان شديداً، ولم يحصل على اليقين، يزيده مثل هذا شكاً وريباً، ويظهر ما في باطنه من الجهل وقلة الاستعداد، ومن كان عالماً حسن الاستعداد يزداد إيماناً ووثوقاً بمثل هذا، لما يرى من شدة عناية الله، معرفاً لما وقع له خطأ - من حيث جبلة البشرية - ما أقره الله عليه، بل تداركه بلطفه ونبهه عليه، ويستدل على كون النبي ﷺ محقاً طالباً للحق، حين رجع عما ذكر أولاً وحكم لما تنبه للخطأ، ولم يصر على ما قاله، وأنه أمين في التبليغ، ويجزم بأن كل ما بلغ وحكم به يجب أن يكون صدقاً وحقاً، إذ لو كان فيه انحراف عن الحق لنبهه الله عليه.

ويدل على ما ذكر من المعنى بالصريح آيات من قوله - تعالى -: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته...﴾

١- تكملة المسألة: "... فالحق عندنا: أنه لا يجوز أن يخطيء. وقال قوم: يجوز بشرط أن لا يقرّ عليه. لنا: أنا مأمورون باتباعه في الحكم، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ فلو جاز عليه الخطأ، لكنا مأمورين بالخطأ، وذلك ينافي كونه خطأ" انظر أدلة المخالف وجواب المصنف عليها في المحصول ٢٢/٦. وانظر مزيداً من التفصيل في: التبصرة ص٥٢٤، المستصفى ٣٥٥/٢، الإحكام ٢٩٠/٤، الإبهاج ٢٥٢/٣، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني عليه ٣٨٧/٢، نهاية السول ٥٣٧/٤، الإحكام لابن حزم ٧٠٥/٢، المسودة ص٥١٠، مختصر ابن اللحام ص١٦٤، شرح الكوكب المنير ٤٨٠/٤، أصول السرخسي ٩١/٢، كشف الأسرار ٢٠٩/٣، التقرير والتحبير ٣٠٠/٣، فواتح الرحموت ٣٧٢/٢، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد ٣٠٣/٢، علم أصول الفقه قبل التدوين للدكتور زين العابدين العبد ص٣١.

٢- أي: للأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ.

إلى قوله: ﴿ويأتيهم عذاب يوم عقيم﴾(١).

وإذا عرفت هذا - فنقول: ليس معنى وجوب متابعته أن نجتهد مثل اجتهاده، أو نبين الشريعة مثل ما بين، بل يجب علينا المتابعة في أوامره ونواهيه، واتباع إشاراته، كما أن المستفتي مأمور بمتابعة المفتي فيما أفتى به، لا أن يجتهد مثل اجتهاده(٢).

وإذا كان كذلك: فإن ادعى أنه يلزم أن يجتهد اجتهاداً خطأً مثل ما وقع له فهذا ممنوع، فإنا لسنا مأمورين باتباعه في ذلك.

وإن عنى به: أنه يلزمنا اتباع حكمه وأوامره ونواهيه: فذلك مسلم، لكن لم قلت: إن ذلك خطأ، بل ذلك يكون حقاً، وحين ما يفتي ويأمر به وينهى عنه قد انتسخ الخطأ عن أحكامه، وخاصة بعد استقرار الشريعة وإكمال الدين لا يبقى في شيء من الأحكام خطأ، وقبل ذلك لو وقع فقد تداركه الله بالتنبيه على الصواب.

فلئن قال: الوجه الأخير - وهو التمسك بالحديث(٣) - يمكن أن يتمسك به(٤) على وجه يناقض ما اخترتم - بأن يقال: لو أن الله - تعالى - كان ينسخ كل خطأ يقع للنبي وينبه عليه عقيبه(٥)، لما احتاج أن يقول للمتخاصمين إليه: "فلا يأخذنه"(٦)، لأن النبي - عليه السلام - إذا علم أنه لو

١- الآيات ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥ من سورة الحج.

٢- بداية اللوحة ١٣٣ـأ.

٣- وهو قوله ﷺ: "إنكم تختصمون لدي ولعل بعضكم ألحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذنه إنما أقطع له قطعة من النار" وقد استدل المخالف بهذا الحديث قائلاً: لو لم يجز أن يقضي لأحد إلا بحقه لم يقل هذا. انظر: المحصول ٢٤/٦.

٤- "به" زيادة من عمل المحقق.

٥- كلمة "عقيبه" سقطت من أصل المخطوطة، وصححت في الهامش.

٦- هذا الحديث روته أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ مرفوعاً. وقد أخرجه عنها البخاري في كتاب الاحكام، باب موعظة الإمام للخصوم ١٥٧/١٣ فتح الباري. وأخرجه عنها مسلم في كتاب الاقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن ٤/١٢ النووي. ولفظ الحديث: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فاقضي على نحو ما أسمع، فمن=

أخطأ لا يستقر ذلك الخطأ، بل يتبدل بالصواب بتنبيه الله - تعالى - عليه، فلا حاجة إلى ذكر هذا.

قلنا: النبي ﷺ وإن علم أن الله - تعالى - ينسخ ما يقع من الخطأ ولا يقره عليه، لكن لا يجوز له ترك شرائط الاجتهاد وتقديم ما هو أفضى إلى صوابه في الاجتهاد، وليذكره(١) للمتخاصمين بما أنذر(٢) ونبه أفضى إلى إصابته في الاجتهاد، لأن من يزعم أنه لو ادعى بالزور ويقيم شهود الزور، يحل له ما يأخذنه بحكم الحاكم، فلا يمتنع عن الدعوى(٣) الكاذبة.

وإذا علم أن ذلك لا يحل له، بل يعاقب عليه يمتنع عن مثل هذه الدعوى.

فإصابة الحكم في الدعاوى والبينات بما يحكم يكون أكثر، لقلة الدعاوى الكاذبة وشهادات الزور.

= قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار".

١- هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب "وذكره".

٢- هاتان الكلمتان غير واضحتين في المخطوطة، وماأثبتناه هو الأقرب إلى الصواب بإذن الله.

٣- الدعوى: مشتقة من الادعاء، وهو في اللغة التمني والطلب يقال: ادعيت الشيء: أي تمنيته، وادعيته: إذا طلبته لنفسي. وفي الاصطلاح: قول يطلب به الإنسان إثبات حق على الغير. وقيل: إضافة الشيء إلى نفسه في حالة واحدة مخصوصة وهي حالة المنازعة. انظر: المصباح المنير ١٩٥/١، التعريفات ص١٠٤، الطلبة ص١٣٤، شرح الحدود لابن عرفة ص٣٥١، أنيس الفقهاء ص٢٤١.

قال - رحمه الله -:

«مسألة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد رسول الله ﷺ...» إلى آخره(١).

أقول:

الغائب على مسافة بعيدة إذا وجد فيه شرائط الاجتهاد، جاز له الاجتهاد، لتعذر الرجوع.

وأما الحاضر فيجوز له(٢) الاجتهاد إذا أذن له النبي ﷺ في أن يجتهد في قضية مخصوصة، ثم يعرض على الرسول - عليه الصلاة والسلام - كالتعليم لهم طرق للاجتهاد.

وأما(٣) ما يتعلق بالآراء والأحوال الدنيوية فيجوز، لأن الدليل يأبى العمل بالظن،(٤) خالفنا حيث تعذر الوصول إلى اليقين(٥).

١- تمام المسألة: "... فأما في زمان الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالخوض فيه قليل الفائدة، لأنه لا ثمرة له في الفقه. ثم نقول: المجتهد إما أن يكون بحضرة الرسول - عليه الصلاة والسلام -، أو يكون غائباً عنه. أما إن كان بحضرته، فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلاً، لأنه لا يمتنع أن يقول الرسول - عليه الصلاة والسلام - له: لقد أوحي إلي بأنك مأمور بأن تجتهد، أو مأمور بأن تعمل على وفق ظنك. ومنهم من أحاله عقلاً" وقد أشار المصنف إلى الخلاف في وقوع التعبد بالاجتهاد ودليل كل قول. فانظر: المحصول ٢٥/٦.

٢- "له" مزيدة لاستقامة المعنى.

٣- "أما" مزيدة لاستقامة النص.

٤- يقتضي السياق أن تكون لفظة "ولكن" ساقطة هنا.

٥- قلت: كيف ذلك؟ وكثير من الأحكام مبناه على الظن.

قال - رحمه الله -:

«مسألة: في شرائط المجتهدين... » إلى آخره(١).

أقول:

اعلم: أن الخير على قسمين: خير لذاته، وخير لغيره، والخير لذاته - أيضاً - على قسمين: فإنه خير لذاته في ذاته، وخير لذاته من غيره.

والخير لذاته هو: معرفة الله - تعالى -، والتمتع ببهائه، والابتهاج بمطالعة كماله، وهو الغاية الإيجادية(٢).

ثم إن المعرفة التامة هي لله تعالى ولا يحيط بكنه كماله وتمام بهائه غيره، فهو أشد مبتهج بذاته من ذاته، فذلك هو الخير لذاته في ذاته.

ولكل ذات قابلة للشعور حظ من هذا الخير على التفاوت، بحسب تفاوت الاستعدادات من الأصل، وذلك هو الخير لذاته من غيره.

أما أنه خير لذاته، لأن ذلك هو غاية الغايات، وأما أنه من غيره، فلأن الوصول إليه من الله - تعالى -.

وأما الخير لغيره، فكل ما يكون وسيلة إلى الخير لذاته - بأي وجه كان -، وما لا يكون وسيلة إليه - أصلاً - فليس بخير أصلاً.

١- تمام المسألة: "... اعلم: أن شرط الاجتهاد: أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام، وهذه المكنة مشروطة بأمور" وقد أشار المصنف في ختام هذه المسألة إلى أن أهم العلوم للمجتهد: علم أصول الفقه أما علم الكلام فغير معتبر، لأنا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً، لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، وأما الفقه فلا حاجة إليه، لأن مسائله ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد. انظر: المحصول ٣٠/٦ وانظر في شروط المجتهد المتفق عليها والمختلف فيها الكتب الآتية: المستصفى ٣٥٠/٢، الإحكام ٢١٩/٤، الإبهاج ٢٥٤/٣، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٣٨٢/٢، نهاية السول ٥٤٧/٤، إرشاد الفحول ص٢٥٠، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٤٠١/٢، شرح الكوكب المنير ٤/٨٥٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٠، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد ٢٩٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٧، كشف الأسرار ١٥/٤، تيسير التحرير ١٨٠/٤، فواتح الرحموت ٣٦٣/٢، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ص٤٩٦.

٢- بل الغاية من الإيجاد عبادة الله وحده كما سبق التنبيه على ذلك غير مرة.

إذا عرفت هذه المقدمة: فالمحققون المطلعون على أسرار الشرائع، إنما يقسمون الأحكام الشرعية على أقسامها الخمسة، بحسب كون الفعل وسيلة إلى ما هو خير(١) لذاته - وهو سعادة المعاد - أو مانعاً منه.

فالفعل إذا تعين وسيلة: كان واجباً، وإن علم كونه مانعاً: كان حظراً، وإن كان فيه زيادة إفضاء: كان ندباً، وإن كان فيه نوع منع: كان كراهة، وإن لم يوجد فيه شيء من ذلك، بل كان الإفضاء في جنسه: كان مباحاً.

فالدنيا قنطرة، والمعاش وسيلة إلى سعادة المعاد، فأسباب المعاش لابد وأن تعتبر بالمعيار الذي ذكرنا، فمن لم يعرف سعادة المعاد بنوع تفصيل ما، كيف يمكنه أن يعلم كون الفعل مفضياً إليها، أو مانعاً؟.

فذلك يتضمن علوماً كثيرة حكمية، فكيف يستغنى عن علم الكلام؟ ولا يمكنه إحكامه إلا بعد إحكام ما هو معيار العلوم(٢).

فلئن قال: يتسلم ذلك من المتكلم، ويجزم بأن - هناك - سعادة تنالها نفس الإنسان، وهي باقية، وإنما تنالها بالتقوى، والتقوى امتثال أوامر الله والانتهاء عن مناهيه، ويتم اجتهاده بهذا القدر.

قلنا: لكن لا يتمكن من القياس في الأحكام، بل تقتصر أحكامه على موارد النصوص، لأنه لا يعلم الفعل المفضي إلى ذلك الخير، إلا لكونه مأموراً، ولا كونه مانعاً، إلا لورود النهي فيه، فلا اطلاع له على وصف غير الأمر والنهي، وهما وصفان يختصان بمحل الورود، فيمتنع التعدية.

فلئن قال: لما تسلم أن المعاش وسيلة إلى المعاد، وأن البقاء مطلوب للإيصال إلى تلك السعادة، وهو متمكن من معرفة ما يفضي إلى حسن المعاش وبقاء البنية، وما يمنع من ذلك: فحينئذٍ يتمكن من القياس بالاطلاع على

١- بداية اللوحة ١٣٣-ب.

٢- يعني: علم المنطق، ويسمى أيضاً كتاب النظر، أو كتاب الجدل، أو مدارك العقول، وقد وافق التفشواني الغزالي في أن ما يسمى "المنطق" أو "معيار العلم" أمر ضروري لا غنى عن معرفته فهو كالآلة يتوقف عليها فهم كثير من العلوم. انظر: معيار العلم ص١٩.

الأوصاف المشتملة على هذه المعاني، ولأنه يثبت علية الأوصاف في موارد الأمر والنهي بالدوران والطرد ويعدى الحكم إلى جميع صور العلة.

قلنا: ليس المعاش كيف كان(١)، ولا البقاء على أي وجه كان، وسيلة إلى المعاد على الإطلاق.

ألا ترى أن الأمر وارد بقتل الكفار، والفساق، وتارك الصلاة، ومانع الزكاة، مع أن حسن معاشه في أن يرفه بترك الصلاة، ويوفر عليه مقدار الزكاة!!! بل الوسيلة معاش مخصوص، وبقاء على وجه مخصوص، فإذا لم يعرف(٢) ذلك الوجه، فلا يتمكن من التعليل بالوصف، فيتعذر عليه القياس.

وأما الطرد فلا تكلف في دفعه، والدوران يعتبر فيه شروط لا تتحقق إلا في الأوصاف المشتملة على الحكمة، لأنه بين أن الأوصاف معرفة للحكم والحاجة، والعلة في الحقيقة هي الحكمة.

قوله(٣): "بأن ذلك وإن كان جائز الوقوع، لكنا قد نقطع بأنه لم يقع" فيه نظر: فإن الجائز الوقوع على قسمين:

أحدهما: أنه لا يمتنع وقوعه لذاته ولا لغيره.

وثانيهما: ما لا يمتنع وقوعه لذاته هو(٤) ولكن يمتنع لأمر من خارج.

فقوله: "هو جائز الوقوع"، إن أراد به: أنه لا مانع من وقوعه لا في ذاته ولا من خارج، فهذا لا يمكن القطع بعدم وقوعه، بل ربما وجب القطع بوقوعه، لأن الجائز إذا اتصل به سبب وقوعه، وجب وقوعه، وإن لم يوجد سبب

١- "كان" مزيدة لاستقامة النص.

٢- "يعرف" سقطت من متن المخطوطة، وأثبتت بين السطور.

٣- أي: قول المصنف في الشرط الثاني من شروط المجتهد، ونص كلامه كما ورد - في المحصول ٣١/٦ - هو: "وأما أصحابنا - فإنهم قالوا: الشيء، وإن كان جائز الوقوع قطعاً، لكنه قد نقطع بأنه لا يقع، فإنا نجوز انقلاب ماء جيحون دماً، وانقلاب الجدار ذهباً، ومع ذلك نقطع بأنه لا يقع".

٤- في المخطوطة "وهو" ولعل الصواب حذف "الواو" كما أثبتناه.

وقوعه، يمتنع وقوعه(١)، لعدم سبب وقوعه، فمن جملة ما يمنع وقوعه، هو عدم سببه، فإذا لم يوجد مانع - أصلاً - من وقوعه، لابد وأن يكون قد وجد سبب وجوده، فيجب وقوعه، فلا أقل من أن لا يمكن القطع بعدم وقوعه.

وأما انقلاب الجدار ذهباً، فإنما نقطع بعدم وقوعه، لقطعنا لمانع(٢) من وقوعه، وهو عدم استعداد هذه المادة لتلك الصورة، إلا بوسائط قد عدمت قطعاً، فنقطع بعدم الانقلاب.

وأما من يجوز على المتكلم بأن يتكلم بكلام(٣) ولا يريد بكلامه معنى، أو يريد به غير ظاهره ولا ينبه عليه، وإن لم يكن عنه مانع لا لذاته ولا لغيره، كيف يمكنه القطع بأنه لم يقع؟.

وإن أراد بكونه جائز الوقوع: أنه لا مانع من وقوعه لذاته، فالخصم يسلم هذا، ولكن إنما يمتنع وقوعه لغيره، وهو اشتماله على المفاسد، ولابد من معرفة هذه الجهة، وحينئذٍ يحوج العرفان إلى المسائل التي ذكرنا.

قوله(٤) - في الشرط الثالث - وهو: معرفة المجتهد للقرائن، ثم قسم القرائن إلى سمعية وعقلية، فالعقلية التي تبين(٥) أن اللفظ لا يجوز أن يراد به هذا المعنى، تتوقف معرفتها على جواز الجائزات العقلية والممتنعات العقلية، ويندرج فيه علم الكلام.

١- "وقوعه" ساقط من متن المخطوطة، وأثبته الناسخ في الهامش.

٢- هكذا في المخطوطة، ولو قال: "بالمانع" لكان أوضح.

٣- بداية اللوحة ١٣٤ـأ.

٤- نص كلام المصنف كما ورد ـ في المحصول ٣١/٦ ـ: "وثالثها: أن يعرف مجرد اللفظ إن كان مجرداً، وقرينته إن كان مع قرينة، لانا لو لم نعرف ذلك، لجوزنا في المجرد أن تكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره. ثم القرينة قد تكون عقلية، وقد تكون سمعية. أما القرينة العقلية، فإنها تبين ما يجوز أن يراد باللفظ مما لا يجوز. وأما السمعية، فهي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان وهو المسمى بالتخصيص، أو في الأزمان وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص وهو القياس. وحينئذ يجب أن يكون عارفاً بشرائط القياس، ليميز عما يجوز عما لا يجوز".

٥- في المخطوطة "بين"، والتصويب من المحصول.

قوله: "وأن يكون عارفاً بشرائط القياس"، ومن جملة الشرائط تمكنه من تعليل الحكم بالمصلحة والحكمة، وقد ذكرنا أن الحكمة هو كونه وسيلة إلى سعادة المعاد، وذلك يتضمن علوماً كثيرة.

وأما التحقيقات المنقولة عن الغزالي(١)، ففيها نظر:

فإن قوله(٢) - في كتاب الله -: "لا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق بالأحكام" مشكل(٣)، وكيف يحصر ما يتعلق بالأحكام، ويدل عليها في آيات معدودة؟ لأن التفطن لوجوه الدلالات مختلف، فربما ظن قوم أن هذه الآية، أو هذا العشر ليس فيه دلالة على الأحكام، ثم يأتي بعدهم من يتفطن لوجوه من الدلالات على الأحكام.

وأيضاً: فإن الدلالة تنشأ من تركيب آيتين أو آيات، وربما كانت متفرقة في سورة أو سور، وربما دلت الآية أو الآيات على قول عد(٤) أصول الفقه ومسائله كما بينا، ولم يتفطن لذلك من سبق، ومع هذه الاحتمالات الظاهرة كيف يجوز للمجتهد الاقتصار على بعض الكتاب دون البعض؟ فلعل فيما تركه ما يعارض بعض ما نظر فيه، أو ينسخه، أو يخصه.

وكذلك بالقياس إلى الأحاديث النبوية - فإن قوله(٥) "لا يحتاج إلى

١- نقل المصنف عن الغزالي أن العلوم التي يحتاج إليها المجتهد ثمانية وهي: ١- الكتاب. ٢- السنة. ٣- الإجماع. ٤- العقل. ٥- علم شرائط الحد والبرهان. ٦- معرفة النحو واللغة والتصريف. ٧- علم الناسخ والمنسوخ. ٨- علم الجرح والتعديل ومعرفة أحوال الرجال. انظر: المحصول ٣٣/٦ وانظر كذلك المستصفى ٣٥٠/٢-٣٥٣.

٢- انظر: المحصول ٣٣/٦ ونص عبارته: "أما كتاب الله - تعالى - فلابد من معرفته - وفيه تحقيقان، أحدهما: أنه لا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق منه بالاحكام، وهو خمسمائة آية. والثاني: أنه لا يشترط حفظها، بل أن يكون عالماً بمواقعها".

٣- لقد استشكل هذا الحصر - أيضاً - التبريزي والاسنوي وابن أمير الحاج. فانظر: التنقيح ٧٢٧/٣، نهاية السول ٥٤٨/٤، التقرير والتحبير ٢٩٣/٣.

٤- هذه الكلمة غير واضحة في المخطوطة، والمثبت قريب من الرسم الموجود في النسخة التي بين أيدينا.

٥- هذا مفاد كلامه، ونص عبارته: "وأما السنة فلابد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بها الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب. وفيها التحقيقان المذكوران، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق=

النظر فيما يتعلق المواعظ وأحكام الآخرة" مشكل، لأنه لما تبين أن الأحكام إنما شرعت للمعونة على نيل سعادة الآخرة، فمعرفة أحكام الآخرة من أهم الأمور.

= من الأخبار بالمواعظ وأحكام الآخرة. والثاني: أنه لا يلزمه حفظها، بل أن يكون عنده أصل مصحح مشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام" انظر: المحصول ٦/٣٣ـ٣٤.

قال - رحمه الله -:

«الحق: أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن(١)...» إلى آخره.

أقول:

إن فرض هذا الكلام: حيث كان الطالب حصل الشروط بأسرها، ثم بدأ في اجتهاده بفن(٢) كالفرائض(٣)، أو في مسألة: يعد فقيهاً في تلك المسألة ومجتهداً، وله أن يفتي فيها، ولكن يكون متمكناً من الاجتهاد في غيرها، وما لم يجتهد في غيرها ليس له أن يفتي فيه، فإنه لا يمكن وقوع الاجتهاد في الكل دفعة: فهذا حق.

وإن فرض هذه المسألة: في أن المجتهد يكون مجتهداً في فن دون فن، أو في مسألة دون غيرها، بمعنى أنه لا يعرف غير ذلك، ولا له مكنة الاجتهاد في غير ذلك: فهذا ليس بحق، فإنه إن لم يعرف العربية كيف يجتهد؟ وكيف يستدل بالآية والسنة؟ وما لم يعرف أصول الفقه بأسرها المرتبطة بعضها ببعض كيف يخرج عن عهدة التعارض الواقع؟ ومن أين يميز بين الدلالات، وإن كان بعضها أقوى؟ وكيف يعرف المخصص والناسخ، وشرائط ثبوت الحديث؟.

١- تعرف هذه المسألة بمسألة تجزئة الاجتهاد، وقد ذهب أكثر المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وأكثر الفقهاء من الحنابلة والمالكية والحنفية والشافعية: إلى أنه يجوز تجزأ الاجتهاد، واختاره الغزالي والمصنف، والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. وذهبت جماعة من الاصوليين: إلى أنه لا يتجزأ وأيده الشوكاني. انظر: تفاصيل المسألة في: المعتمد ٩٣٢/٢، المستصفى ٣٥٣/٢، المحصول ٣٧/٦، جمع الجوامع مع شرحه المحلي ٣٨٦/٢، إرشاد الفحول ص٢٥٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٩٠/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، الموافقات ٦٨/٤، روضة الناظر مع شرح بدران ٤٠٦/٢، إعلام الموقعين ٢٧٥/٤، شرح الكوكب المنير ٤٧٣/٤، كشف الأسرار ١٧/٤، تيسير التحرير ١٨٢/٤، مشكاة الانوار ٣٧/٣، فواتح الرحموت ٣٦٤/٢.

٢- "بفن" غير واضحة في المخطوطة، والمثبت هو الاقرب إلى الصواب إن شاء الله.

٣- الفرائض: جمع فريضة، وهي فعيلة بمعنى مفعولة أي: مقدرة، مأخوذة من الفرض وهو في اللغة: التقدير. وفي الاصطلاح: علم يعرف به كيف قسمة التركة على مستحقيها. وقيل: الفريضة هي: نصيب مقدر شرعاً لمستحقه. انظر: المصباح المنير ٤٦٩/٢، التعريفات ص١٦٦، شرح زاد المستقنع ٨٦/٦، أنيس الفقهاء ص٣٠.

قال - رحمه الله -:

«ذهب الجاحظ(١) وعبيد الله بن الحسن العنبري(٢): إلى أن كل مجتهد مصيب...» إلى آخره(٣).

أقول:

قوله(٤): "لا نسلم أنه - تعالى - نصب الأدلة القاطعة".

قلنا (٥): لا يمكن إنكار ذلك، لأن العلم القطعي حاصل لبعض المجتهدين الناظرين والباحثين عن هذه المطالب، وإنما حصل لهم بالنظر في الأدلة المنصوصة من جهة الله، ولا نعني بالأدلة القاطعة غير أنه إذا نظر فيها - على الوجه الذي يجب - أفاد العلم القطعي، وأنه - تعالى - مكنهم منها، لأنه خلق لهم السمع والبصر والفؤاد، وأعطاهم العقل الذي هو نور الحق، وبعث الرسل من الملائكة والناس للتنبيه والتعليم، وأنزل الكتب المشتملة على البراهين.

١- هو: أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، المعروف بالجاحظ، كبير أئمة البدع، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، وأحد تلامذة النظام، له تصانيف عديدة منها: الحيوان، والبيان والتبيين، ولد سنة ١٦٣هـ وتوفي سنة ٢٥٥هـ. له ترجمة في: الأعلام ٣٣٩/٥، أمراء البيان ص٣١١، ميزان الاعتدال ٢٤٧/٣، الفرق بين الفرق ص١٦٠.

٢- هو: عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري، البصري، المعتزلي، تولى قضاء البصرة، وتوفي بها سنة ١٦٨هـ. له ترجمة في: الأعلام ٣٤٦/٤، الكامل لابن الأثير ٧٠/٥، الخلاصة ١٩٠/٢، تهذيب التهذيب ٧/٧، تقريب التهذيب ٥٣١/١.

٣- تسمى هذه المسألة مسألة تصويب المجتهدين في الأحكام الأصولية الاعتقادية، وقد ذهب الجمهور من المسلمين: إلى أنه ليس كل مجتهد في الأصول مصيباً، وأن الإثم غير محطوط عنه. وذهب الجاحظ والعنبري: إلى أن كل مجتهد في العقليات مصيب بمعنى نفي الإثم عنه والخروج عن عهدة التكليف. انظر المسألة بالتفصيل في: المعتمد ٩٨٨/٢، التبصرة ص٤٩٦، البرهان ١٣١٦/٢، المنخول ص٤٥١، المستصفى ٣٥٤/٢، المحصول ٤١/٦، الإحكام ٢٣٩/٤، الإبهاج ٢٥٧/٣، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي ٣٨٨/٢، نهاية السول ٥٥٧/٤، إرشاد الفحول ص٢٥٩، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٤١٤/٢، المسودة ص٤٩٥، مختصر الطوفي ص١٧٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٦، تيسير التحرير ١٩٥/٤، فواتح الرحموت ٣٧٦/٢.

٤- أي: قول المصنف في جواب الخصم عن دليل الجمهور الأول. فانظر المحصول ٤٣/٦.

٥- بداية اللوحة ١٣٤ـب.

قوله: "نرى الخلق مختلفين في الأديان والعقائد".

قلنا: هذا لا يوجب عدم الدلالة القاطعة، بل قلة الوجدان وندرة الإصابة، ثم قلة الوجدان قد تكون للإعراض عن الطلب، وقد تكون لسلوك طريق آخر.

قوله: "إذا نظرنا في أدلة المتخالفين لم نجد واحداً منهم مكابراً قائلاً بما يقطع العقل بفساده".

قلنا: من يمهر في اعتبار الحجج، ووزن البراهين بميزان الطبع المستقيم، علم أن الحجة البالغة لدين الله، والبرهان التام لملة الإسلام، وما كان خلاف ذلك فهي شبهة ضعيفة، ويتمكن الماهر من حلّها، لكن بالنظر لا بالبديهة.

قوله: "لم لا يجوز أنهم أمروا بالظن الغالب، وسواء كان مطابقاً أو لم يكن"؟

قلنا: لأن تلك السعادة التي هي الغاية من إيجاد الخليقة ومن نصب الأدلة - تتوقف على العلم بهذه المطالب، ولا يحصل بالنظر ولا بالجهل.

قوله(١) - في الوجه الأول -: "إن اليقين التام نادر".

قلنا: ندرته ليس لغاية صعوبة تحصيل العلم، لكن لكثرة المعرضين عن النظر، والصادين عن الطريق(٢) إلى طريق آخر مضل.

قوله: "أي حرج فوق أن يكلف الإنسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته".

قلنا: ما كلفوا في الساعة ولا في اليوم والشهر، بل كلفوا بالطلب، وأن لا يتقاعدوا عن الطلب حتى يصيبوا، فربما حصل لبعضهم في الساعة وفي الشهر والسنة والسنتين.

١- أي: قول المصنف في الوجه الاول من استدلال الخصم على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب فانظر: المحصول ٦/٤٤.

٢- يقتضي السياق أن تكون كلمة "المستقيم" ساقطة هنا.

وأما الوجه(١) الثاني: "من لم يكن عالماً بهذه الدقائق حكم النبي بصحة إيمانه".

قلنا: ذلك على قسمين:

أحدهما: أصحاب الحديث وهم عالمون بالمطلب(٢) على أتم الوجوه، لكن استغنائهم عن التكرار والمناظرة ومزاولة اصطلاحات من اشتهر بالفلسفة أو الكلام، يظن بهم أنهم غير عالمين بهذه الدقائق.

والثاني: من حصل له وثوق إجمالي بالله وبالرسول وأتى بكلمتي الشهادة، فيحكم في الظاهر بإيمانه، لأنه من الذين يرجى منه الاجتهاد في الطلب، بل الذمي يقرر في دار الإسلام رجاء أن يصير من الطالبين.

قوله(٣): "لم قلتم: إن المخطيء معاقب".

قلنا: عقوبة الحرمان، وعذاب الحجاب عن نيل السعادة، ظاهر.

قوله(٤): "كان يقبلهم لجهلهم بالحق، أو لإصرارهم على ترك التعلم".

قلنا: كان يقتل أصنافاً منهم - أحدها: من أصر على البطالة(٥) وترك التعلم وثانيها: من زلت قدمه بالشبهة المضلة، وجزم بالباطل ولم يصغ إلى البيان. وثالثها: المقلد المصر على عقائد الآباء، التارك لمتابعة الأدلة والعقل. وأما من رجى(٦) منه سماع البرهان وطلب إصابة الحق، بأن يأتي بكلمتي الشهادة ويختار سكنى دار الإسلام، لم يقتله رجاء الإصابة في حقه.

١- انظر: المحصول ٤٤/٦.

٢- هكذا في المخطوطة، ولعله "بالمطالب".

٣- ما زال الشارح النقشواني ينقل جواب الخصم عن دليل الجمهور الاول، ويرد على كل فقرة من فقراته ويفندها. انظر: المحصول ٤٥/٦.

٤- أي: قول المصنف في جواب الخصم عن دليل الجمهور الثاني فانظر: المحصول ٤٥/٦.

٥- جاء في اللسان (٥٧/١١): بطل الأجير - بالفتح - يبطل بطالة وبطالة أي: تعطل.

٦- في المخطوطة "رعى".

قوله(١): "الكفر في أصل اللغة هو(٢): الستر".

قلنا: نعم، لكن من اجتهد وأخطأ فقد ستر مقتضى(٣) استعداده من السمع والبصر والعقل(٤)، الذي هو مقتضى آيات الله المنصوبة.

قوله(٥): "إن الله كريم رحيم".

قلنا: التشدد عليهم في طلب الحق واكتساب الملكة التي ينال بها تلك السعادة، من جملة الكرم والرحمة، وكما أن الوالد الشفيق إذا منع ولده عن صرف الزمان إلى اللهو واللعب، كان من جملة العناية والرحمة.

١- أي: قول المصنف في جواب الخصم عن دليل الجمهور الثالث فانظر: المحصول ٤٦/٦.

٢- قال - في المصباح المنير ٥٣٥/٢ -: كَفَرْتُه كفراً أي: سترته، وكفر الشيء: إذا غطاه.

٣- بداية اللوحة ١٣٥-أ.

٤- بقيت كلمة في هذا الموضع لم أستطع قراءتها، وغالب الظن استقامة العبارة بدونها.

٥- أي: قول المصنف في الاستدلال للخصم القائل: بأن كل مجتهد في العقليات مصيب فانظر: المحصول ٤٦/٦.

قال - رحمه الله -:

«اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية...» إلى آخره(١).

١- انظر: المحصول ٤٧/٦، وموضوع هذه المسألة يدور حول تصويب المجتهد في المسائل الفقهية، وهل المصيب من المجتهدين واحد أو الكل؟ والخلاف في هذه المسألة مبني على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا؟ وفي ذلك أقوال كثيرة، وقد ضبط الإمام المصنف تلك المذاهب على سبيل التقسيم، وتلخيصاً لهذه المذاهب أقول: اختلف العلماء في الحادثة التي لا نص فيها على مذهبين:

الأول: أنه ليس لله ـ تعالى ـ فيها قبل الاجتهاد حكم معين، بل حكم الله ـ تعالى ـ فيها تابع لظن المجتهد، وهذا مذهب القائلين: بأن كل مجتهد مصيب، وهم: جمهور المتكلمين من الأشاعرة: كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، والغزالي. ومن المعتزلة: كأبي الهذيل، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم وأتباعهم. واختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: لابد وأن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به، وهذا هو القول بالأشبه، وهو منسوب إلى كثيرين من المصوبة، وإليه ذهب أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج في إحدى الروايتين عنه.

وثانيهما: لا يشترط ذلك، وهو: قول الخُلَّص من المصوبين.

المذهب الثاني: أن لله ـ تعالى ـ في كل واقعة حكماً معيناً، والقائلون به اختلفوا على ثلاثة أقوال:

أحدهما: أن الحكم حصل من غير دلالة ولا أمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب على سبيل الاتفاق، فمن وجده فله أجران، ومن أخطأ فله أجر، وهو: قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين.

الثاني: أن عليه دليلا قطعياً، والقائلون به: اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، واختلفوا في أمرين:

أحدهما: أن المخطيء هل يأثم أولا؟ فذهب بشر المريسي من المعتزلة: إلى أنه يأثم وذهب الجمهور: إلى أنه لا يأثم. وثانيهما: أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه؟ قال الأصم: ينقض. وقال الأكثر: لا ينقض.

القول الثالث: أن عليه أمارة ـ أي دليلاً ظنياً ـ وهو قول أكثر الفقهاء، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة، وكثير من المتكلمين، وهؤلاء اختلفوا: فمن قائل: إن المجتهد لم يكلف بإصابة الحكم لخفائه وغموضه، ولذلك كان المخطيء معذوراً ومأجوراً، وهو: قول الفقهاء كافة وينسب إلى الشافعية وأبي حنيفة خاصة. ومن قائل: إنه مأمور بطلبه ابتداء. والذي ذهب إليه الإمام المصنف ـ في هذه المسألة ـ هو القول: بأن لله ـ تعالى ـ في كل واقعة حكماً، عليه دليل ظني، وأن المخطيء فيه معذور، وأن قضاء القاضي فيه لا ينقض.

هذا وقد طول علماء الأصول الكلام في هذه المسألة، واستكثروا من الأدلة التي لا تشفي عليلا ولا=

أقول:

قوله: "أحد الاعتقادين غير مطابق، لأن كل واحد إذا اعتقد رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى"(١).

قلنا: ذلك إنما يتصور عند تعارض الأمارتين على حكم واحد، حتى يتصور تعادل الأمارتين، أو رجحان إحداهما على الأخرى.

فالمخالف الذي يزعم: أنه لا حكم في الواقعة، إلا ما يتبع اجتهاد المجتهدين، كيف يسلم هذا؟

بل كل واحد من المجتهدين تظهر له أمارة على الحكم بالنسبة إليه، ولا تعارض بين هاتين الأمارتين، لأن من وجد أمارة تدل على الإباحة، فالحكم في حقه الإباحة، فلا تعارض بين الأمارتين، فإن كل أمارة دلت على غير ما دلت عليه الأمارة الأخرى، وإذا لم يكن بينهما تعارض بل أمكن الجمع بين مدلوليهما، فكيف يتصور اعتقاد الرجحان؟.

فلئن قال: الواقعة واحدة، وقد اجتمع فيها الأمارتان، إحداهما تدل على

=تروي غليلاً، وها هنا دليل صريح في الموضوع، ويرفع النزاع، وهو الحديث الثابت في الصحيحين: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" فهذا الحديث يفيد أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافقه، فيقال له: مصيب ويستحق أجرين، والبعض يخالفه ـ ويقال له: مخطئ، ويستحق أجراً ولهذا قيل: لكل مجتهد نصيب، وليس كل مجتهد مصيباً. والله أعلم بالصواب. انظر: بسط هذه المسألة، وخلاف العلماء في ذلك، ودليل كل قول ومناقشته في: الرسالة ص٤٨٩، التبصرة ص٤٩٦، البرهان ١٣١٩/٢، المستصفى ٣٥٧/٢، الإحكام ٢٢٤/٤، الإبهاج ٢٥٨/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلى ٣٨٩/٢، نهاية السول ٥٥٨/٤، إرشاد الفحول ص٢٦٠، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٩٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، كشف الأسرار ١٦/٤، تيسير التحرير ٢٠٢/٤، فواتح الرحموت ٣٨٠/٢، روضة الناظر مع شرحها ٤١٤/٢، المسودة ص٤٩٧، مختصر الروضة ص١٧٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٨٦.

١ـ هذا الكلام هو الوجه الأول لمن قال: بأن المصيب واحد فانظر المحصول ٥١/٦ ونص الكلام: "الاول: أن أحد المجتهدين إذا اعتقد رجحان الأمارة الدالة على الثبوت، والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الأمارة الدالة على العدم ـ نقول: أحد هذين الاعتقادين خطأ، والخطأ منهي عنه".

الإباحة، والأخرى تدل على الحظر، وهما حكمان متنافيان - فنقول: إحدى هاتين الامارتين، إما أن تكون راجحة على الأخرى في نفس الامر، أو لا تكون، وعلى التقديرين يلزم ما ذكرنا من الخطأ.

قلنا: المنع باقٍ، لأن من يزعم أن الحكم غير موجود في الواقعة، وأيضاً ليس - هناك - أمارة ولا دلالة، بل الأمارة الحظر دون أمارة الإباحة فيحكم بالحظر، والآخر يظن أمارة الإباحة فيحكم بالإباحة، ولم يجد واحد منهما ما يعارض تلك الأمارة، حتى يحكم برجحان إحداهما على الأخرى، وحينئذٍ لا يلزم شيء مما ذكره.

فلئن قال: إذا لم تكن الأمارة موجودة في نفس الأمر، كان ذلك حكماً بالتشهي.

قلنا: الحكم بالتشهي هو أن يحكم متابعاً للهوى من غير دلالة أو أمارة، لا في نفس الأمر، ولا في ظنه، وفيما نحن فيه ليس كذلك.

سلمنا: أنه لابد من الأمارة في نفس الامر، لكن أحدهما إذا فتش لم يظفر إلا بأمارة الإباحة، والآخر(١) لم يظفر إلا بأمارة الحظر، وفي مثل هذه الصورة لا يلزم اعتقاد الرجحان، وإن كانت الأمارتان وجدتا في الواقعة.

وأيضاً: هب أن الأمارتين وجدتا في الواقعة، وأن كل واحد منهما ظفر بهما جميعاً، وكل واحد رجح أمارة غير ما رجح الآخر، لكن لماذا يلزم خطأ أحدهما، وهذا: لأنه يجوز أن يكون كل واحد من الأمارتين راجحة على الأخرى، بالنسبة إلى من زعم رجحانها، كما جاز أن يكون الحكم بالنسبة إلى إحداهما الحظر، وبالنسبة إلى الآخر الإباحة، مع أن الجمع بين الإباحة والحظر لا يتصور في نفس الأمر، فلما جاز أن يختلف حال الحكم بالقياس إليهما، لم لا يجوز أن يختلف حال الرجحان أيضاً.

ويتبين من هذا: أن ما ذكره في أن الكل ليسوا مصيبين لا يتم، لأنا لا

١- في المخطوطة "لا حرم" وهو تحريف.

نسلم أن اعتقاده غير مطابق لما في الواقع، لأن الواقع تبع لاعتقاده، فيمتنع عدم المطابقة.

بل ما ذكرتم إنما(١) يلزم لو كان في الواقعة حكم معين، ثم يعتقد خلاف ذلك، وهذا ابتداء النزاع(٢)، ولو ثبت ذلك لاستغنيتم عن هذه الدلالة.

والسؤال (٣) الذي أورده ضعيف، فإن من اعتقد حكماً ورجحان شيء، فإنما يعتقد ذلك أنه في نفس الأمر كذلك، لا أنه يعتقد أن في اعتقاده كذلك، بل الإيراد المتوجه ما ذكرنا.

١- "إنما" ساقطة من أصل المخطوطة، وصححت في الهامش.

٢- بداية اللوحة ١٣٥ـب.

٣- انظر هذا السؤال في المحصول ٥٣/٦ وانظر كذلك جواب المصنف عنه في ٥٤/٦ منه.

قال - رحمه الله -:

«الطريقة الثانية...» إلى آخره(١).

أقول:

من وقف على ما وجهناه على الطريقة الأولى، تمكن من(٢) توجيهه على هذه الطريقة، لأنا نقول: هو مكلف بأن يحكم بناء على طريق يظنه طريقاً بعد الاجتهاد وطول البحث - سواء كان ظنه مطابقاً، أو لم يكن.

فإن كان يدعي أن ذلك الطريق يكون من الأمور المتحققة في نفس الأمر: فذلك ممنوع، ودعوى الإجماع دعوى في محل النزاع، كيف وأن ذلك ليس بشرط عند الجمهور؟.

ألا ترى أن من سمع حديثاً نقله الرواة العدول عن النبي ﷺ، وبحث عنه وغلب على ظنه صدقهم، يجب عليه العمل بذلك الحديث، ولو فرضنا كذب الرواة، ليس يلزم المجتهد إثم، ولا يلزمه بأن يقطع بثبوته عن النبي ﷺ، بل يكتفي فيه بالظن!!!

ففيما نحن فيه إذا بحث بحثاً كثيراً، وظفر بما هو أمارة الحكم في زعمه، جاز له بناء الحكم عليها، وعلى هذا جاز أن يظفر كل مجتهد بأمارة في ظنه، ويبني الحكم عليها وإن لم يكن - هناك - أمارة في نفس الأمر، ولا يتأتى فيها ما ذكر من التعارض والرجحان.

سلمنا: أنه لابد من الأمارة في نفس الأمر، لكن لم لا يجوز أن يظفر أحدهما بأمارة الإباحة، ويظنها خالية عن المعارض، لعدم شعوره بأمارة الحظر، والآخر يظفر بأمارة الحظر، ويظنها خالية عن المعارض، لعدم شعوره بأمارة الإباحة، وكل واحد يعتقد رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى؟!.

١- انظرها - في المحصول ٦/٥٥ - وهي الدليل الثاني لمن يقول: إن المصيب واحد، وذكر فيه: أن المجتهد إما أن يكون مكلفاً بالحكم، بناءً على طريق، أو لا بناء على طريق. والثاني باطل، لأن القول في الدين بمجرد التشهي باطل بإجماع المسلمين، فإذن: لابد من طريق".

٢- "من" مزيدة لاستقامة المعنى.

قوله(١): "العمل بالراجح واجب".

قلنا: إن ادعيت ذلك على الإطلاق، فهو أول النزاع، وإن ادعيت فيمن وجد أمارتين وعلم أو ظن رجحان إحداهما على الأخرى، فمسلم، لكن ليس كلامنا في مثل هذه الصورة.

١- انظر: المحصول ٥٦/٦.

قال - رحمه الله -:

«الطريقة الثالثة...» إلى آخره(١).

أقول:

هذه الطريقة مغالطة، وتناقض كثيراً من كلامه - بيانه من وجوه:

أولها: أن مدلول الأمارة ونتيجتها - ها هنا - هو ظن الحكم، لا نفس الحكم في نفس الأمر، بل وفي كل موضع يستدل المستدل بشيء، فإنما مطلوبه - إما العلم، وإما الظن، أما العلم فمن الدلالة القطعية، وأما الظن فمن الأمارة، لأن الحكم إن كان حاصلاً في نفس الأمر استحال أن يطلبه، لامتناع تحصيل الحاصل، وإنما يطلب العلم به أو الظن، وإن لم يكن حاصلاً، بل يكون تبعاً للظن، فكذلك مطلوبه من الاستدلال هو الظن.

فبطل قوله: "إن وجود المطلوب يتقدم على الظن".

وأيضاً: يبطل قوله: "وجود الدليل متوقف على وجود المطلوب"، لأن المطلوب إذا كان هو الظن، فلا شك في تأخره عن الاستدلال والدليل جميعاً، ولأن الظن نتيجة الاستدلال، والاستدلال يتوقف على الدليل، فيكون الظن متأخراً عن الدليل بمرتبتين.

فلو قلنا: بأن وجود الدليل متوقف على الظن الذي هو المطلوب: لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

١- الطريقة الثالثة هي: الدليل الثالث لمن قال: بأن المصيب واحد. وهم الجمهور واختاره المصنف فانظر: المحصول ٦/٦٠ وهذا الدليل هو: أن المجتهد يستدل بشيء على شيء، والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بأمور يلزم من وجودها وجود المطلوب. واستحضار العلم بالشيء متوقف على وجود ذلك الشيء، فالاستدلال متوقف على وجود الدليل، ووجود ما يدل على الشيء متوقف على وجود ذلك الشيء. والاستدلال على الشيء يتوقف على وجود المدلول، لأن دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول، والنسبة بين الأمرين متوقفة في الثبوت على كل واحد منهما، فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب، والظن متأخر عن الاستدلال، لأنه نتيجته وأثره، فلو كان الحكم لا يحصل إلا بعد الظن، كان المتقدم على الشيء بمراتب، نفس المتأخر عن الشيء بمراتب، وهو محال".

وثانيها: قوله: "النسبة بين الأمرين متوقفة في(١) الثبوت على ثبوت كل واحد من المنتسبين" ممنوع، كيف والنسبة بين الشيئين أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج، وكم من نسبة يتحققها(٢) ويتصورها مع عدم كل واحد من المنتسبين، ولأنا لا نشك أنا(٣) نستدل بأمور موجودة على ما سيكون، وبأمور ستكون على ما سيكون عقيب ذلك، وإن لم يوجد واحد منها.

وثالثها: أن الاستدلال قد يكون بالعلة، وذلك أقوى وجوه الاستدلال، فلو توقف وجود الدليل على وجود المدلول كما زعم: لزم توقف وجود العلة على وجود المعلول، فيلزم الدور لا محالة.

ورابعها: أنه ذكر - في هذا الكتاب(٤) -: أن الأمارة: هي(٥) توجب الظن، والدليل هو: الذي يتوسل به إلى العلم، والتوسل بأحدهما إلى الآخر نسبة بينهما، فيتوقف على وجود المنتسبين، فلا يمكن تحقق التوسل إلا بعد وجود الظن والعلم، وذلك محال، لأن الظن والعلم لا يحصلان إلا بعد التوسل وسببه.

١- "في" غير واضحة، وما أثبتناه من المحصول.

٢- لعل كلمة "الناظر" بعد كلمة "يتحققها" ساقطة.

٣- بداية اللوحة ١٣٦ـأ.

٤- انظر: المحصول ١٠٦/١.

٥- لعل "التي" قبل "توجب" ساقطة.

قال - رحمه الله -:

«الطريقة الرابعة...» إلى آخره(١).

أقول:

ما ورد عليه في الطريقة الثانية يرد عليه - ها هنا - فيقال: قولك: "الطالب لابد له من مطلوب، متقدم في الوجود" ممنوع، فإنه هو القائل: إن طلب الحاصل محال.

فلئن قال: ذلك الشيء حاصل في الوجود، ومطلوبه حصول العلم أو الظن به، لا كونه في الوجود، فالمطلوب غير الحاصل.

قلنا: فهذا اعتراف بأن مطلوبه هو العلم أو الظن، وذلك يمتنع أن يكون حاصلاً قبل الطلب، فإن ذلك نتيجة الطلب.

فلئن قال: لكن العلم أو الظن الذي هو مطلوب، إنما يكون علماً بالحكم في الوجود، وذلك يكون متقدماً لا محالة في الوجود.

قلنا: لا نسلم أن الحكم(٢) متقدم، فإن عندنا الحكم يتبع الظن، فيكون متأخراً عن الظن.

وما ذكر من السؤال(٣)، وضرب من(٤) المثال(٥) بركوب البحر، فحسن.

١- انظر الطريقة الرابعة التي هي عبارة عن الدليل الرابع للجمهور القائلين: بأن المصيب واحد في المحصول ٦١/٦ ونص عبارته: "المجتهد طالب، والطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب، فلابد من ثبوت حكم قبل وجود الطلب، وإذا كان كذلك: كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً".

٢- في المخطوطة فراغ بقدر كلمتين، وقدرت ما تعذر قراءته بأنه "الحكم متقدم".

٣- وهو: قوله: "فإن قلت: لا نسلم أن المجتهد يطلب حكم الله ـ تعالى ـ بل إنما يطلب غلبة الظن" انظر: المحصول ٦١/٦.

٤- "من" مزيدة لاستقامة المعنى.

٥- المثال كما في المحصول: من كان على ساحل البحر، فقيل له: إن غلب على ظنك السلامة، أبيح لك الركوب، وإن غلب على ظنك العطب، حرم عليك الركوب، وقبل حصول الظن لا حكم لله ـ تعالى ـ عليك، وإنما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله: فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم.

والجواب(١) عنه ضعيف، فإنا نسلم أن المطلوب ظن صادر عن النظر في أمارة تقتضيه، لكن النظر في الأمارة يختلف باختلاف الأشخاص، ويختلف إفضاء النظر فيها إلى الظنون، كمن ينظر في أمارات السلامة في البحر، أو العطب(٢) من الأمواج والرياح، كذلك فيما نحن فيه، كل مجتهد ينظر في أمارة، لكن إفضاء الأمارات من الظنون يختلف باختلاف الناظرين، بل الواحد يختلف نظره في الأمارة الواحدة، فكيف في الأشخاص؟!!

١- لقد أجاب الإمام المصنف على هذا السؤال بقوله: "قلت: المجتهد إما أن يطلب الظن كيف كان، أو ظناً صادراً عن النظر في أمارة تقتضيه. الأول: باطل بإجماع الامة. فثبت: أنه يطلب ظناً صادراً عن النظر في الامارة".

٢- جاء - في المصباح المنير ٤١٦/٢ -: عطب عطباً أي: هلك. والمعطب - بفتحتين - موضع العطب.

قال - رحمه الله -:

«احتج القائلون: بأنه(١) لا حكم لله عز وجل في الواقعة - بأمور، أحدها: لو كان في الواقعة حكم: لكان - إما أن يكون عليه(٢) دليل...» إلى آخره(٣).

أقول:

أما جوابه الثاني(٤): فليس بشيء، فإن المصوب وغير المصوب يمنع من ذلك، فإن الاجتهاد مع وجود النص باطل، فكيف يتمسك به نقضاً؟

والوجه الأول(٥): ضعيف - أيضاً -، لأن يضاد ما اختاره - في أول المسألة - فإنه إن ادعى أن في الواقعة حكماً معيناً، وهو مأمور بإصابة ذلك الحكم هو(٦)، ولأنه يناقض ما ذكره أولاً: أن الأحكام الشرعية قديمة، لأن الحكم إذا كان قديماً أزلياً لا يتغير، ويمتنع أن يتبع غلبة الظن التي تحدث نتيجة عن الاجتهاد.

وثالثها: أن الذي ذكره - ها هنا - غير مذهب المصوبين - عند التحقيق -، لأن التكليف وقع بما أدى إليه اجتهاده، لكن الاجتهاد قد يؤدي إلى ما زعمتموه حكماً في الواقعة قبل الاجتهاد، فيصير حكماً في حقه بعد أداء

١- في المخطوطة "بأن"، والتصويب من المحصول ٦٢/٦.

٢- "عليه" لم ترد في المخطوطة، وهي من المحصول.

٣- تتمة عبارته: "... وأعني بالدليل: القدر المشترك بين ما يفيد الظن، وبين ما يفيد اليقين، أو لا يكون، والقسمان باطلان، فبطل القول بثبوت الحكم" انظر تفاصيل هذا الدليل في المحصول ٦٣/٦.

٤- أي الوجه الثاني من الجواب عن الدليل الثاني لمن أنكر أن المصيب واحد. فانظر هذا الدليل في المحصول ٦٤/٦ وانظر الجواب عنه في ٧٩/٦ ونص جوابه: "وأيضاً: فهذه الدلالة منقوضة بما إذا كان النص موجوداً في المسألة، والمجتهد طلبه ولم يجده...".

٥- أي: الوجه الأول من الجواب عن الدليل الثاني للمنكرين أن المصيب واحد، وحاصل هذا الجواب هو: لم لا يجوز أن يقال: إنه قبل الخوض في الاجتهاد كان مأموراً بذلك الحكم، لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطأ، تغير التكليف انظر: المحصول ٧٩/٦.

٦- في المخطوطة "وهو" ولعل المثبت أنسب.

الاجتهاد إليه لا قبله، وقد يؤدي إلى غير ذلك، وكيف ما قدر فالحكم في حقه ليس إلا ما أدى إليه اجتهاده(١)، وذلك غير مذهب المصوبين.

ورابعها: قوله: "مأمور أولاً بإصابة ذلك الحكم، ثم يتغير الأمر" غير معقول، فإن الأمر الأول كان بشرط إصابة المجتهد لذلك الدليل، لأن الأمر لو كان مطلقاً، لكان المخالف مستحقاً للعقاب، لكونه تارك الأمر المطلق، وإذا كان مشروطاً بإصابة المجتهد لذلك الدليل، ولذلك الحكم: امتنع أن يوجد قبله.

وخامسها: أن الله - تعالى - محيط العلم من الأزل إلى الأبد بالأحوال، فهو عالم بكل من يجتهد في الوقائع، وبكيفية(٢) اجتهاده، وما يؤدي إليه اجتهاده، ويمنع(٣) التغير عليه في علمه وإرادته وأمره، فيمتنع أن يصيره مكلفاً بشيء، ثم يتغير الأمر والتكليف، بل هذا إنما يتصور في حق الجاهل يبدو له كل وقت شيء(٤).

ونحن نقول: كما ثبت مما سلف أن الواجب يصير واجباً لتعينه وسيلة إلى الخير لذاته، وهو سعادة المعاد، والمحظور إنما يكون محظوراً، لكونه مانعاً من الوصول إلى ذلك الخير، والندب سببه أنه معين على الوصول نوع معاونة، والمكروه سببه أن فيه تعويقاً ما، عن السلوك إلى تلك السعادة، والمباح ما خلا عن المعونة والتعويق في نفسه بعينه، وإنما يكون المعونة بجنسه، والتعويق بجنسه، ففعل المكلف دائر بين هذه الأحوال، ويمتنع انفكاكه عن أحد الأحوال الخمسة، فما ورد فيه النص بالوجوب، يجب القطع بأنه وسيلة إلى تلك السعادة، وما ورد فيه بالحظر، يجب القطع بأنه معوق مانع، وكذلك في سائر الأقسام.

لكن لما كان من جملة أركان السلوك تهيئة أسباب البنية، وإقامة

١- بداية اللوحة ١٣٦ـب.

٢- في المخطوطة "يكفيه".

٣- هكذا في المخطوطة، ولعل الانسب "يمتنع".

٤- في المخطوطة "شيئاً" بالنصب وهو خطأ.

المعاش، إذ بدون ذلك يمتنع اكتساب العلوم، وتزكية النفس المحتاجة إلى زمان طويل، بدون بقاء البنية قوية صحيحة، وما يقيم أودها(١)، ويحفظ قوتها وصحتها - على ما قال - تعالى -: ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾(٢).

ثم القدر المأذون فيه من الأمور الدنياوية يعسر تقديره، بل يتعذر في الأغلب، لأن شيطان الطبع يميل إلى الزيادة على قدر الحاجة، وتلك الزيادة مانعة معوقة، فيعسر التميز بين الواجب والمحظور، فكيف بين المباح والمحظور؟!!

وما يمكن إخلاء فعل من أفعال المكلفين عن هذه الأحوال، فيجب أن يكون الكل معتبراً بمعيار الشرع بحسب وقوعه على أحد الأحوال الخمسة إذا لم يكن فيه نص، فالتمييز في غاية العسر، وهو من سر القدر.

وإذا عرفت هذا - فنقول: المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نص - إما أن تفسر بالنسبة إلى النبي ﷺ، أو بالنسبة إلى أمته.

أما الأول: فالواقعة فيها حكم معين، وقد نُصِب عليه دليل يوجب العلم القطعي بذلك الحكم، وهو مكلف بالإصابة، وإذا عرض له الخطأ أحياناً لا يقر عليه، وذلك لقوة نفسه وطهارتها وصفائها، وانعكاس(٣) الأسرار الإلهية فيها، وقبولها للإلهامات الغامضة، وتفاصيل سعادة المعاد وما يوصل إليها.

فلئن قال: لو كان مصيباً للقطع في اجتهاده، لما جاز له الرجوع، لأن المقطوع به كيف يرجع عنه؟.

قلنا: لما جاز أن يقع له السهو ولا(٤) يقر عليه، فإذا نبه على وقوع الخطأ لم يكن بد من الرجوع.

وقوله - بعد سماع الشعر -: لو سمعته من قبل لما قتلته" معناه: لو لم

١- جاء - في لسان العرب ٧٤/٣ -: أرد الامر أوداً: بلغ منه المجهود والمشقة، والأود: العوج.

٢- الآية ٧٧ من سورة القصص.

٣- هذا الكلمة غامضة في المخطوطة، ولعل المثبت هو الاقرب.

٤- بداية اللوحة ١٣٧-أ.

يكن واجب القتل في حكم الله، لكان تقدير الله - تعالى - أن يسمعني الشعر قبل إتمام اجتهادي وحكمي بقتله، حتى تقع المعارضة بين المقتضى والمانع، وذلك يوجب التوقف وطلب ترجيح آخر، وحيث قدر الله خلاف ذلك، دل على أن الصواب وحكم الله هو وجوب قتله، وهذا مما يتعلق بسر القدر (١).

وأما القسم الثاني - وهو اجتهاد علماء الأمة -: ففي كل واقعة من وقائعهم الاجتهادية حكمان: حكم هو عين الحق وعليه دليل قطعي - وهو الذي يسمى: علم الإحاطة.

وحكم آخر يتبع ظنون المجتهدين الذين حصل لهم(٢) شرائط الاجتهاد بحسب الوجوب على ما وصفناه لا بحسب الوقوع، وهم مكلفون بإصابة أحد الحكمين: إما حكم الإحاطة، وإما حكم الظاهر، وعليهم بذل المجهود في النظر بما لهم من العلوم ومن الأصول والشروط، ثم لا يخلو العصر عمن يظفر بالدليل القطعي، ويتنبه لدلالته القطعية، ويصيب الحكم الذي هو حكم الإحاطة، وهم الذين وصفهم الله - تعالى - حيث قال: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾(٣).

فالخير - ها هنا - هو الخير لذاته الذي وصفناه، وهو سعادة المعرفة، والمعروف هو: ما يوصل ذلك الخير، والمنكر هو: ما يمنع عنه ويعوق.

وفي المجتهدين من لا يصيب حكم الإحاطة، ولا يظفر بذلك الدليل القاطع لغموضه، وإنما يظن بإمارات يغلب على ظنه حكماً، وهو الواجد للحكم الظاهر، وهذا يسمى مخطئاً في اجتهاده، لأنه أخطأ الحكم الذي هو الحق بعينه، وأخطأ الدليل القطعي، لكنه معذور، لأنه بذل مجهوده وله أجر واحد.

بخلاف المخطيء في أصول الدين - والفرق: صعوبة الوصول إلى الحق

١- في المخطوطة "القدروي" ولعله من تحريف النساخ.

٢- كلمة "لهم" مكررة في المخطوطة.

٣- الآية ١٠٤ من سورة آل عمران.

في هذا الاجتهاد، لصعوبة التميز في دقائق ما يمنع الوصول إلى تلك السعادة، وما يعين على نيلها.

وأما مسائل الكلام، فقد نصب عليها الدلائل الواضحة من آيات الآفاق والأنفس.

الكــــــلام فــــي المفتــــي والمستفتـــــي

قال - رحمه الله -:

«الكلام في المفتي(١) والمستفتي(٢)...» إلى آخره(٣).

أقول:

قوله(٤): "انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى(٥)، والإجماع حجة" فيه نظر: فإن المفتي في زماننا ليس يحكي عن الغير، ولا يقول - في فتواه -: هذا نقله(٦) عن فلان، بل يفتي مطلقاً، وربما يزعم المستفتي ما أفتى به هو من اجتهاده.

١- عرف ابن حمدان المفتي - في صفة الفتوى ص٤ - بأنه: المتمكن من معرفة أحكام الوقائع بالدليل، مع حفظه لأكثر الفقه" وعرفه ابن القيم - في إعلام الموقعين ١٧٤/٤ - بأنه: المخبر عن حكم الله ورسوله بلا تنفيذ" وعرفه الشاطبي - في الموافقات ٢٤٤/٤ - بأنه: القائم في الأمة مقام النبي ﷺ" وقد ذهب كثير من الأصوليين إلى أن المفتي: هو المجتهد. قال ابن الهمام - في التحرير ص٥٤٧ -: "إن المفتي هو المجتهد وهو الفقيه" وقال المحلاوي - في تسهيل الوصول ص٣٣٧ -: "إن المفتي عند الأصوليين هو المجتهد المطلق" وقال الشوكاني - في الإرشاد ص٢٦٥ -: "إن المفتي هو المجتهد".

٢- قال الشوكاني: المستفتي من ليس بمجتهد أو ليس بفقيه وقيل: السائل عن أمر أو عن حكم مسألة. انظر: إرشاد الفحول ص٢٦٥.

٣- تمام عبارته: "... والنظر فيه يتعلق بالمفتي، والمستفتي، وما فيه الاستفتاء. القسم الأول: في المفتي، وفيه مسائل" انظر: المحصول ٩٣/٦.

٤- أي: قول المصنف في المسألة الثانية المعقودة لبيان اختلاف العلماء في جواز الفتوى للمفتي غير المجتهد بما ينقله من أقوال المجتهدين، وقد ذهب المصنف إلى القول: بعدم جواز الفتوى بالحكاية عن المجتهد الميت، ثم ذكر فائدتين لتصنيف كتب الفقه مع فناء أربابها، كما بين أن الأخذ بأقوال المجتهدين الذين ماتوا، فيتولد عنه ظن للعامي يجب عليه العمل به، وأن العمل بمثل هذا النوع من الفتوى أمر مجمع عليه، وبين - أيضاً - حكم الفتوى بقول المجتهد الحي، وأن المختار جواز العمل به إذا سمعه منه مشافهة، بدليل رجوع علي - رضي الله عنه - إلى حكاية المقداد - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ في شأن المذي. انظر: المحصول ٩٧/٦-١٠٠.

٥- الفتوى في اللغة: الإبانة يقال: أفتاه في الأمر: إذا أبانه له. والفتيا والفُتْوى والفَتوى: ما يفتي به الفقيه. وفي الاصطلاح: إخبار عن حكم الله - تعالى - في إلزام وإباحة. انظر: لسان العرب ١٤٧/١٥، الفروق ٥٣/٤.

٦- هكذا في المخطوطة، ولعله "نقلته".

ثم بين قوله(١): "ليس في هذا الزمان مجتهد"، وبين قوله: "انعقد الإجماع وأنه حجة" مناقضة، ورجوع علي(٢) إلى حكاية مقداد(٣) ليس يشبه ما نحن فيه، لأن علياً - رضي الله عنه - مجتهد، والمقداد يروي عن النبي ﷺ وروایة(٤) الخبر للمفتي ليس من باب الفتوى.

١- انظر: المحصول ٩٨/٦.

٢- "علي" مزيدة لاستقامة المعنى.

٣- هو: الصحابي الجليل المقداد بن عمرو بن ثعلبة، المشهور بابن الأسود الكندي، هاجر الهجرتين، وشهد المشاهد، مات سنة ٣٣هـ. له ترجمة في: الإصابة ٤٥٤/٣، الخلاصة ص٣٤١.

٤- في المخطوطة "وروارية" وهو تحريف ظاهر.

الكلام في أدلة الشرع المختلف فيها

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثانية: في استصحاب(١) الحال...» إلى آخره(٢).

أقول:

قوله(٣): "الباقي مستغن عن المؤثر". يعني به: أنه مستغن عما تبدل عدمه بالوجود، أو(٤) يعني به: أنه مستغن عما يوجب استمراره في الأزمنة، أو يعني به: أنه مستغن عما يرجح جانب وجوده على عدمه؟!!

١- الاستصحاب في اللغة: استفعال من الصحبة وهي: الملازمة وعدم المفارقة. وفي الاصطلاح: عرفه الأسنوي بأنه: الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: استصحاب العدم الأصلي، وهذا هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب، وهو المعروف بالبراءة الأصلية، أو بدليل العقل، أو النفي الأصلي، أو الإباحة العقلية، وهذا النوع مقبول عند الجمهور.

الثاني: استصحاب دليل الشرع، وهذا النوع - أيضاً - مقبول عند الجمهور.

الثالث: استصحاب حال الإجماع في محل النزاع، وهذا النوع مردود عند الجمهور. انظر: المصباح المنير ٣٣٣/١، لسان العرب ٥٢٠/١، التعريفات ص٢٢، المستصفى ٢١٧/١، نهاية السول ٣٥٨/٤، أصول السرخسي ٢٢٤/٢، كشف الأسرار ٣٧٧/٣، إعلام الموقعين ٣٣٩/١، روضة الناظر بشرح بدران ٣٨٩/١، أصول مذهب الإمام أحمد ص٤١٥.

٢- تتمة المسألة: "... المختار - عندنا -: أنه حجة. وهو قول المزني وأبي بكر الصيرفي من فقهائنا. خلافاً للجمهور من الحنفية والمتكلمين. لنا: أن العلم بتحقق أمر في الحال، يقتضي ظن بقائه في الاستقبال، والعمل بالظن واجب، ولا معنى لكونه حجة إلا ذلك" انظر: المحصول ١٤٨/٦ وانظر تفصيلات هذه المسألة في: المعتمد ٨٨٥/٢، التبصرة ص٥٢٦، المستصفى ٢٢١/١، الإحكام ١٧٢/٤، الإبهاج ١٦٨/٣، جمع الجوامع مع شرح المحلي ٢٨٢/٢، إرشاد الفحول ص٢٣٧، أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣٧٧/٣، التوضيح مع التلويح ١٠١/٢، تيسير التحرير ١٧٧/٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٣، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢٨٤/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٧، الإحكام لابن حزم ٥٩٠/٢، الفقيه والمتفقه ٢١٦/١، التمهيد للأسنوي ص١٣٩، المنهاج في ترتيب الحجاج ص٣٦، إعلام الموقعين ٣٨١/١، العدة ٧٣/١، المختصر في أصول الفقه ص١٦٠، مختصر الروضة ص١٣٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٣٣.

٣- أول كلامه: "إنما قلنا: إن العلم بتحقق أمر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال... وتتمة عبارته: والحادث مفتقر إليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة إلى المفتقر إليه".

٤- بداية اللوحة ١٣٧-ب.

أما الأول: فمسلم، لكن لا يلزم منه ظن بقائه، لجواز أن يكون مستغنيا عن مثل هذا، المؤثر، لكن يحتاج إلى مؤثر يرجح جانب وجوده على جانب عدمه، أو مؤثر يوجب استمراره في الأزمنة.

وأما الثاني والثالث: فممنوع، وإن عنى به معنى رابعاً، فلابد من تفسيره.

قوله(١): "ذلك المؤثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون".

قلنا: له أثر وهو أنه ترجح جانب وجود ذلك الشيء على جانب عدمه في الزمان الثاني والثالث، كما رجح في الزمان الأول.

أو نقول: يوجب حصوله في الزمان الثاني، لأن الشيء الذي كلامنا فيه ممكن الوجود والعدم، فنسبة الوجود والعدم إليه على السواء، وما كان كذلك امتنع أن يترجح جانب وجوده إلا بمرجح، وفي الزمان الأول لم يوجد ولم يترجح وجوده إلا بالمرجح، كذلك في الزمان الثاني، فوجود الشيء في الزمان محتاج إلى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه.

فالباقي محتاج إلى المؤثر، إذ لا معنى للمؤثر إلا ما يرجح جانب الوجود على العدم.

أما قوله - في الجواب(٢) -: "إن أثره، إما أن يقال: هو شيء كان موجوداً قبل ذلك، أو شيء ما كان موجوداً قبل ذلك".

قلنا: بالحقيقة أثره شيء ما كان حاصلاً قبل ذلك، لأن أثره ترجح الوجود على العدم في الزمان الثاني، وترجح الوجود على العدم في الزمان لم يكن حاصلاً قبل ذلك.

قوله(٣): "فتأثير المؤثر - حينئذٍ - يكون في الحادث لا في الباقي"(٤).

١- هذا معنى كلامه، ونص عبارته: "قلنا: إن الباقي مستغن عن المؤثر، لأنا لو فرضنا له مؤثراً، فذلك المؤثر، إما أن يقال: إنه صدر عنه أثر، أو ما صدر عنه أثر" انظر: المحصول ١٤٨/٦.

٢- نص كلام المصنف: "أما الأول: فأثره، إما أن يكون شيئاً ما كان موجوداً، أو كان موجوداً".

٣- "قوله" زيادة من عمل المحقق.

٤- انظر: المحصول ١٤٩/٦. ونص الكلام: "فإن قلنا: إنه ما كان موجوداً: كان الأثر حادثاً، لا باقياً".

قلنا: هذه مغالطة تنشأ من استعمال لفظ الحادث، وهذا: لأن ترجيح جانب الوجود على جانب العدم ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن الترجيح يستلزم رفع عدم سابق، وتبدل العدم السابق بالوجود.

وثانيها: أن لا يستلزم ذلك، بل ينضم هذا الترجيح للوجود إلى ترجيح الوجود قبله.

والأول يسمى: إحداثاً.

والثاني يسمى: إبقاء.

وذلك الشيء بالاعتبار الأول يسمى: حادثاً.

وبالاعتبار الثاني يسمى: باقياً.

فقولكم - ها هنا -: "إن تأثيره يكون في الحادث" إن عنيتم به: الحادث المشهور وهو الاعتبار الأول: فهو باطل، لأن الأثر - ها هنا - ترجيح انضم إلى ترجيح قبله، ولم يستلزم رفع عدم قبله، ولا تبدل عدم قبله بالوجود.

وإن عنيتم: أن الترجيح الذي وقع في الزمان الثاني لم يكن حاصلاً في الزمان الأول: فهو كذلك، لكن أي محذور في ذلك؟! بل هو لازم في كل باقٍ مستمر، وفي كل منفي.

قوله - في الجواب(١) -: "الباقي: هو الذي حصل في زمان، بعد أن كان - بعينه - حاصلاً في زمان آخر قبله".

قلنا: هو عين ما كان قبله من وجه، من حيث النظر إلى حقيقته وشخصه، ولكن بالنظر إلى استمراره في الأزمنة يحصل التعارض من وجه آخر، وذلك: لأن حصول الشيء في الزمان الثاني، مع حصوله في الزمان الأول يتغايران لا محالة، فالشيء المستمر في الأزمنة هو الذي له الحصول في الزمان الأول وفي

١- أي: في الجواب عن الاعتراض القائل: ما المراد من قولكم: الباقي مستغن عن المؤثر فانظر: المحصول ١٥٧/٦ـ ١٥٨.

الثاني وفي غيرهما.

فيحصل للشيء المستمر حصولات متعددة متغايرة، وما لم(١) يحصل للشيء هذه الحصولات المتعددة المتغايرة لا يكون باقياً مستمراً، فالباقي من حيث هو باق يدخل في حقيقته الحصولات المتغايرة، وعند ذلك يعلم أن الباقي شيء واحد من وجه، ومتعدد من وجه آخر، فالمؤثر فيه إنما يؤثر في هذه المتغايرات، لأن المؤثر إنما يؤثر في حصوله.

وعلى هذا لا يجب ماذكره من تحصيل الحاصل، ثم إن اعتبر حصول ذلك من حيث هو حصول غير مضاف إلى زمان بعينه وزمان آخر بعينه، فذلك أمر كلي لا وجود له إلا في الذهن، وليس أثر المؤثر في الخارج.

وأيضاً - قوله(٢): "يكون تحصيلاً للحاصل" ماذا يعني به(٣)؟ إن عنى به: أن الشيء الذي ارتفع عدمه في الزمان الأول وتبدل بالوجود، ارتفع عدمه مرة أخرى في الزمان الثاني وتبدل بالوجود بهذا المؤثر: فليس كذلك، فإن المؤثر في الزمان الثاني لا يرفع العدم السابق، ولا تبدل بالوجود، ولكن يرفع طريان العدم بترجيح جانب الوجود، وهذا غير المعنى الأول، فهذا الأثر ليس عين الأول.

وإن عنى به: أن الترجيح الذي حصل في الزمان الثاني هو الشيء الذي رجحه في الزمان الأول: فهو مسلم، لكن لا يلزم من هذا تحصيل الحاصل، لأن الترجيحين متغايران متعددان شخصاً، وإن اتحد نوعاً.

وأما ما ذكره(٤) في إبطال أن حصوله في الزمان الثاني كيفية متجددة ثبوتية.

١- بداية اللوحة ١٣٨ــأ.

٢- انظر: المحصول ١٤٩/٦. ونص عبارته: "وإن قلنا: إنه كان موجوداً: كان ذلك تحصيلاً للحاصل، وهو محال".

٣- "به" سقطت من أصل المخطوط، وأثبتت بين السطور.

٤- انظر: المحصول ١٥٩/٦.

قلنا: نحن لا ندعي تجدد كيفية زائدة ثبوتية، حتى يلزمنا ما ذكره من التكثر والتسلسل.

بل نقول: هذه الحصولات في الأزمنة متغايرة متعددة، ليس يلزم من هذا التكثر الذي ذكره، فإنه ليس يلزم أن يكون حصول الشيء في الزمان الثاني كيفية زائدة على حصوله في الزمان الثاني، بل هو عينه، لكنه غير حصوله في الزمان الأول، والشيء الباقي من حيث هو باقٍ مستمر محتاج إلى هذين المتغايرين، أو إلى هذه المتغايرات، بحسب طول أزمنة البقاء، وقصره(١).

قوله(٢): "الإمكان ليس علة للافتقار بل الحدوث".

قلنا: الدليل على أن علة الافتقار هو الإمكان: أن الشيء الذي نراه موجوداً، إن علمنا منه أنه ممكن، بمعنى أن نسبة وجوده وعدمه بالنسبة إلى ذاته على السواء، جزمنا بافتقاره إلى المؤثر، وإلى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه، وإلا لزم المحال وهو ترجيح أحد المتساويين على الآخر، ومع هذا الجزم نشك في أنه هل محدث أو قديم؟ وذلك يدل على أن علة الافتقار هو الإمكان.

فلئن قال: إذا علمنا في شيء أن وجوده مسبوق بالعدم: علمنا افتقاره إلى المؤثر وجزمنا به.

وإن لم يخطر ببالنا إمكانه وتساوي نسبة وجوده وعدمه إليه، وهذا يدل على أن علة الافتقار هو الحدوث.

قلنا: لا نسلم أن الجزم بافتقار الحادث يحصل بدون العلم بالإمكان، لأنه لما رأى الوجود بعد العدم، فقد علم كون الشيء قابلاً لهما فقد تصور الإمكان،

١- هكذا في المخطوطة، والاولى أن يقول "وقصرها" فالضمير يرجع إلى الأزمنة.

٢- هذا مفاد كلام المصنف فانظر المحصول ١٦٠/٦ فالنص واضح. وقد رد هذا الجواب - أيضاً - القرافي فانظر: النفائس ١٩١/٣-٦.

والجزم بالافتقار إنما[1] ينشأ من التصديق بالإمكان، وإلا فليس - هناك - منشأ برهان آخر.

وأما التصديق بالإمكان فينشأ من نفسه البرهان - سواء حصل التصديق بالحدوث، أو لم يحصل.

ومما يدل على بطلان هذه المقدمة: أنا متى علمنا بثبوت شيء بسبب معين، وعلمنا تعينه في السببية، ثم علمنا انتفاءه: فإنا نعلم انتفاء ذلك الشيء.

من حيث الشرع: أن النكاح لما كان سبباً للحل بين الزوجين، فعند وجود النكاح يثبت الحل، وعند انتقاض النكاح بالطلاق أو الفسخ يرتفع الحل.

ومن حيث العرف: أن من أراد إزالة أمر ثابت بادر إلى إزالة سببه.

١- بداية اللوحة ١٣٨ـب.

قال - رحمه الله -:

«المسألة الثالثة: في الاستحسان(١)...» إلى آخره(٢).

أقول:

أما تزييفه لما ذكره أبو الحسين، فيه نظر: لأن البراءة الأصلية ليست من وجوه الاجتهاد، ولا يعد العمل بها من العمل بالاجتهاد.

ولكن يرد عليه وجوه أخرى من الإشكالات - وهو أن نقول:

قوله: "وجه من وجوه الاجتهاد" فإما أن يندرج فيه(٣) التمسك بالنص

١- الاستحسان في اللغة: عد الشيء حسناً جاء - في اللسان ١١٤/١٣ -: الحسن ضد القبح ونقيضه، وحسَّنْتُ الشيء تحسيناً: زينته، ويستحسن الشيء أي: يعده حسناً. وفي الاصطلاح: عرفه الإمام الرازي عند المتأخرين بتعريفين:

الأول: تعريف الكرخي - وهو: "أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول" وقال عنه: هذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص وعن المنسوخ إلى الناسخ: استحساناً. الثاني: تعريف أبي الحسين البصري - وهو: "ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه أقوى منه، وهو حكم الطاري، على الاول". وقال عن هذا: إن هذا يقتضي أن تكون الشريعة كلها: استحساناً، لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية، وإنما يترك ذلك لدليل أقوى منه، وهو نص أو إجماع أو قياس. وهذا الاقوى في حكم الطاري، الأول: فيلزم أن يكون الكل استحساناً. وهم لا يقولون به، لانهم يقولون: تركنا القياس للاستحسان، وهذا يقتضي أن يكون القياس مغايراً للاستحسان. فالواجب أن يزاد في الحد قيد آخر - فيقال: "ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الأصلية، والعمومات اللفظية، لوجه أقوى منه، وهو في حكم الطاري، الأول". انظر: المحصول ١٦٩/٦ وانظر في تعريفات الاصوليين للاستحسان: الحدود ص٦٥، التعريفات ص١٨، المستصفى ١٣٧/١، الإحكام ٢١٢/٤، المعتمد ٨٣٩/٢، شرح العضد ٣٨٨/٢، روضة الناظر بشرح بدران ٤٠٧/٢، التلويح على التوضيح ٨١/٢، فتح الغفار ٣٠/٣، إرشاد الفحول ص٢٤١.

٢- تكملة المسألة: "... المحكي عن الحنفية: القول بالاستحسان. ومخالفوهم: أنكروا ذلك عليهم، لظنهم أنهم يعنون به: الحكم من غير دليل" انظر: المحصول ١٦٦/٦ وانظر بسط المسألة في: التبصرة ص٤٩٢، الإبهاج ١٨٨/٣، جمع الجوامع وشرحه للمحلي ٣٥٣/٢، نهاية السول ٣٩٨/٤، المسودة ص٤٥١، شرح مختصر الروضة ٢٠١/٣، أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٧٤، نزهة الخاطر ٤٠٨/١، مختصر ابن الحاجب ٢٨٨/٢، أصول السرخسي ٢٠٤/٢، كشف الأسرار ٣/٤، تيسير التحرير ٧٨/٤، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢.

٣- هكذا في المخطوطة، وفي نقل القرافي عن النقشواني "فيها" انظر النفائس ١٩٣/٣-ب.

وإثبات الحكم به، أو لا يندرج، بل يختص بالقياس وما يناسبه ويتعلق به، فإن اندرج فيه، حسن منه ذكر هذا القيد - وهو قوله(١): "غير شامل شمول الألفاظ"، لكن يجب أن يقيد هذا القيد في قوله: "لوجه أقوى منه"، لأن الاجتهاد إذا كان عاماً يندرج فيه إثبات الحكم بالنص، فمن ترك العمل بالقياس لنص يعارضه، يجب أن يكون مستحسناً، وهم(٢) لا يسمون ذلك: استحساناً.

وأما إذا اختص الاجتهاد بغير النصوص وإثبات الأحكام بها - فقوله: "غير شامل شمول الألفاظ" يقع زائداً في الحد.

الثاني(٣): أن هذا الحد يقتضي أن يكون الاستحسان معمولاً به أبداً، ويكون ما يعارضه أبداً متروكاً، لأن ترك المعارض مأخوذ في الحد.

وكذلك العمل بالوجه الأقوى الذي هو الاستحسان مأخوذ في الحد، فمتى انتفى واحد من هذين القيدين، فقد بطل الحد والمحدود.

ثم ما نقل(٤) عن محمد بن الحسن(٥) - رحمه الله - يرد إشكالاً على هذا الحد، لأنه اشتمل على ترك العمل بالاستحسان، وعلى العمل بالمعارض، فقد انتفى فيه القيدان، فلا يبقى هذا الحد أصلاً، ومع ذلك سماه: استحساناً.

١- في المخطوطة "قول"، والمثبت من النفائس.

٢- أي: الحنفية ومن وافقهم من المالكية والحنابلة. انظر: أصول السرخسي ٢٠٤/٢، مختصر ابن الحاجب ٢٨٨/٢، روضة الناظر ص٨٥.

٣- في النفائس "الإشكال الثاني".

٤- قال ـ في المحصول ١٧٠/٦ ـ: فإن قلت: فقد قال محمد بن الحسن ـ في غير موضع من كتبه: تركنا الاستحسان للقياس، كما لو قرأ آية السجدة في آخر السورة، فالقياس يقتضي أن يجتزىء بالركوع، والاستحسان أن لا يجتزىء به، بل يسجد لها. ثم إنه قال بالقياس. فهذا الاستحسان إن كان أقوى من القياس، فكيف تركه؟ وإن لم يكن أقوى منه فقد بطل حدكم.

٥- هو: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، ولد سنة ١٣١هـ جالس الإمام أبا حنيفة وأخذ الفقه عنه، ولازم أبا يوسف حتى تمكن من المذهب الحنفي، كان إماماً في الفقه والأصول واللغة العربية، من مؤلفاته: النوادر، توفي سنة ١٨٩هـ. له ترجمة في: الجواهر المضية ٢٤٢/٢، الفوائد البهية ص١٦٣، المعارف ص٥٠٠، أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص١٢٠.

والجواب (١) الذي ذكره ضعيف، لأن القياس إذا اقترن به معنى آخر حتى يقتضي تقويته ورجحانه، وجب العمل به، كان العمل عملاً بالقياس، وما يقترن به لا يخرج العمل عن أن يكون عملاً بالقياس، لأن كون القياس معمولاً به هو ترتب مقتضاه عليه، ولأن ما اقترن به بالقياس إن كان لفظاً، لا يمكن أن يكون ما في مقابلته استحساناً - على ما ذكر من الحد، لأنه شرط أن يكون المتروك لأجل الاستحسان لا يكون لفظاً وله شمول الألفاظ، ولأنا ذكرنا أن ما وجد فيه النص ليس من صور الاجتهاد، وإلا لعمل به من وجوه الاجتهاد، وإن لم يكن لفظاً، فإنما يتحقق الاستحسان على هذا الحد، لو كان أقوى من القياس مع ما يقارنه ويقويه.

وأما مجرد كونه أقوى من القياس لوجود(٢) النظر إليه، لا يجعله استحساناً.

وإذا كان الاستحسان أقوى من القياس مع ما يقترن(٣) به، يجب العمل به، فلا يصير الاستحسان متروكاً لأجل القياس.

فلئن(٤) قال: ترك القياس أولاً لأجل الاستحسان، ثم بعد ذلك ورد ما يقوي القياس(٥)، فترك العمل بالاستحسان لا لأجل القياس وحده، بل لأجل المجموع. أو يقال: القياس مع الاستحسان هما بحيث لو نظر إليهما على تجردهما، لكان الاستحسان أقوى، فكان يجب ترك القياس لأجله، لكن إنما ترك الاستحسان لا لأجل القياس وحده، بل بالنظر إلى المجموع، والمعنى الأول يكفي في تحقيق معنى الاستحسان.

١- وهو قوله: "قلت: ذلك المتروك إنما يسمى استحساناً، لأنه وإن كان الاستحسان وحده أقوى من القياس وحده، لكن اتصل بالقياس شيء آخر: صار ذلك المجموع أقوى من الاستحسان" انظر: المحصول ١٧٠/٦-١٧١.

٢- هكذا في المخطوطة، وفي النفائس ١٩٤/٣-أ "بمجرد".

٣- هذه الكلمة غامضة في المخطوطة، وما أثبتناه من النفائس.

٤- بداية اللوحة ١٣٩-أ.

٥- في النفائس "العمل بالقياس".

قلنا: أما الأول فيناقض ما ذكره، حيث شرط في الاستحسان أن يكون في حكم الطاريء على المعارض، وما ذكره يقتضي طريان المعارض على الاستحسان.

وأما الثاني: فلا يصلح عذراً، لأنه شرط ترك المعارض والعمل بالاستحسان بالفعل، لا في التقدير والتوهم.

وأما الذي اختاره المؤلف فمكرر، لأنه لما قال: "ترك وجه من وجوه الاجتهاد" فقد خرج غير النصوص، لأن النصوص دلائل مقطوعة المتن، وقد شرط أن لا يوجد فيه دليل(١) هو مقطوع به.

فقوله: "مغاير للعمومات اللفظية" تكرار(٢).

وقوله: "هذا الخلاف راجع إلى القول بتخصيص العلة"(٣) فيه نظر: لأن تخصيص العلة هو العمل بالمانع، وترك العمل بالمقتضى لأجل المانع ليس من شرطه أن يكون في حكم الطاريء.

وأيضاً: فمن شنع من منكري(٤) الاستحسان لم يشنع من حيث إنه عمل بالمانع وترك العمل بالمقتضى، بل(٥) أنه وجد ما سموه استحساناً عملاً بدليل شرعي، مثل: نص، أو قياس، أو إجماع، وأنكر عليهم تسميته بالاستحسان خاصة في هذا الموضع، وتارة وجد ما سموه استحساناً لم يساعد عليه دليل الشرع، بل جرى ذلك الاستحسان مجرى دليل الهوى.

وتارة وجد ذلك(٦) دليلاً شرعياً غير معارض بدليل وقياس - وهم سموه استحساناً، لكونه على خلاف القياس، مع أنه لم يكن على خلاف القياس.

مثال الأول - قالوا: إنا نحكم بأن من سبقه الحدث يتوضأ ويبني على

١- في النفائس "دليل مقطوع" فالظاهر أن "هو" زائدة.

٢- في المخطوطة "تكراراً" بالنصب، والصواب المثبت.

٣- انظر: المحصول ١٧٣/٦.

٤- منكروا حجية الاستحسان هم: الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي - حيث قال: "من استحسن فقد شرع" أي وضع شرعاً جديداً. قلت: وإن ورد عن الشافعية ما يدل على القول بالاستحسان فهو من مذهب الإمام الشافعي القديم. انظر: الرسالة ص٥٠٧، الأم ٢٧٠/٧.

٥- في النفائس "وها هنا".

٦- في النفائس ١٩٣/٣-ب "وجد دليل شرعي".

صلاته، بخلاف المتعمد للحدث، وهذا على خلاف قياس الأحداث، إذ قياس الأحداث يقتضي عدم التفرقة بين التعمد(١) والسبق(٢).

فقال المنكرون: أما أولاً: فهذا عمل بالحديث المشهور: "بأن من سبقه الحدث يتوضأ ويبني"(٣).

فتخصيص اسم الاستحسان بالعمل بالحديث في هذا الموضع خاصة دون غيره لا معنى له، ولا يسلم أنه على خلاف قياس الأحداث، لأن قياس الأحداث يقتضي عدم التفرقة - في انتقاض الطهارة وحصول الحدث - بين التعمد

١- في النفائس "العمد".

٢- السبق: هو الذي سبقه الحدث من غير قصد، وهو ما يخرج من بدنه من بول، أو غائط، أو ريح، أو رعاف، أو دم سائل من جرح أو دمّل به، بغير صنعه. وقد اختلف أهل العلم فيمن سبقه الحدث هل يبني على صلاته أم لا؟ على قولين: الأول: أن الحدث السابق يبطل الصلاة، فلا يجوز البناء، بل يجب الاستئناف قياساً وهو: قول الشافعي في الجديد، وأحمد في أصح الروايات عنه، ومالك، وسفيان الثوري، والزهري، وابن سيرين، وابن حزم، وروي عن المسور بن مخرمة ـ رضي الله عنه ـ. الثاني: أنه لا يبطل الصلاة، فيجوز البناء استحساناً وهو: قول أبي حنيفة وأصحابه، وداود الظاهري، والشافعي في القديم، وأحمد في رواية، والحسن، وعطاء، والشعبي، وطاووس، والأوزاعي، والنخعي، وابن أبي ليلى، ومكحول، وروي عن عمر، وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وابن المسيب، وسليمان الفارسي وغيرهم رضي الله عنهم. انظر المسألة بالتفصيل في: المجموع ٧٦/٤، المغني ١٠٣/٢، بداية المجتهد ١٧٩/١، المحلى ٢١١/٤ـ٢١٧، بدائع الصنائع ٢٢٠/١، معجم فقه السلف ٦٩/٢، سبل السلام ١٣١/١، فتح الباري ٢٣٤/١.

٣- بعد جهد وطول عناء في البحث لم أقف على هذا الحديث، وإنما الذي رأيته هو ما رواه ابن ماجة في سننه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في البناء على الصلاة ٣٨٥/١ عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: "من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف وليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم". وقد ذكر في نصب الراية أن هذا الحديث مرسل رواه ابن جريج عن أبيه مرسلاً وفي الزوائد: في إسناده إسماعيل بن عياش، وقد روى عن الحجازيين، وروايته عنهم ضعيفة. وقال النووي: "حديث عائشة ضعيف متفق على ضعفه رواه ابن ماجة بإسناد ضعيف من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة، وقد اختلف أهل الحديث في الاحتجاج بإسماعيل ابن عياش، فمنهم من ضعفه في كل ما يرويه، ومنهم من ضعفه في روايته عن غير أهل الشام خاصة، وابن جريج حجازي مكي مشهور، فيحصل الاتفاق على ضعف روايته لهذا الحديث" اهـ. انظر: نصب الراية ٦٠/٢، شرح المهذب للنووي ٧٤/٤، المعجم المفهرس ٢٧٢/٢.

والسبق، وذلك حاصل معمول به، والبناء في السبق، وعدم البناء في التعمد، لم يقع على خلاف هذا القياس.

وإن ادعى القياس بين السبق والعمد في عدم البناء: فذلك ممنوع.

والفرق: أن من سبقه الحدث معذور، دون المتعمد.

ومثال الثاني - قوله: في شهود الزوايا(١): يوجب(٢) الرجم استحساناً، والقياس يقتضي عدم الحد.

فنازعه المنكر فيما يقتضي وجوب الرجم، فلم يساعدهم دليل شرعي، لأنه تعذر إيراد شهادتهم على زنية واحدة، فصاروا كما إذا شهدوا على الزنا في بيوت، فإنه لا يثبت الرجم بالاتفاق، وليس لهم غير أن يقولوا: استحسان تصديق الشهود، لكن تصديق الشهود ليس يقتضي بالرجم جزماً.

وأيضاً قد ذكروا من جملة صور الاستحسان أخذ الماء من السقاء من غير تقدير له، وكذلك إراقة الماء في الحمام من غير تقدير.

قال المنكر: هذه الصور ليس من قبيل المعاوضات، بل من قبيل الإباحة والاستباحة: كتقديم الطعام للضعيف.

أو نقول: لما ظهرت(٣) المشقة في تقدير ذلك سومح فيه.

والله أعلم

١- الزوايا: جمع الزاوية، وزاوية الدار: ركنه. انظر: لسان العرب ٣٦٤/١٤، القاموس المحيط ٣٤١/٤.
قلت: وأما شهود الزوايا فصورة المسألة: أن يشهد أربعة على أنه زنا بها، ولكن يشهد شاهد على أنه زنا بها في زاوية معينة من الدار، ويشهد آخر أنه زنا بها في زاوية أخرى، ويشهد الثالث على الزنا في زاوية أخرى، وكذلك الشاهد الرابع، فالقياس يقتضي أن لا يجب الرجم لعدم توارد شهادتهم على زنا واحد، وصار كما لو شهد كل واحد على أنه زنا بها في دار غير الدار التي شهد الآخر بالزنا فيها، فهذه صورة شهود الزوايا. انظر: الكاشف ص٦١ تحقيق عبد القيوم محمد شفيع.

٢- في النفائس "وجب".

٣- في المخطوطة "ظهر"، وما أثبتناه من النفائس ١٩٤/٣-ب.

تم بحمد الله ومنه

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

وفرغ منه في خامس رمضان المبارك

سنة خمس وسبعين وثمانمائة

❊ ❊ ❊

❊ ❊

❊

الفهـــــــــــارس

(أ)

﴿فهرس الآيات القرآنية﴾

****

****

****

****

***

*

(ب)
﴿فهرس الأحاديث والآثار﴾

****

****

****

****

***

*

(ج)

﴿فهرس الأعلام المترجم لهم﴾

العلم	رقم الصفحة
ابراهيم بن سيار (النظام)	٦٦٩
ابراهيم بن علي (القطب المصري)	٣٦
أحمد بن ادريس (شهاب الدين القرافي)	٢٠
أحمد بن الخليل (الخويي)	١٧
أحمد بن زيد (السمناني)	١٤
بخت نصر	٦٢٣
بريرة (مولاة عائشة رضي الله عنهما)	٣٤٨
جالينوس	٧٤
الحارث بن أوس (أبو سعيد بن المعلي)	٣٤٤
زيد بن ثابت (رضي الله عنه)	٧٩٠
سعد بن مالك (أبو سعيد الخدري رضي الله عنه)	٣٤٤
عائشة بنت أبي بكر (رضي الله عنهما)	٥٤١
عباد بن سليمان (الصيمري)	١٧٥
العباس بن عبدالمطلب (رضي الله عنه)	٧٤١
عبدالجبار بن أحمد (قاضي القضاة المعتزلي)	٦٥٥
عبدالحميد بن عيسى (الخسروشاهي)	٣٦
عبدالرحيم بن الحسن (الأسنوي)	٢٢
عبدالسلام بن محمد (أبو هاشم الجبائي)	٢٠٧
عبدالملك بن عبدالله (امام الحرمين)	١٣٣
عبدالملك بن قريب (الأصمعي)	٤٠٢
عبدالله بن سعيد (ابن كلاب)	٤٤٤
عبدالله بن عباس (رضي الله عنهما)	٧٩٠
عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما)	٥٥٦

****
******
***
*

(د)

فهرس الكلمات الغريبة

****
****
******
***
*

(هـ)

فهرس المصطلحات الأصولية

****
******
***
*

(و)

فهرس المصطلحات الفقهية

****

(ز)

فهرس الأماكن

****

(ح)

فهرس الفرق والطوائف

***

(ط)

﴿فهرس المراجع والمصادر﴾

١ ـ **الأباطيل والمناكير** / الجورقاني = أبو عبدالله الحسين بن ابراهيم / تحقيق = عبدالرحمن الفديوائي / ط = ادارة البحوث والدعوة والافتاء بالجامعة السلفية / نارس ـ الهند.

٢ ـ **أبزر القواعد الأصولية المؤثرة في إختلاف الفقهاء** / دعمر بن عبدالعزيز / مذكرة مطبوعة على الآلة الكاتبة / الجامعة الاسلامية ـ الدراسات العليا/ المدينة المنورة.

٣ ـ **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج** / الغماري = عبدالله بن محمد الصديقي/ ضبط وتعليق = سمير طه المجذوب /ط = عالم الكتب / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ .

٤ ـ **الابهاج في شرح المنهاج** / السبكي = شيخ الاسلام علي بن عبدالكافي ت ٧٥٦ هـ،وابن السبكي = تاج الدين عبدالوهاب بن علي ت ٧٧١ هـ/ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٤ هـ.

٥ ـ **الإتقان في علوم القرآن** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١هـ/ط دار المعرفة / بيروت.

٦ ـ **احصاء العلوم** /الفاربي / تحقيق = دعثمان أمين / ط : الأنجلو المصرية/ القاهرة ـ ١٩٦٨م.

٧ ـ **الإحكام في اصول الأحكام** / ابن حزم = أبو محمد علي بن حزم الظاهري ت ٤٥٦ هـ/ تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز/ط: الإمتياز/مصر ـ ١٣٩٨ هـ.

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام** / الآمدي= سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد ت ٦٣١ هـ/ط : دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٠ هـ.

٩ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول** / الباجي = أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد ت ٤٧٤ هـ / تحقيق = عبدالمجيد تركي/ ط : دار الغرب الاسلامي.

١٠ ـ **احياء علوم الدين** / الغزالي = حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ / ط : عيسى البابي الحلبي وشركاه / مصر.

١١ ـ **أخبار أبي حنيفة وأصحابه** / الحسن بن علي الصمر ت ٤٣٦ هـ/ط: المعارف العثمانية / حيدر آباد،الهند ـ ١٣٩٤هـ.

١٢ ـ **الاختيار لتعليل المختار** / عبدالله بن محمود الموصلي/ط: دار المعرفة/ بيروت ـ ١٣٩٥ هـ.

١٣ ـ **آداب البحث والمناظرة** / العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي ت ١٣٩٣ هـ/ ط: شركة المدينة للطباعة والنشر/ جدة ـ المملكة العربية السعودية.

١٤ ـ **أدب القاضي** / الماوردي = أبو الحسن علي بن محمد ت ٤٥٠ هـ/ تحقيق : محي هلال سرحان / ط: الارشاد / بغداد ـ ١٣٩١هـ.

١٥ ـ **أدب المفتي والمستفتي** / ابن الصلاح = أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري ت ٦٤٣ / تحقيق ودراسة = د.موفق عبدالله عبدالقادر / ط : عالم الكتب / بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

١٦ ـ **أديان العرب في الجاهلية** / محمد الجارم ط: السعادة ـ ١٣٤١ هـ.

١٧ ـ **الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة** / الشيخ عبدالقادر شيبة الحمد / ط : مطابع الجامعة الإسلامية / المدينة المنورة ـ المملكة العربية السعودية .

١٨ ـ **الاربعين في أصول الدين** / فخر الدين الرازي = محمد بن عمر بن حسين ت ٦٠٦ هـ/ط: دائرة المعارف / حيدر آباد،الدكن،الهند ـ ١٣٥٣.

١٩ ـ **الأربعين النووية** / النووي = محي الدين يحيى بن شرف الدين الشافعي ت ٦٧٦ هـ/ مطبوع ضمن مجموعة الحديث النجدية/ط: المكتبة السلفية / المدينة المنورة.

٢٠ ـ **الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** / امام الحرمين الجويني = أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ/ تحقيق = د.محمد يوسف موسى ـ علي عبدالمنعم عبدالحميد /ط: السعادة /مصر ـ ١٣٦٩ هـ.

٢١ ـ **ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول** / الشوكاني= محمد بن علي بن محمد ت ١٢٥٥ هـ/ ط : دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.

٢٢ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**/العلامة محمد ناصر الدين الألباني / ط : المكتب الإسلامي / بيروت ـ ١٣٩٩هـ.

٢٣ ـ **أساس البلاغة** / الزمخشري / جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ت ٥٣٨ هـ/ ط: دار صادر / بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.
٢٤ ـ **استحسان الخوض في علم الكلام** / الأشعري = أبو الحسن علي بن اسماعيل ت ٣٣٠ هـ/ ط: دائرة المعارف العثمانية / حيدر آباد، الدكن، الهند ـ ١٤٠٠ هـ.
٢٥ ـ **الاستغناء في أحكام الاستثناء** / القرافي = شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ت ٦٨٤ هـ/ تحقيق = طه محسن / ط : الإرشاد / بغداد ـ ١٤٠٢ هـ
٢٦ ـ **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** / ابن عبدالبر = أبو عمر يوسف ابن عبدالبر القرطبي ت ٤٦٣ هـ / تحقيق = علي محمد البجاوي / ط : الفجالة / القاهرة ـ مصر.
٢٧ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة** / ابن الاثير = مجد الدين المبارك ابن محمد الجزري ت ٦٠٦ هـ / تحقيق = محمد ابراهيم البنا ـ محمد أحمد عاشور / ط : دار الشعب / القاهرة.
٢٨ ـ **أسرار البلاغة في علم البيان** / عبدالقاهر الجرجاني ت ٤٣١ هـ/ تحقيق = أحمد مصطفى المراغي / ط = الاستقامة / القاهرة ـ ١٣٥١ هـ.
٢٩ ـ **الاشارات في الأصول** / الباجي = أبو الوليد سليمان بن خلف ت ٤٧٤ هـ/ط : التلتلي/ تونس ـ ١٣٦٨ هـ.
٣٠ ـ **الاشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان** / ابن نجيم = زين العابدين بن ابراهيم ت ٩٠٩هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.
٣١ ـ **الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.
٣٢ ـ **الاشراف على مذاهب العلماء** / النيسابوري = أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر ت ٣١٨ هـ/ تحقيق = صغير أحمد حنيف/ ط: دار طيبة / الرياض ـ السعودية .
٣٣ ـ **الاصابة في تمييز الصحابة** / ابن حجر العسقلاني = شهاب الدين أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ/ ط : مؤسسة الرسالة / بيروت ـ١٣٢٨ هـ.
٣٤ ـ **أصول البزدوي** / فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي ت ٤٨٢ هـ/ المطبوع مع شرحه كشف الأسرار / ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ ١٣٩٤ هـ.

٣٥ ـ **أصول السرخسي** / أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي ت ٤٩٠ هـ/ تحقيق = أبو الوفاء الأفغاني / ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩٣ هـ.
٣٦ ـ **أصول الشاشي** / أبو علي الشاشي ت ٣٤٤ هـ/ ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ ١٤٠٢ هـ.
٣٧ ـ **أصول الفقه** / الجصاص / مخطوط مصور في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم ٢٦١٤.
٣٨ ـ **أصول الفقه** / زكي الدين شعبان / ط: دار التأليف / مصر ـ ١٩٦٤ م .
٣٩ ـ **أصول الفقه** / محمد أبو زهرة / ط: دار الفكر العربي / القاهرة.
٤٠ ـ **أصول الفقه** / محمد أبو النور زهير / ط: المكتبة الفيصلية/مكة المكرمة ـ ١٤٠٥ هـ.
٤١ ـ **أصول الفقه** / محمد الخضر بك / ط: دار احياء التراث العربي/ بيروت ـ ١٣٨٩هـ.
٤٢ ـ **أصول الفقه وابن تيمية** / د صالح بن عبدالعزيز آل منصور / ط: دار النصر للطباعة الاسلامية / مصر ـ ١٤٠٥هـ.
٤٣ ـ **أصول مذهب الامام أحمد** / د عبدالله بن عبدالمحسن التركي/ ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ ١٤١٠ هـ.
٤٤ ـ **أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن** / العلامة محمد الأمين ابن محمد المختار الجكني ت ١٣٩٣ هـ/ ط: عالم الكتب / بيروت ـ لبنان.
٤٥ ـ **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار** / ابن حازم = محمد بن موسى الهمذاني ت ٥٨٤ هـ/ تعليق = راتب حاكمي / ط = الاندلس / حمص ـ ١٣٨٦ هـ.
٤٦ ـ **الاعتصام** / الشاطبي = أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي ت ٧٩٠ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.
٤٧ ـ **إعجام الأعلام** / محمود مصطفى / ط: الرحمانية / مصر ـ ١٣٥٤ هـ .
٤٨ ـ **الاعلام** / خير الدين الزركلي / ط : دار العلم للملايين /بيروت ـ ١٩٨٠م
٤٩ ـ **اعلام الموقعين عن رب العالمين** / ابن قيم الجوزية = شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ت ٧٥١ هـ/ تحقيق = محمد محي الدين عبدالحميد / ط: مؤسسة جواد للطباعة والتصوير/لبنان.

٥٠ ـ **أقضية رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ** / ابن الطلاع = أبو عبدالله محمد بن الفرج القرطبي / تحقيق = محمد ضياء الرحمن الأعظمي / ط: دار الكتاب اللبناني / بيروت ـ ١٤٠٢هـ.
٥١ ـ **الألقاب الاسلامية** /دحسن باشا / ط: دار النهضة العربية/ القاهرة ـ ١٩٧٨م.
٥٢ ـ **الأم** / الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤ هـ/ ط : دار المعرفة / بيروت ١٣٩٣ هـ.
٥٣ ـ **الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره العلمية** / دعلي محمد حسن العماري / ط: شركة الاعلان الشرقية.
٥٤ ـ **أمراء البيان** / محمد كرد علي / تقديم = محمد سامي الدهان / ط: دار الأمانة/ بيروت ـ١٣٨٨هـ.
٥٥ ـ **انباه الرواة على أنباء النحاة** / القفطي = جمال الدين علي بن يوسف ت ٦٤٦ هـ/ ط: دار المكتب المصرية / القاهرة ـ ١٣٧١ هـ.
٥٦ ـ **الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** / القاضي أبو بكر الباقلاني ت ٤٠٣ هـ/ تحقيق = محمد زاهد الكوثري/ ط: السنة المحمدية ـ ١٣٨٢ هـ.
٥٧ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف** / المرداوي = علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان ت ٨١٧ هـ/ تصحيح = محمد حامد الفقي : دار احياء التراث العربي / بيروت ـ ١٤٠٠ هـ.
٥٨ ـ **الانموذج في اصول الفقه** / فاضل عبدالواحد عبدالرحمن / ط: المعارف / بغداد ـ العراق.
٥٩ ـ **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء** / قاسم القونوي ت ٩٧٨ هـ/ تحقيق = د. أحمد عبدالرزاق الكبيسي /ط: مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.
٦٠ ـ **الإيضاح في شرح المفصل** / ابن الحاجب = جمال الدين عثمان بن عمر ت ٦٤٦ هـ / تحقيق = دموسى بناي العليلي / ط: العاني / بغداد ـ العراق.
٦١ ـ **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه** / أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي ت ٤٣٧ هـ/ تحقيق = د. أحمد حسن فرحان/ ط: دار المنارة/ جدة ـ

١٤٠٦ هـ.

٦٢ ـ **الإيمان** / شيخ الإسلام ابن تيمية = تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ت ٧٢٨ هـ/ ط: المكتب الإسلامي / بيروت ـ ١٣٩٢ هـ.

٦٣ ـ **البحر المحيط** / الزركشي = بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله ت ٧٩٧ هـ/ مخطوط بمكتبة المخطوطات في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم ٨٣٧.

٦٤ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** / الكاساني = علاء الدين أبو بكر بن مسعود ت ٥٨٧ هـ/ ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ١٤٠٢ هـ.

٦٥ ـ **بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن** / الساعاتي = أحمد عبدالرحمن البنا/ ط: الأنوار / مصر ـ ١٣٦٩ هـ.

٦٦ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** / ابن رشد = أبو الوليد محمد ابن أحمد القرطبي ت ـ ٥٢٠ هـ / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٧٩ هـ.

٦٧ ـ **البداية والنهاية** / ابن كثير = الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر ت ٧٧٤ هـ/ ط: المعارف / بيروت ـ ١٩٨٢م.

٦٨ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** /الشوكاني/ محمد بن علي ت ١٢٥٠ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٦٩ ـ **بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود** / خليل بن أحمد السهارنفوري ت ١٣٢٦ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٧٠ ـ **البرهان في أصول الفقه** / امام الحرمين الجويني = أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ/ تحقيق = دعبدالعظيم الديب / ط: مطابع الدوحة / الدوحة ـ قطر ـ ١٣٩٩ هـ.

٧١ ـ **البرهان في علوم القرآن** / الزركشي = بدر الدين محمد بن عبدالله ت ٧٩٧ هـ/ تحقيق = محمد أبو الفضل ابراهيم / ط = دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩١ هـ.

٧٢ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ تحقيق = محمد أبو الفضل ابراهيم / ط: عيسى البابي الحلبي وشركاه / مصر ـ ١٣٨٤ هـ.

٧٣ ـ **البلغة في تاريخ أئمة اللغة** / الفيروز آبادي = مجد الدين محمد

ابن يعقوب ت ٨١٧ هـ/ تحقيق = محمد المصري / نشر = وزارة الثقافة / دمشق ـ ١٣٩٢ هـ .

٧٤ ـ **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** / الاصفهاني = شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبدرحمن ت ٤٧٩/تحقيق د. محمد مظهر بقا/ ط: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى / مكة المكرمة .

٧٥ ـ **تاج التراجم في طبقات الحنفية** / زين الدين قاسم قطلوبغا ت ٨٧٩ هـ/ ط: مكتبة المتنبي / بغداد ـ ١٩٦٢م.

٧٦ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس** / الزبيدي = السيد محب الدين مرتضى الحسيني ت ١٢٠٥ هـ/ ط : الأولى/مصر ـ ١٣٠٦ هـ.

٧٧ ـ **تاريخ ابن الوردي** / زين الدين عمر بن مظفر ت ٧٤٩ هـ/ ط: الحيدرية / النجف ـ ١٣٨٩ هـ.

٧٨ ـ **تاريخ الإسلام** / حسن ابراهيم / ط: مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة ـ ١٩٦٧م.

٧٩ ـ **تاريخ الحكماء** / القفطي = جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن ابراهيم بن عبدالواحد الشيباني / ط : الأولى ـ ١٣٢٠ هـ.

٨٠ ـ **تاريخ التمدن الإسلامي** / جرجي زيدان / ط : مؤسسة خليفة.

٨١ ـ **تاريخ الخلفاء** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ/ تحقيق = محي الدين عبدالحميد / ط: المكتبة التجارية الكبرى / مصر ١٣٨٩ هـ.

٨٢ ـ **تاريخ الخميس** / حسين الدياربكري / ط: مؤسسة شعبان / بيروت ـ لبنان .

٨٣ ـ **تاريخ العرب** / دخليب ـ د.أداورد ـ دجبرائيل / ط: دار الكشاف ـ ١٩٦٥م.

٨٤ ـ **تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين** / أبو المحاسن الفضل بن محمد المعري ت ٤٤٢ هـ/ تحقيق = دعبدالفتاح محمد الحلو/ ط: دار الهلال/ الرياض ـ ١٤٠١ هـ.

٨٥ ـ **تاريخ الفرق الإسلامية** / الغرابي = علي مصطفى / ط: المكتبة الحسينية القاهرة ـ ١٩٤٨م.

٨٦ ـ **تاريخ مختصر الدول** / ابن العبري = غريغوريوس بن هارون الملطي

السرياني ت ٦٨٥ هـ/ ط: دار المسيرة / بيروت.
٨٧ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية** / محمد أبو زهرة / ط: دار الفكر العربي .
٨٨ ـ **تأويل مشكل القرآن** / ابن قتيبة = أبو محمد عبدالله بن مسلم ت ٢٧٦ هـ/ شرح = السيد أحمد صقر / ط: دار التراث / القاهرة ـ ١٣٩٣ هـ.
٨٩ ـ **التبصرة في أصول الفقه** / الشيرازي = أبو اسحاق ابراهيم بن علي ت ٤٧٦ هـ/ تحقيق = د.محمد حسن هيتو/ ط: دار الفكر.
٩٠ ـ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** / الزيلعي = عثمان بن علي ت ٧٤٢ هـ/ ط: الأميرية الكبرى / القاهرة ـ ١٣١٣ هـ.
٩١ ـ **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن** / ابن أبي الأصبع = أبو محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالواحد المصري / تحقيق وتقديم = حفني محمد شرف/ ط: لجنة إحياء التراث الإسلامي / القاهرة ـ ١٣٨٣هـ.
٩٢ ـ **تحرير القواعد المنطقية** / قطب الدين الرازي ت ٧٦٦ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي / مصر ـ ١٣٥٢ .
٩٣ ـ **التحرير في اصول الفقه** / ابن الهمام = كمال الدين محمد بن عبدالواحد ت ٨٦١ هـ/ ط: مصطفى الباب الحلبي وأولاده / مصر.
٩٤ ـ **التحصيل من المحصول** / الأرموي = سراج الدين أبو الثناء محمود ابن أبي بكر ت ٦٨٢هـ/ تحقيق ودراسة = د. عبدالحميد أبو زنيد / رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر / القاهرة.
٩٥ ـ **تخريج أحاديث اللمع** / الغماري = عبدالله بن محمد الصديقي تحقيق = د.يوسف بن عبدالرحمن المرعشلي/ط: عالم الكتب / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.
٩٦ ـ **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي** / المباركفوري = محمد بن عبدالرحمن ت ١٣٥٣ هـ/ ط: الفجالة الجديدة / القاهرة.
٩٧ ـ **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف** / تحقيق = عبدالصمد شرف الدين / ط: الدار القيمة / الهند ـ ١٣٩٦هـ.
٩٨ ـ **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث ابن الحاجب** / ابن كثير = عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن كثير ت ٧٧٤ هـ/ تحقيق = عبدالغني حميد الكبيسي / ط: دار حراء / مكة المكرمة ـ ١٤٠٦ هـ.

٩٩ ـ **تحفة الفقهاء** / علاء الدين السمرقندي ت ٥٣٩ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.

١٠٠ ـ **تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب** / عبدالمتعال الصعيدي / ط: مكتبة الآداب .

١٠١ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ/ ط: المكتبة العلمية / المدينة المنورة ـ ١٣٩٢ هـ.

١٠٢ ـ **التذكرة التيمورية** / أحمد تيمور باشا / ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ ١٩٥٣ هـ.

١٠٣ ـ **تذكرة الحفاظ** / الذهبي = أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ/ط: دار احياء التراث العربي / بيروت.

١٠٤ ـ **تذكرة الموضوعات** / جمال الدين محمد بن طاهر الهندي ت ٩٨٦ هـ/ ط: أمين دمج / بيروت ـ لبنان.

١٠٥ ـ **التذهيب على شرح التهذيب** / عبيدالله بن فضل الخبيصي / ط: عيسى البابي الحلبي وشركاه / القاهرة ـ ١٣٨٠ هـ.

١٠٦ ـ **تراجم رجال القرنين السادس والسابع « ذيل الروضتين »** / ابن شامة المقدسي = شهاب الدين محمد بن عبدالرحمن ت ٥٦٥ هـ/ تصحيح زاهد الكوثري/ ط: أولى ـ ١٣١٦هـ.

١٠٧ ـ **تسهيل المنطق** / د. عبدالكريم مراد الأثري / ط: دار مصر للطباعة.

١٠٨ ـ **تسهيل الوصول إلى علم الأصول** / عبدالرحمن عيد المحلاوي/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده/ مصر.

١٠٩ ـ **التعريفات** / الشريف الجرجاني = أبو الحسن علي بن محمد ت ٨١٦ هـ/ ط: دار الكتب العلمية بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١١٠ ـ **التعليق المغني على الدارقطني** / شمس الحق أبو الطيب محمد العظيم أبادي / المطبوع مع سنن الدارقطني / ط: دار المحاسن / القاهرة.

١١١ ـ **تعليل الأحكام** / محمد مصطفى شلبي / ط: دار النهضة العربية / بيروت ـ ١٤٠١ هـ.

١١٢ ـ **تفسير القرآن العظيم** / ابن كثير = عماد الدين أبو الفداء اسماعيل ابن كثير ت ٧٧٤ هـ/ ط: دار الفكر / بيروت ـ ١٤٠٥ .

١١٣ ـ **التفسير الكبير «مفاتيح الغيب»** / فخر الدين الرازي = محمد ابن عمر بن حسين ت ٦٠٦ هـ/ ط:دار الفكر /بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.

١١٤ ـ **تفسير النصوص في الفقه الاسلامي** / د محمد أديب صالح / ط: المكتب الإسلامي .

١١٥ ـ **تقريب التهذيب** / ابن حجر العسقلاني = أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ / تحقيق = عبدالوهاب عبداللطيف / ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩٥ هـ.

١١٦ ـ **تقريرات الشربيني على جمع الجوامع** / عبدالرحمن الشربيني ت ١٣٢٦ هـ/ المطبوعة مع حاشية العطار / دار الكتب العلمية / بيروت.

١١٧ ـ **تقويم الأدلة** / الدبوسي = أبو زيد عبيدالله بن عمر ت ٤٣٠ هـ/ مخطوط مصور في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة / تحت رقم : ١٨٣٢ .

١١٨ ـ **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** / ابن حجر العسقلاني = شهاب الدين أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ/ تصحيح = عبدالله هاشم اليماني / ط: الطباعة الفنية المتحدة / القاهرة ـ ١٣٨٤ هـ.

١١٩ ـ **تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع**/ القزويني = جلال الدين أبو المعالي محمد بن عبدالرحمن / ط: مكتبة مصطفى البابي الحلبي/ القاهرة ـ ١٣٨٥هـ.

١٢٠ ـ **التمهيد في اصول الفقه** / أبو الخطاب الكلوذاني = محفوظ بن أحمد بن الحسن ت ٥١٠ هـ/ تحقيق ودراسة = د مفيد محمد أبو عمشة ـ د. محمد بن علي بن ابراهيم / ط: دار المدني / جده ـ ١٤٠٦ هـ.

١٢١ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** / الآسنوي = جمال الدين أبو محمد عبدالحليم بن الحسن ت ٧٧٢ هـ/ تحقيق = د. محمد حسن هيتو/ ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

١٢٢ ـ **تهذيب الاسماء واللغات** / النووي = أبو زكريا محيي الدين بن شرف ت ٦٧٦ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت.

١٢٣ ـ **تهذيب التهذيب** / ابن حجر العسقلاني = أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ/ ط: دائرة المعارف النظامية / الهند ـ١٣٢٥ هـ.

١٢٤ ـ **تهذيب الصحاح** / محمود بن أحمد الزنجاني / تحقيق = عبدالسلام هارون ـ أحمد عبدالغفور عطا/ ط: دار المعارف / مصر ـ١٣٧٤.

١٢٥ ـ **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار** / الأمير الصنعاني = محمد ابن اسماعيل ت ١١٨٢ هـ/ تحقيق = محمد محي الدين عبدالحميد / ط: دار احياء التراث العربي .

١٢٦ ـ **التوضيح لمتن التنقيح** / صدر الشريعة = عبيدالله بن مسعود ت ٧٤٧هـ/ المطبوع مع شرح التلويح / ط: دار الكتب العلمية / بيروت.

١٢٧ ـ **تيسير التحرير** / أمير بادشاه= محمد أمين ت ٩٧٨ هـ/ط: دار الكتب العلمية / بيروت.

١٢٨ ـ **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**/ سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب / ط: المكتب الاسلامي / بيروت ـ ١٣٩٧ هـ.

١٢٩ ـ **تيسير مصطلح الحديث** / د.محمود الطحان / ط: مطبعة المدينة / الرياض ـ ١٣٩٦ هـ.

١٣٠ ـ **تيسير الوصول الى جامع الأصول** / ابن الديبع الشيباني/ = الجمالية/ مصر ـ ١٣٣٠هـ.

١٣١ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول** / ابن الأثير = مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ت ٦٠٦ هـ/ اخراج = عبدالقادر الأرناؤوط/ ط: مطبعة الملاح ـ ١٣٨٩ هـ.

١٣٢ ـ **جامع بيان العلم وفضله** / ابن عبدالبر = أبو عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي ت ٤٦٣ هـ. ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٣٩٨ هـ.

١٣٣ ـ **جامع البيان في تفسير القرآن** /ابن جرير = أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت ٣١٠ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩٨ هـ.

١٣٤ ـ **جامع الترمذي** / ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت ٢٧٩هـ/ المطبوع مع تحفة الأحوذي / ط: الفجالة الجديدة / القاهرة.

١٣٥ ـ **جامع العلوم والحكم** / ابن رجب = شهاب الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي ت ٧٩٥ هـ/ ط: البابي الحلبي / مصر ـ ١٣٤٩ هـ.

١٣٦ ـ **جمع الجوامع** / ابن السبكي = تاج الدين عبدالوهاب بن علي ت ٧٧١ هـ/ المطبوع مع حاشية البناني / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٥٦ .

١٣٧ ـ **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية** / محي الدين عبدالقادر محمد الحنفي ت ٧٧٥ هـ/ تحقيق = عبدالفتاح محمد الحلو/ ط: عيسى البابي

الحلبي / مصر.

١٣٨ ـ **حاشية ابن عابدين «رد المحتار على الدر المختار»** / محمد أمين بن عمر ت ١٢٥٢ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٨٦ هـ.

١٣٩ ـ **حاشية الأزميري على مرآة الأصول** / سليمان بن عبدالله الأزميري / ط: دار الطباعة العامرة ـ ١٣٠٤هـ/ ط: عثمانية ـ ١٣٠٩ هـ.

١٤٠ ـ **حاشية الباجوري على متن السلم** / ابراهيم محمد الباجوري ت ١٢٧٧ هـ/ ط: البابي الحلبي / مصر ـ ١٣٤٧ هـ.

١٤١ ـ **حاشية البناني على شرح المحلي على الجوامع** / عبدالرحمن بن جاد الله البناني ت ١٣٩٨/ ط: مصطفى البابي الحلبي / مصر ـ ١٣٥٦ هـ.

١٤٢ ـ **حاشية الجرجاني على شرح العضد** / الشريف علي بن محمد الجرجاني ت ٨١٦ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١٤٣ ـ **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل** / محمد الخضري / ط: دار الفكر / بيروت ـ ١٣٩٨ هـ .

١٤٤ ـ **حاشية الرهاوي على شرح المنار** / يحيى الرهاوي ط: عثمانية ـ ١٣١٥ هـ

١٤٥ ـ **حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع** / عبدالرحمن بن محمد النجدي ت ١٣٩٢ هـ/ ط: ثالثة ـ ١٤٠٥.

١٤٦ ـ **حاشية السعد على شرح العضد**/ التفتازاني = مسعود بن عمر بن عبدالله ت ٧٩٢ هـ / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١٤٧ ـ **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع** / حسن العطار ت ١٢٥٠ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت.

١٤٨ ـ **الحاصل من المحصول** / الأرموي = تاج الدين محمد بن الحسين ت ٦٥٦ هـ/ تحقيق ودراسة = د.محمود أبو ناجي الليبي / رسالة دكتوراة من جامعة الأزهر .

١٤٩ ـ **الحدود في الأصول** / الباجي = أبو الوليد سليمان بن خلف ت٤٧٤ هـ/ تحقيق = د.نزيه حماد / ط: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر / بيروت ـ ١٣٩٢ هـ.

١٥٠ ـ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة** / السيوطي = جلال

الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ ط: عيسى البابي الحلبي وشركاه / مصر ـ ١٣٨٧ هـ.

١٥١ ـ **حصول المأمول / محمد صديق خان** / ط: مكتبة التجارية الكبرى / مصر .

١٥٢ ـ **حلية الفقهاء** / ابن فارس = أبو الحسين أحمد بن زكريا الرازي ت ٣٩٥ هـ/ تحقيق = د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي / ط: الشركة المتحدة للتوزيع /بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

١٥٣ ـ **الخصائص** /أبو الفتح عثمان بن جني ت ٣٩٢ هـ/ تحقيق = محمد علي النجار / ط: دار الكتب العلمية / بيروت .

١٥٤ ـ **خطط المقريزي «المواعظ والاعتبار بذكر الآثار»** / المقريزي = تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي ت ٨٤٥ هـ/ ط : دار صادر / بيروت ـ لبنان.

١٥٥ ـ **دائرة المعارف الإسلامية** / عدد من المستشرقين / ط : دار الشعب / القاهرة.

١٥٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل** / شيخ الإسلام ابن تيمية = تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم ت ٧٢٨ هـ/ تحقيق = د. محمد رشاد سالم / ط: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود / الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

١٥٧ ـ **درر الحكام في شرح غرر الأحكام** / ملاخسرو = محمد بن خراموز ت ٨٨٠ هـ/ ط : دار السعادة ـ ١٣٢٩ هـ.

١٥٨ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** / ابن حجر العسقلاني = أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ/ تحقيق = محمد سيد جاد الحق / ط: دار الكتب الحديثة / القاهرة .

١٥٩ ـ **دول الاسلام** / الذهبي = أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ/ تحقيق = فهيم محمد شلتوت ـ محمد مصطفى ابراهيم / ط: الهيئة المصرية العامة / القاهرة ـ مصر.

١٦٠ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** / بن فرحون المالكي = برهان الدين ابراهيم بن علي ت ٧٩٩ هـ/ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان .

١٦١ ـ **ديوان الإمام الشافعي** / ابو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ت

٢٠٤ هـ/ جمع وتعليق = عفيفي الزعبي / ط: مكتبة المعرفة / حمص،سوريا ـ ١٣٩٢ هـ.

١٦٢ ـ **ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث** / عبدالغني النابلسي/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

١٦٣ ـ **الرد على المنطقيين** / ابن تيمية = شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم ت ٧٢٨ هـ/ ط: معارف لاهور / باكستان ـ ١٣٩٦ هـ.

١٦٤ ـ **الرسالة** / الإمام محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤ هـ/ تحقيق = أحمد محمد شاكر/ ط: مكتبة دار التراث / القاهرةـ ١٣٩٩ هـ.

١٦٥ ـ **روح المعاني** / الألوسي = شهاب الدين السيد محمود ت ١٢٧ هـ / ط: دار الفكر - ١٤٠٨ هـ

١٦٦ - **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات** / الأصبهاني = ميرزا محمد باقر الموسوي ت ١٣١٣ هـ/ ط: ثانية.

١٦٧ ـ **روضة الناظر وجنه المناظر** / الموفق ابن قدامة = عبدالله بن أحمد المقدسي ت ٦٢٠ هـ/ ط: السلفية / القاهرة ـ ١٣٩١ هـ.

١٦٨ ـ **زاد المسير في علم التفسير** / ابن الجوزى = أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي البغدادي ت ٥٩٧ هـ/ ط: المكتب الإسلامي / دمشق ـ ١٣٨٨ هـ.

١٦٩ ـ **الزيادة على النص** / د. عمر بن عبدالعزيز / ط: مطابع الرشيد / المدينة المنورة .

١٧٠ ـ **سبل السلام** / الأمير الصنعاني = السيد محمد بن اسماعيل الكحلاني ت ١١٨٢ هـ/ مراجعة = محمد عبدالعزيز الحولي / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٧٩ هـ.

١٧١ ـ **السلوك لمعرفة دول الملوك** / المقريزي = أبو العباس أحمد بن علي ت ٨٤٥ هـ/ تحقيق = مصطفى زياد / ط: المكتبة المصرية / القاهرة ـ ١٩٣٤ م.

١٧٢ ـ **سلم الوصول لشرح نهاية السول** / محمد بخيت المطيعي ت ١٣٥٤ هـ/ ط: عالم الكتب/بيروت ـ ١٩٨٢م.

١٧٣ ـ **سنن أبي داود** / الحافظ أبو داود = سليمان بن الأشعث السجستاني ت ٢٧٥ هـ/ المطبوع مع شرحه عون المعبود / ط: المجد / القاهرة .

١٧٤ ـ **سنن ابن ماجه** / أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني ت ٢٧٣ هـ/ ط: دار احياء التراث العربي / بيروت ـ لبنان .
١٧٥ ـ **سنن الدارقطني** / الحافظ علي بن عمر الدارقطني ت ٣٨٥ هـ/ ط: دار المحاسن / القاهرة.
١٧٦ ـ **سنن الدارمي/ الحافظ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ت ٢٥٥ هـ/ط: دار الكتب العلمية بيروت.**
١٧٧ ـ **السنن الكبرى** / البيهقي = الحافظ أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ/ط: دار الفكر.
١٧٨ ـ **سنن النسائي** / الحافظ أحمد بن شعيب النسائي ت ٣٠٣ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٨٣ هـ.
١٧٩ ـ **السنه** / ابن أبي عاصم = أحمد بن عمر ت ٢٨٧ هـ/ إخراج = محمد ناصر الدين الألباني / ط: المكتب الإسلامي / دمشق ـ ١٤٠٠ هـ .
١٨٠ ـ **سير أعلام النبلاء** / الذهبي = شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ/ ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ ١٤٠١ هـ.
١٨١ ـ **السيرة النبوية** / ابن هشام = ابو محمد عبدالملك ت ٢١٨ هـ/ ضبط وتحقيق = مصطفى السقا ـ ابراهيم الإبياري ـ عبدالحفيظ شلبي / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده/ مصر ـ ١٣٧٥ هـ.
١٨٢ ـ **الشامل في أصول الدين** / امام الحرمين الجويني = ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ت ٤٧٨ هـ/ تحقيق = هلموت كلوبفر / ط: الفجالة / القاهرة .
١٨٣ ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** / محمد مخلوف / ط: دار الفكر .
١٨٤ ـ **شذا العرف في فن الصرف** / أحمد الحملاوي / ط: دار الكتب المصرية / القاهرة ـ ١٣٤٥ هـ.
١٨٥ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** / ابن العماد = عبدالحي الحنبلي ت ١٠٨٩ هـ/ ط: المكتبة التجارية / بيروت.
١٨٦ ـ **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك** / ابن عقيل = بهاء الدين عبدالله ت ٧٦٩ هـ/ ط: دار الاتحاد العربي ـ ١٣٨٦هـ.
١٨٧ ـ **شرح الأصول الخمسة** / القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني

المعتزلي ت ٤١٥ هـ/ تحقيق = د. عبدالكريم عثمان / ط: الاستقلال الكبرى / القاهرة - ١٣٨٤ هـ.

١٨٨ - **شرح الاملاء على معالم أصول الفقه** / ابن التلمساني = شرف الدين أبو عبدالله محمد بن علي المالكي ت ٧٧١ هـ/ مخطوط مصور بمكتبة المخطوطات بالجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة برقم ٢٢٦٠.

١٨٩ - **شرح البدخشي «مناهج العقول»** / البدخشي = محمد بن الحسن / ط: دار الكتب العلمية / بيروت - لبنان - ١٤٠٥ هـ.

١٩٠ - **شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع** / المحلي = جلال الدين محمد بن أحمد ت ٨٦٤ هـ/ المطبوع مع حاشية البناني / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر - ١٣٥٦ هـ.

١٩١ - **شرح جمل الزجاجي** / ابن عصفور الاشبيلي ت ٦٦٩ هـ/ تحقيق = د.صاحب ابو جناح/ ط: احياء التراث الاسلامي / العراق -١٤٠٠ هـ.

١٩٢ - **شرح حدود ابن عرفة** / ابن الرصاع = أبو عبدالله محمد بن قاسم الأنصاري / ط: التونسية / تونس - ١٣٥٠هـ.

١٩٣ - **شرح الرسالة الشمسية** / القزويني = نجم الدين عمر بن علي ت ٤٩٣ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر - ١٣٥٢ هـ.

١٩٤ - **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك** / سيدي محمد الزرقاني / ط: دار الفكر - ١٣٥٥ هـ .

١٩٥ - **شرح السلم في المنطق للاخضري** / عبدالرحيم فرج الجندي / ط: دار القومية العربية.

١٩٦ - **شرح صحيح مسلم** / النووي = أبو زكريا محي الدين بن شرف ت ٦٧٦ هـ/ ط: دار الفكر / بيروت ١٤٠١ هـ.

١٩٧ - **شرح العبادي على شرح المحلي على الورقات في اصول الفقه** / أحمد بن قاسم العبادي / المطبوع مع ارشاد الفحول / ط: دار المعرفة / بيروت.

١٩٨ - **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي** / القاضي عضد الملة والدين = عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفور ت ٧٥٦ هـ/ المطبوع مع حواشي سعد الدين التفتازاني و الجرجاني،والهروي / ط: دار الكتب العلمية / بيروت - ١٤٠٣ هـ.

١٩٩ ـ **شرح العقيدة الطحاوية** / ابن أبي العز الحنفي / تحقيق جماعة من العلماء / اخراج = محمد ناصر الدين الألباني / ط: المكتب الاسلامي.
٢٠٠ ـ **شرح معاني الآثار** / الطحاوي = أحمد بن محمد ت ٣٢١ هـ/ تحقيق = محمد زهري النجار / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.
٢٠١ ـ **شرح العمد** / أبو الحسين البصري المعتزلي = محمد بن علي بن الطيب ت ٤٢٦ هـ/ تحقيق ودراسة = د. عبدالحميد بن علي أبو زنيد / ط : دار المطبعة السلفية / القاهرة ـ ١٤١٠ هـ.
٢٠٢ ـ **شرح فتح القدير** / ابن الهمام = كمال الدين محمد بن -عبدالواحد ت ٨٦١ هـ/ ط : دار الفكر / دمشق ـ ١٣٩٧ هـ.
٢٠٣ ـ **شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري** / الشيخ عبدالله محمد الغنيمان/ نشر مكتبة الدار/ المدينة المنورة.
٢٠٤ ـ **شرح الكوكب المنير** / ابن النجار = محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي ت ٩٧٢ هـ/ تحقيق ودراسة = دنزيه حماد ـ دمحمد الزحيلي / ط دار الفكر / دمشق ـ ١٤٠٠.
٢٠٥ ـ **شرح المنار في أصول الفقه** / ابن ملك = عز الدين عبداللطيف ابن عبدالعزيز / ط: عثمانية ١٣١٥.
٢٠٦ ـ **شرح المفصل** / ابن يعيش = موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي ت ٦٤٣ هـ/ ط: عالم الكتب / بيروت ـ لبنان.
٢٠٧ ـ **شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول** / الأصفهاني = شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبدالرحمن ت ٧٤٩ هـ/ تحقيق ودراسة = دعبدالكريم بن علي النملة /ط: مكتبة الرشيد / الرياض ـ ١٤١٠ هـ.
٢٠٨ ـ **الشفاء** / الرئيس = أبو علي بن سينا/ تحقيق = محمود الخضري/ ط: دار الكتاب العربي / القاهرة.
٢٠٩ ـ **شفاء العليل** / ابن قيم الجوزية = شمس الدين محمد بن أبي بكر ت ٧٥١ هـ/ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

٢١٠ ـ **شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** / الغزالي = حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ/ تحقيق = د.حمد عبيدل الكبيسي / ط: الإرشاد /بغداد ـ ١٣٩٠ هـ.

٢١١ ـ **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العباسية** / طاش كبرى زاده/ ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ ١٣٩٥ هـ.

٢١٢ ـ **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها** / ابن فارس = أبو الحسين أحمد بن زكريا ت ١٣٩٥ هـ/ تحقيق = السيد أحمد صقر / ط: عيسى البابي الحلبي وشركاه / القاهرة.

٢١٣ ـ **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء** / أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي ت٨٢١ هـ/ ط: الأميرية /مصر.

٢١٤ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** / الجوهري = اسماعيل بن حماد ت ٣٩٣ هـ / تحقيق = أحمد عبدالغفور عطا / ط: دار العلم للملايين / بيروت ـ١٣٩٩ هـ.

٢١٥ ـ **صحيح البخاري** / الحافظ أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري ت ٢٥٦ هـ/ اشراف = الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز/ ترقيم = محمد فؤاد عبدالباقي / تصحيح = محب الدين الخطيب / المطبوع مع فتح الباري / ط: المطبعة السلفية / القاهرة.

٢١٦ ـ **صحيح مسلم** / النيسابوري = الحافظ أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري ت ٢٦١ هـ/ المطبوع مع شرح النووي / ط: دار الفكر / بيروت ـ ١٤١٠هـ.

٢١٧ ـ **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي** / ابن حمدان = أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي / تحقيق = محمد ناصر الدين الألباني / ط:المكتب الإسلامي /دمشق ـ ١٣٩٧ هـ.

٢١٨ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** / ابن قيم الجوزية = شمس الدين أبو عبدالله محمد بن بكر ت ٧٥١ هـ/ ط: دار الكتب العلمية /

بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.

٢١٩ ـ **صون المنطق والكلام** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ تعليق = علي سامي النشار /ط:دار الكتب العلمية / بيروت.

٢٢٠ ـ **صفوة الصفوة** / أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ت ٥٩٧هـ/ تحقيق = محمود فاخوري ـ محمد رواس قلعجي / ط: الأصيل / حلب ـ ١٣٨٩ هـ.

٢٢١ ـ **ضحى الاسلام** / أحمد أمين / ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ لبنان.

٢٢٢ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية** / د. محمد سعيد رمضان البوطي / ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ لبنان.

٢٢٣ ـ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة** / الميداني = عبدالرحمن حسن حبنكة / ط: دار القلم / دمشق ـ ١٤٠٨ هـ.

٢٢٤ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** / السخاوي = محمد بن عبدالرحمن ت ٩٠٢ هـ/ ط: دار مكتبة الحياة / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٢٢٥ ـ **الطبقات السنية في تراجم الحنفية** / التميمي = تقي الدين بن عبدالقادر ت ١٠٠٥ هـ / تحقيق = د. عبدالفتاح محمد الحلو/ ط: دار الرفاعي / الرياض ـ ١٤٠٣ هـ.

٢٢٦ ـ **طبقات الشافعية** / ابن قاضي شهبة = أبو بكر بن أحمد بن عمر ت ٨٥١ هـ/ تحقيق = د. عبدالحافظ بن عبدالعليم خان / ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية / حيدر أباد ، الدكن ، الهند ـ ١٣٩٩هـ

٢٢٧ ـ **طبقات الشافعية** / ابن هداية الله = أبو بكر بن هداية الله الحسيني ت ١٠١٤ هـ/ تحقيق = عادل نويهض / ط: دار الآفاق الجديدة / بيروت ـ ١٤٠٢ هـ.

٢٢٨ ـ **طبقات الشافعية** / الآسنوي = جمال الدين عبدالرحيم ت ٧٧٢هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٢٢٩ ـ **طبقات الشافعية الكبرى** / ابن السبكي = تاج الدين عبدالوهاب ابن علي ت ٧٧١ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٢٣٠ ـ **طبقات الفقهاء الشافعية** / العبادي = أبو عاصم محمد بن أحمد ت ٤٥٨ هـ/ ط: ليدن / ١٩٦٤م.

٢٣١ ـ **طبقات الفقهاء** / الشيرازي = أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف ت ٤٧٦ هـ / تحقيق = د. احسان عباس / ط: دار الرائد العربي / بيروت ـ ١٩٧٨ م.

٢٣٢ ـ **طبقات المفسرين** / الداودي = شمس الدين محمد بن علي ت ٩٤٥ هـ/ تحقيق = علي محمد عمر / ط: مكتبة وهبة / القاهرة ـ ١٣٩٢ هـ.

٢٣٣ ـ **طبقات المفسرين** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٢٣٤ ـ **الطب والأطباء في مختلف العهود الاسلامية** / محمود دياب / ط: الفنية الحديثة .

٢٣٥ ـ **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز** / العلوي = يحي بن حمزة ت ٧٤٩ هـ/ ط: المقتطف / مصر ـ ١٣٣٢.

٢٣٦ ـ **طرح التثريب في شرح التقريب** / زين الدين العراقي ت ٨٠٦ هـ/ط: دار احياء التراث العربي / بيروت ـ لبنان .

٢٣٧ ـ **طِلْبة الطلبة / أبو حفص النسفي** / ط: دار الطباعة العامرة ـ ١٣١١ هـ.

٢٣٨ ـ **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي** / ابن العربي = الحافظ ابن العربي المالكي / دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٢٣٩ ـ **العبر في خبر من غبر** / الذهبي = أبو عبدالله محمد ت ٧٤٨ هـ/ ط: دار المطبوعات / بيروت ـ ١٩٦١ م.

٢٤٠ ـ **العذب الفائض شرح عمدة كل فارض** / الفرضي = ابراهيم بن عبدالله ت ١١٣١هـ/ ط: دار الفكر / بيروت ـ لبنان.

٢٤١ ـ **علم أصول الفقه قبل التدوين وبعده** / د. زين العابدين العبد محمد النور / مذكرة مطبوعة على الآلة الكاتبة / جامعة أم درمان الإسلامية /

كلية الدراسات الإجتماعية / السودان.

٢٤٢ ـ **علوم الحديث «مقدمة ابن الصلاح »** / ابن الصلاح = أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن ت ٦٤٣ هـ/ المطبوع مع شرحه التقييد والإيضاح / ط: العاصمة / القاهرة.

٢٤٣ ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** / ابن أبي أصيبعة = موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ت ٦٦٨ هـ / تحقيق = د. نزار رضا / نشر = دار مكتبة الحياة / بيروت ـ ١٩٦٥ م.

٢٤٤ ـ **غاية المرام في علم الكلام** / الآمدي = سيف الدين بن أبي علي ت ٦٣١ هـ/ تحقيق = حسن محمود عبداللطيف / نشر = لجنة احياء التراث العربي / القاهرة ـ ١٣٩١ هـ.

٢٤٥ ـ **غاية الوصول شرح لب الأصول** / شيخ الإسلام أبو زكريا محمد ابن أحمد الأنصاري ت ٩٣٦ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٦٠ هـ.

٢٤٦ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري** / ابن حجر العسقلاني = أحمد ابن علي ت ٨٥٢ هـ/ اشراف = الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز / ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي / تصحيح = محب الدين الخطيب / ط: المطبعة السلفية / القاهرة.

٢٤٧ ـ **الفتح الرباني لترتيب مسند الامام أحمد بن حنبل الشيباني** / الساعاتي = أحمد بن عبدالرحمن البنا ت ١٣٧٨ هـ / ط: دار احياء التراث العربي / بيروت ـ لبنان

٢٤٨ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** / الشوكاني = محمد بن علي الصنعاني ت ١٢٥٠ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٨٣ هـ.

٢٤٩ ـ **فتح الغفار «مشكاة الأنوار في أصول المنار»** / ابن نجيم الحنفي = زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن بكر ت ٩٧٠ هـ/ ط: مصطفى

البابي الحلبي وأولاده / مصر - ١٣٥٥هـ

٢٥٠ - **الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ ط: دار الكتب العربية.

٢٥١ - **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** / المراغي = عبدالله مصطفى / نشر = محمد أمين دمج وشركاه / بيروت.

٢٥٢ - **الفرق بين الفرق** / صدر الاسلام عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ت ٤٢٩ هـ/ ضبط وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد / ط: دار المعرفة / بيروت.

٢٥٣ - **الفرق الكلامية الإسلامية** / د. علي عبدالفتاح المغربي / ط: دار التوفيق النموذجية / القاهرة - ١٤٠٧ هـ.

٢٥٤ - **فرق وطبقات المعتزلة** / القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي ت ٤١٥هـ / ط: دار المطبوعات الجامعية - ١٩٧٢ م.

٢٥٥ - **الفروق** / القرافي = شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ت ٦٨٤ هـ/ ط : دار المعرفة / بيروت - لبنان.

٢٥٦ - **الفروق اللغوية** / ابن عساكر = أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري ت ٣٩٧ هـ / تحقيق = حسام الدين القدسي / ط: دار الكتب العلمية / بيروت - ١٤٠١ هـ.

٢٥٧ - **الفصل في الملل والأهواء والنحل** / ابن حزم الظاهري = أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ١٣٩٥ هـ.

٢٥٨ - **فصول البدائع في أصول الشرائع**/ الفناري=محمد بن حمزة الرومي ت ٨٣٤هـ/ط: يحى أفندي/اسطنبول-١٢٨٩ هـ.

٢٥٩ - **فصول الاعتزال وطبقات المعتزلة** / أبو القاسم البلخي - القاضي عبدالجبار - الحاكم الجشمي / تحقيق = فؤاد سيد / ط: الدار التونسية / تونس -١٣٩٣ هـ.

٢٦٠ - **فقه السنة** / **السيد سابق** / ط: دار الأصفهاني / جدة .

٢٦١ ـ **الفقيه والمتفقه** / الخطيب البغدادي = أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ت ٤٦٣ هـ / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٢٦٢ ـ **الفهرست** / ابن النديم = أبو الفرج محمد بن اسحاق ت ٣٨٠ هـ/ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٢٦٣ ـ **الفوائد البهية في طبقات الحنفية** / أبو الحسنات محمد بن عبدالحي اللكنوي ت ١٣٠٤ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٢٦٤ ـ **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت** / عبدالعلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري ت ١١٨٠ هـ/ المطبوع بهامش المستصفى / ط: المطبعة الأميرية / بولاق ، مصر ـ ١٣٢٢ هـ.

٢٦٥ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير** / محمد عبدالرؤوف المناوي / ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩١ هـ.

٢٦٦ ـ **القاموس المحيط** / الفيروزآبادي = مجد الدين محمد بن يعقوب ت ٨١٧ هـ/ ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٧١ هـ.

٢٦٧ ـ **قواعد الاحكام** / العز بن عبدالسلام ت ٦٦٠ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان .

٢٦٨ ـ **القواعد والفوائد الأصولية** / ابن اللحام = أبو الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي ت ٨٠٣ هـ/ تحقيق وتصحيح = محمد حامد الفقي / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٢٦٩ ـ **الكاشف عن المحصول في علم الأصول** / الأصفهاني = شمس الدين محمود بن محمد ت ٦٨٨ هـ/ تحقيق ودراسة = سعيد بن غالب كامل المجيدي / رسالة ماجستير من الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة "المقدمات" ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٧٠ ـ **الكاشف عن المحصول في علم الأصول/** الأصفهاني / تحقيق ودراسة = سعد محمد محمد ابراهيم /رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية "اللغات" ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٧١ ـ **الكاشف عن المحصول** / الأصفهاني / تحقيق ودراسة = ابراهيم نورين ابراهيم رسالة ماجستير من الجامعة الاسلامية "كتاب الأوامر والنواهي" ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٧٢ ـ **الكاشف عن المحصول** / الأصفهاني / تحقيق = محمد بن صالح ابن عبيد النامي / لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية "كتاب العموم والخصوص" ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٧٤ ـ **الكاشف عن المحصول** / الاصفهاني / تحقيق = مصطفى كامل خليل شاور/لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية "الكلام في الأفعال ، والنسخ ، والاجماع ، والأخبار" ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٧٥ ـ **الكاشف عن المحصول** / الاصفهاني / تحقيق = عبدالقيوم محمد شفيع / لنيل درجة الماجستير من الجامعة الاسلامية "الكلام في القياس" ـ١٤٠٦ هـ

٢٧٦ ـ **الكافي ابن عبدالبر** = يوسف بن عبدالله بن محمد ت ٤٦٣ هـ/ ط: مكتبة الرياض الحديثة / الرياض ـ المملكة العربية السعودية .

٢٧٧ ـ **الكافية في الجدل** / الجويني = امام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله ت ٤٧٨ هـ / تحقيق وتقديم = دغوقية حسين محمود / ط: عيسى البابي الحلبي وشركاه / القاهرة ـ ١٣٩٩ هـ

٢٧٨ ـ **الكافية في النحو** / ابن الحاجب = جمال الدين أبو عمرو عثمان ابن عمر ت ٦٤٦ هـ/ المطبوع مع شرح الرضي على الكافية / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان

٢٧٩ ـ **الكامل في التاريخ** / ابن الاثير = عز الدين أبو الحسين علي ابن أبي بكر ت ٦٣٠ هـ/ ط: دار الكتابي العربي / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ

٢٨٠ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** / الزمخشري / ابو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي ت ٥٣٨ هـ / ط: دار الفكر .

٢٨١ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون** / التهانوي = محمد علي المولوي ت ١١٥٨ هـ/ ط: خياط / بيروت ـ لبنان.

٢٨٢ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي** / البخاري = علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد ت ٧٣٠ هـ/ ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ ١٤٠٢ هـ.

٢٨٣ ـ كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون / حاجي خليفة = مصطفى بن عبدالله ت ١٠٦٧ هـ/ ط: دار الفكر / بيروت ـ ١٤٠٢هـ.

٢٨٤ ـ **كفاية الأخبار في حل غاية الإختصار** / الحصني = تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الشافعي / نشر = دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٢٨٥ ـ **الكفاية في علم الرواية** / الخطيب البغدادي = أبو بكر أحمد ابن علي بن ثابت ت ٤٦٣ هـ / تحقيق = محمد الحافظي التيجاني / نشر = دار الكتب الحديثة / القاهرة

٢٨٦ ـ **الكليات** / الكفوي = أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني ت ١٠٩٤ هـ/ط: العامرية / مصر.

٢٨٧ ـ **اللالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ ط: المكتبة التجارية الكبرى / مصر.

٢٨٨ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب** / ابن الأثير = عز الدين ابو الحسين علي بن أبي بكر الجزري ت ٦٣٠ هـ / ط: دار صادر / بيروت

٢٨٩ ـ **لسان العرب** / ابن منظور = أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكر ت ٧١١ هـ/ ط: دار صادر / بيروت ـ١٣٧٤هـ.

٢٩٠ ـ **لسان الميزان** / ابن حجر العسقلاني = أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ/ نشر = مؤسسة الأعلمي للمطبوعات / بيروت ـ لبنان.

٢٩١ ـ **اللمع في أصول الفقه** / الشيرازي = أبو اسحاق ابراهيم بن علي ابن يوسف الفيروزآبادي ت ٤٧٦ هـ/ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٢٩٢ ـ **مباحث في علوم القرآن** / مناع القطان / ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

٢٩٣ ـ **مباحث العلة في القياس** / عبدالحكيم عبدالرحمن أحمد السعدي / ط: دار البشائر الإسلامية / بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٩٤ ـ **المبادىء المنطقية** / عبدالله وافي الفيومي / ط: محمد علي صبيح وأولاده .

٢٩٥ ـ **المبسوط** / السرخسي = أبو بكر محمد بن أحمد ت ٤٩٠ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٤٠٦ هـ.

٢٩٦ ـ **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين** / الآمدي = سيف الدين أبو الحسين علي بن أبي علي بن محمد ت ٦٣١ هـ/ تحقيق = د. حسن محمود الشافعي / ط: القاهرة ـ ١٤٠٣ هـ.

٢٩٧ ـ **مجاز القرآن** / أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي ت ٢١٠ هـ/ تعليق = د. محمد فؤاد سزكين / ط: مؤسسة الرسالة / بيروت = ١٤٠١ هـ.

٢٩٨ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** / ابن حجر الهيثمي = الحافظ نور الدين بن أبي بكر ت ٨٠٧ هـ/ ط: مكتبة القدسي / القاهرة ـ ١٣٥٢هـ .

٢٩٩ ـ **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية** / محمد الخضري بك / ط: دار الفكر

٣٠٠ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** / فخر الدين الرازي = محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ/ تقديم = د. طه عبد الرؤوف سعد / ط: دار الكتاب العربي /بيروت -١٤٠٤هـ.

٣٠١ - **المحصول في علم أصول الفقه** / فخرالدين الرازي = محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ / تحقيق ودراسة = د. طه جابر العلواني / ط: مطابع الفرزدق / الرياض

٣٠٢ ـ **المحلى** / ابن حزم الظاهري : أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦ هـ/ ط: ادارة الطباعة المنيرية / مصر ـ ١٣٥٢ هـ.

٣٠٣ ـ **مختار الصحاح** / الرازي = محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر / ط: مكتبة لبنان/ بيروت ـ ١٩٨٦ م.

٣٠٤ ـ **مختصر روضة الناظر «البلبل في أصول الفقه»** / الطوفي = سليمان بن عبدالقوي الصرصري الحنبلي ت ٧١٦ هـ/ ط: مكتبة الإمام الشافعي / الرياض

٣٠٥ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** / الفاضل محمد الموصلي / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٥هـ.

٣٠٦ ـ **المختصر في أصول الفقه** / ابن اللحام = علاء الدين علي بن محمد بن علي بن عباس البعلي ت ٨٠٣ هـ/ تحقيق ودراسة = د. محمد مظهر بقا / ط: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى / مكة المكرمة .

٣٠٧ ـ **المختصر من أخبار البشر** / ابن كثير = عماد الدين أبو الفداء اسماعيل ت ٧٧٤ هـ/ ط: المطبعة الحسينية / مصر.

٣٠٨ ـ **مختصر المنتهى الأصولي «مختصر ابن الحاجب»** / ابن الحاجب = جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر ت ٦٤٦ هـ/ المطبوع مع شرحه العضد ، وحواشي السعد ، والجرجاني ، والهروي / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٣٠٩ ـ **المجموع شرح المهذب** / النووي = أبو بكر زكريا محي الدين ابن شرف ت ٦٧٦ هـ/ ط: دار الفكر .

٣١٠ ـ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** / ابن قيم الجوزية = أبو عبدالله محمد بن أبي بكر ت ٧٥١ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان .

٣١١ ـ **المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل** / ابن بدران = عبدالقادر بن مصطفى / تقديم = اسامة عبدالكريم الرفاعي / ط: مؤسسة دار العلوم / بيروت ـ لبنان

٣١٢ ـ **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**/ محمد الأمين بن

محمد المختار ت ١٣٩٣ هـ/ ط: مطابع الجامعة الإسلامية / المدينة المنورة .

٣١٣ ـ **مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول** / الأزميري = سليمان بن عبدالله / ط: إستانبول ـ ١٣٠٣ هـ.

٣١٤ ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** / اليافعي = أبو محمد عبدالله بن سعد ت ٧٦٨ هـ/ ط: دائرة المعارف النظامية / حيدر آباد ، الدكن ، الهند ـ ١٣٣٨ هـ.

٣١٥ ـ **مراصد الاطلاع على اسماء الأمكنة والبقاع** / البغدادي = صفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق ت ٧٣٩ هـ / تحقيق = محمد علي البجاوي / ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٧٣ هـ.

٣١٦ ـ **المفردات في غريب القرآن** / الراغب الأصفهاني = أبو القاسم الحسين بن محمد ٥٠٢ هـ/ تحقيق وضبط = محمد سيد كيلاني / ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٣١٧ ـ **المرشد السليم** / د. عوض الله جاد حجازي / ط: دار الطباعة المحمدية / القاهرة ـ ١٣٨٣هـ.

٣١٨ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** / السيوطي = جلال الدين عبدالرحمن ت ٩١١ هـ/ شرح وضبط = محمد أحمد جاد المولى بك ـ محمد أبو الفضل ابراهيم ـ علي محمد البجاوي / نشر = المكتبة العصرية / صيدا ـ بيروت ـ لبنان.

٣١٩ ـ **المستدرك على الصحيحين** / الحاكم = محمد بن عبدالله النيسابوري ت ٤٠٥ هـ/ ط : دار الفكر / بيروت ـ لبنان.

٣٢٠ ـ **المستصفى من علم الأصول** / الغزالي = حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ/ ط: الأميرية / بولاق ، مصر ـ١٣٢٢هـ.

٣٢١ ـ **مسلم الثبوت** / ابن عبدالشكور = محب الله ت ١١١٩ هـ/ ط: الأميرية / مصر ـ ١٣٢٢ هـ.

٣٢٢ ـ **المسند** / الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ت ٢٤١ هـ/ ط: الميمنية /

مصر ـ ١٣١٣ هـ

٣٢٣ ـ **المسند** / الحميدي = ابو عبدالله بن الزبير الحميدي / ط: عالم الكتب / بيروت ـ لبنان

٣٢٤ ـ المسند /الإمام محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤ هـ/ ط: مركز المطبوعات العلمية.

٣٢٥ ـ **المسند** / الطيالسي = أبو داود سليمان بن داود بن الجارود ت ٣٠٤ هـ/ ط: المنيرية بالازهر / القاهر.

٣٢٦ ـ **المسودة** / آل تيمية / جمع = شهاب الدين أبو العباس الحنبلي / تعليق : محمد محي الدين عبدالحميد / نشر دار الكتاب العربي / بيروت ـ لبنان .

٣٢٧ ـ **المصباح المنير** / الفيومي = أحمد بن محمد بن علي ت ٧٧٠ هـ/ ط: المكتبة العلمية / بيروت ـ لبنان

٣٢٨ ـ **المصلحة في التشريع الاسلامي** / مصطفى زيد / دار الفكر / بيروت ـ ١٣٨٤ هـ.

٣٢٩ ـ **المصنف** / عبدالرزاق الصنعاني ت ٢١١ هـ/ ط: المجلس العلمي / الهند ـ ١٣٩٠ هـ.

٣٣٠ ـ **المصنف في الأحاديث والآثار** / ابن أبي شيبة = أبو بكر عبدالله بن محمد ت ٢٣٥ هـ / تحقيق = عامر الأعظمي / ط: الدار السلفية / الهند.

٣٣١ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية** / ابن حجر العسقلاني / تحقيق = حبيب الرحمن الأعظمي / نشر = وزارة الأوقاف / الكويت.

٣٣٢ ـ **مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق** / الارموي = سراج الدين ابو الثناء محمود بن أبي بكر بن أحمد ت ٦٨٢ هـ/ ط: الحاج محرم أفندي ـ ١٣٠٣ هـ.

٣٣٣ ـ **المطلِع على أبواب المقنع** / البعلي = محمد بن أبي الفتح ت ٧٠٩ هـ/ ط: المكتب الإسلامي / دمشق ـ ١٤٠١هـ.

٣٣٤ ـ **المعارف**/ ابن قتيبة = محمد بن عبدالله بن مسلم ت ٢٧٦ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٣٣٥ ـ **معالم أصول الدين** / فخر الدين الرازي = محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ/ ط: مكتبة الكليات الأزهرية / القاهرة ـ مصر .

٣٣٦ ـ **معالم السنن** / الخطابي = أبو سليمان أحمد بن محمد بن ابراهيم البستي ت ٣٨٨ هـ / المطبوع مع سنن أبي داود / ط: دار الحديث / حمص ، سوريا ـ ١٣٨٨ .

٣٣٧ ـ **المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر** / الزركشي = بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله ت ٧٩٧ هـ/ تحقيق = حمدي بن عبدالمجيد السلفي / نشر = دار الأرقم / الكويت ـ ١٤٠٤ هـ.

٣٣٨ ـ **معترك الأقران في اعجاز القرآن** / السيوطي = جلال الدين ت ٩١١ هـ/ تحقيق = علي محمد البجاوي / ط: دار الفكر العربي.

٣٣٩ ـ **المعتمد في الأدوية المفردة** / ابن التركماني = يوسف بن عمر ابن علي ت ٦٩٤ هـ/ ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٤٠٢ هـ.

٣٤٠ ـ **المعتمد في أصول الفقه** / البصري المعتزلي = ابو الحسين محمد بن علي ابن الطيب ت ٤٣٦ هـ/ تهذيب وتحقيق = محمد حميد الله ـ محمد بكر ـ حسن حنفي / ط: المعهد العلمي الفرنسي / دمشق ـ سوريا .

٣٤١ ـ **معجم الأطباء** / أحمد عيسى بك / المطبوع في ذيل عيون الأنباء / ط: فتح الله الياس نوري وأولاده / مصر ـ ١٣٣٦ هـ.

٣٤٢ ـ **معجم الأدباء** / الحموي = أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله ت ٦٢٦ هـ/ ط: عيسى البابي الحلبي / مصر.

٣٤٣ ـ **معجم البلدان** / الحموي ـ ياقوت بن عبدالله / ط: دار صادر / بيروت .

٣٤٤ ـ **معجم فقه السلف** / محمد المنتصر الكتاني / ط: مطابع جامعة ام القرى مكة المكرمة ـ ١٤١٠ هـ.

٣٤٥ ـ **معجم قبائل العرب** / عمر رضا كحالة/ط: مؤسسة الرسالة بيروت ـ ١٣٩٥هـ.

٣٤٦ ـ **معجم ما إستعجم من أسماء البلاد والمواضع** / أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز البكري ت ٤٨٧ هـ/ تحقيق = مصطفى السقا / ط: عالم الكتب / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٣٤٧ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث** / نخبة من المستشرقين / ط: مكتبة بريل / ألمانيا.

٣٤٨ ـ **معجم مقاييس اللغة** / ابن فارس = أبو الحسين أحمد بن زكريا ت ٣٩٥ هـ/ تحقيق = عبدالسلام هارون / ط: دار الفكر / بيروت ـ ١٣٩٩ هـ.

٣٤٩ ـ **معجم المؤلفين** / عمر رضا كحالة / ط: دار احياء التراث العربي / بيروت ـ لبنان

٣٥٠ ـ **المعجم الوسيط** / د. ابراهيم أنيس ـ د. عبدالحليم منتصر ـ عطية الصوالحي ـ محمد خلف الله أحمد / ط: دار المعارف / مصر.

٣٥١ ـ **معيار العلم في فن المنطق** / الغزالي = حجة الإسلام محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ/ تحقيق = سليمان دنيا / ط: دار المعارف / مصر ـ ١٩٦١ م.

٣٥٢ ـ **معيد النعم ومبيد النقم** / ابن السبكي = تاج الدين عبدالوهاب بن علي ت ٧٧١ هـ/ ط: مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت ـ ١٤٠٧ هـ.

٣٥٣ ـ **المغني** / الموفق ابن قدامة = أبو محمد عبدالله بن أحمد ت ٦٢٠ هـ/ ط: مكتبة الرياض الحديثة / الرياض ـ المملكة العربية السعودية .

٣٥٤ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد** / القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي ت ٤١٥ هـ/ ط: المؤسسة المصرية العامة / القاهرة .

٣٥٥ ـ **المغني في اصول الفقه** / الخبازي = جلال الدين أبو محمد عمر ابن محمد ت ٦٩١ هـ/ تحقيق ودراسة = د. محمد مظهر بقا / ط: مركز البحث

العلمي بجامعة أم القرى / مكة المكرمة ـ ١٤٠٣ هـ.

٣٥٦ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** / ابن هشام = جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف ت ٧٦١ هـ/ ضبط وتحقيق = محمد محي الدين عبدالحميد / ط: دار احياء التراث العربي / بيروت .

٣٥٧ ـ **مغني المحتاج الى المعرفة معاني ألفاظ المنهاج** / الشربيني = محمد الخطيب / تعليق = جوبلي بن ابراهيم الغمري / ط: دار الفكر ـ ١٣٩٨ .

٣٥٨ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** / طاش كبري زاده = أحمد بن مصطفى / تحقيق كامل بكري ـ عبدالوهاب أبو النور / ط: الاستقلال الكبرى / القاهرة.

٣٥٩ ـ **مفتاح السعادة ومنثور ولاية العلم والإرادة** / ابن قيم الجوزية = أبو عبدالله محمد بن أبي بكر ت ٧٥١ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٣٦٠ ـ **مفتاح العلوم** / السكاكي = أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر ت ٦٢٦ هـ/ شرح = نعيم زرزور / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان .

٣٦١ ـ **مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الأصول** / التلمساني = الشريف أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي ت ٧٧١ هـ/ تحقيق وتقديم = عبدالوهاب عبداللطيف / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٣٦٢ ـ **مفاتيح العلوم** / الخوارزمي = أبو عبدالله محمد بن أحمد ت ٩٨٧ هـ/ تحقيق د.ثروت عكاشة / ط: دار الكتب العلمية / بيروت لبنان.

٣٦٣ ـ **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة** / السخاوي = شمس أبو الخير محمد بن عبدالرحمن ت ٩٠٢ هـ/ تحقيق ودراسة = د. محمد عثمان الخشب / ط: دار الكتاب العربي / بيروت ـ لبنان.

٣٦٤ ـ **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين** / أبو الحسن علي بن

اسماعيل الأشعري ت ٣٢٤ هـ/ تحقيق = محمد محي الدين عبدالحميد / ط: السعادة ـ ١٣٨٩ هـ.

٣٦٥ ـ **مقدمة ابن خلدون** / عبدالرحمن بن خلدون المغربي ت ٨٠٨ هـ/ ط: المكتبة التجارية الكبرى / القاهرة .

٣٦٦ ـ **ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد**/ ابن حزم الظاهري = أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦ هـ/ تحقيق سعيد الأفغاني/ ط: جامعة دمشق / سوريا ـ ١٣٧٩ هـ.

٣٦٧ ـ **الملل والنحل** / الشهر ستاني = أبو الفتح محمد بن عبدالكريم ت ٥٤٨ هـ/ المطبوع مع الفصل لابن حزم / ط: دار المعرفة / بيروت ـ ١٣٩٥هـ.

٣٦٨ ـ **المنار في أصول الفقه** / النسفي = حافظ الدين أبو البركات عبدالرحمن بن أحمد ت ٧١٠ هـ/ المطبوع مع مشكاة الأنوار / ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده / مصر ـ ١٣٥٥هـ.

٣٦٩ ـ **المناظرات** / فخر الدين الرازي = محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ / تحقيق = د. فتح الله خليف / ط: الكاثوليكية / بيروت ـ ١٩٦٧ م.

٣٧٠ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن** / محمد عبدالعظيم الزرقاني / ط: دار احياء الكتب العربية .

٣٧١ ـ **منتخب المحصول في علم الأصول** / فخر الدين الرازي = محمد بن عمر ت ٦٠٦ هـ/ مخطوط مصور في مكتبة المخطوطات بالجامعة الإسلامية تحت رقم ٤٩٩.

٣٧٢ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** /ابن الجوزي = أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ت ٥٩٧ هـ/ ط: دار المعارف العثمانية / حيدر آباد ، الهند ـ ١٣٥٨ هـ.

٣٧٣ ـ **المنتقى من أحاديث الأحكام** = المجد ابن تيمية = أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله / ط: السلفية / مصر.

٣٧٤ ـ **منتهى السول في الأصول** / الآمدي = سيف الدين أبو الحسن

علي بن أبي علي بن محمد ت ٦٣١ هـ/ ط: صبيح.
٣٧٥ ـ **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل** / ابن الحاجب = جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي ت ٦٤٦ هـ / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.
٣٧٦ ـ **المنخول من تعليقات الأصول** / الغزالي = حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥ هـ / تحقيق = د. محمد حسن هيتو / ط: دار الفكر / دمشق ـ ١٤٠٠ هـ.
٣٧٧ ـ **المنطق في شكله العربي** / محمد المبارك عبدالله / ط: محمد علي صبيح وأولاده / القاهرة .
٣٧٨ ـ **المنطق المنظم في شرح السلم للملوي** / عبدالمتعال الصعيدي / نشر مكتبة الجامعة الأزهرية / القاهرة .
٣٧٩ ـ **المنطق الوافي / حسن حسن حنبل** / نشر مكتبة الجامعة الأزهرية / القاهرة
٣٨٠ ـ **منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز** / محمد الأمين ابن محمد المختار ت ١٣٩٣ هـ / المطبوع في ذيل أضواء البيان / ط: عالم الكتب / بيروت ـ لبنان.
٣٨١ ـ **منهاج السنة النبوية** / ابن تيمية = تقي الدين أبو العباس أحمد ابن عبدالحليم ت ٧٢٨ هـ/ ط: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / الرياض ـ ١٤٠٦ هـ.
٣٨٢ ـ **المنهاج في ترتيب الحجاج** / الباجي = أبو الوليد ت ٤٧٤ هـ/ تحقيق = عبدالمجيد تركي / ط: دار الغرب الإسلامي ـ ١٩٧٨ م.
٣٨٣ ـ **منهاج الوصول في علم الوصول** / البيضاوي ناصر الدين عبدالله ابن عمر ت ٦٨٥ هـ/ المطبوع مع شرحه نهاية السول / ط: عالم الكتب بيروت ـ ١٩٨٢ م.
٣٨٤ ـ **الموافقات في أصول الشريعة** / الشاطبي = ابراهيم بن موسى

ت ٧٩٠ هـ / تحرير عبدالله دراز / ترقيم = محمد عبدالله دراز / ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان

٣٨٥ ـ **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** / ابن تيمية / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٥ هـ.

٣٨٦ ـ **المواقف في علم الكلام** / الايجي = عضد الله والدين عبدالرحمن بن أحمد / ط: عالم الكتب / بيروت ـ لبنان

٣٨٧ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان** / الهيثمي = نور الدين علي ابن أبي بكر ت ٨٠٧ هـ / تحقيق = محمد عبدالرزاق حمزة / ط: السلفية / مصر.

٣٨٨ ـ **الموضوعات / ابن الجوزى** / ط: دار الفكر / دمشق ـ سوريا.

٣٨٩ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** / الذهبي = أبو عبدالله محمد ابن أحمد ت ٧٤٨ هـ / تحقيق علي محمد البجاوي / ط: دار المعرفة / بيروت ـ لبنان.

٣٩٠ ـ **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول** / عيسى منون ت ١٣٧٦ هـ/ ط: المنيرية / القاهرة ـ مصر.

٣٩١ ـ **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار** / عزمي زاده = شمس الدين أحمد بن بدر الدين ت ١٠٤٠ هـ / المطبوع مع شرح فتح القدير / ط: دار الفكر .

٣٩٢ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** / جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الاتابكي ت ٨٧٤ هـ / ط: دار الكتب المصرية / القاهرة ـ ١٣٧٥ هـ.

٣٩٣ ـ **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر** / ابن بدران = عبدالقادر بن مصطفى / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ لبنان.

٣٩٤ ـ **نزهة النظر** / ابن حجر العسقلاني = أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ / نشر = المكتبة العلمية / المدينة المنورة.

٣٩٥ ـ **نشر البنود على مراقي السعود** / عبدالله ابراهيم الشنقيطي ت ١٣٧٦ هـ / ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٩ هـ.

٣٩٦ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية** / الزيلعي = عبدالله بن يوسف ت ٧٦٢ هـ/ ط: المكتب الاسلامي / بيروت ـ ١٣٩٢ هـ.

٣٩٧ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول** / القرافي = شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ت ٦٨٤ هـ / مخطوط مصور في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية برقم ٢٦٣٣ .

٣٩٨ ـ **نهاية الأرب في فنون الأدب** / النويري = شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب ت ٧٣٣ هـ / ط: دار الكتب المصرية / القاهرة.

٣٩٩ ـ **نهاية السول** / الآسنوي = جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن ت ٧٧٢ هـ/ ط: عالم الكتب / بيروت ـ ١٩٨٢ م.

٤٠٠ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر** / ابن الأثير الجزري = مجد الدين المبارك بن محمد ت ٦٠٦هـ/تحقيق / طه أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي / ط: دار الفكر / بيروت .

٤٠١ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار** / الشوكاني = محمد بن علي ت ١٢٥٥ هـ/ ط: دار الكتب العلمية / بيروت ـ ١٤٠٣ هـ.

٤٠٢ ـ **الهداية شرح بداية المبتدي** / المرغيناني = برهان الدين علي بن أبي بكر ت ٥٩٣ هـ/ المطبوع مع شرح فتح القدير / ط: دار الفكر / بيروت ١٣٩٧ هـ.

٤٠٣ ـ **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** / اسماعيل باشا البغدادي ت ١٣٣٩ هـ / ط: دار الفكر / بيروت ١٤٠٢ هـ.

٤٠٤ ـ **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية** / السيوطي = جلال الدين ت ٩١١ هـ / ط: دار المعرفة / بيروت لبنان.

٤٠٥ ـ **الوافي بالوفيات** / الصفدي = صلاح الدين خليل بن ايبك ت ٧٦٤

هـ / ط: دار فرانز شتاينر / فيسبادن ـ ١٣٨١ هـ.

٤٠٦ ـ **الوجيز في أصول التشريع الاسلامي** / د. محمد حسن هيتو / ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ١٤٠٣ هـ.

٤٠٧ ـ **الوجيز في أصول الفقه** / د. عبدالكريم زيدان / ط: مؤسسة الرسالة / بيروت ـ ١٩٨٧ م.

٤٠٨ ـ **الوصول الى الأصول** / ابن برهان = شرف الإسلام أبو الفتح أحمد ابن علي البغدادي ت ٥١٨ هـ / تحقيق ودراسة = د. عبدالحميد أبو زنيد / ط: مكتبة المعارف / الرياض ـ ١٤٠٣ هـ.

٤٠٩ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** / ابن خلكان = شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد ٦٨١ هـ / تحقيق = د.احسان عباس / ط: دار صادر / بيروت ـ ١٣٩٧ هـ.

****

****

****

****

*

(ي)

﴿فهرس موضوعات المجلدين﴾

*****الكلام في الأوامر والنواهي**

*****الكلام في العموم والخصوص**

*****الكلام في المجمل والمبين**

«تمت الفهارس ولله الحمد والمنة»

****

****

****

**

*



تمت الطباعة بمركز الطالب
شارع الأمير عبد المجيد
تليفون ٨٤٨٠١٧٢
محسن